

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique
Université Frère Mentouri, Constantine1

Faculté des lettres et des langues
Département de lettres et de langue française

THÈSE DE DOCTORAT
Présentée pour l'obtention du diplôme de Doctorat
Option : Sciences des textes littéraires

Intitulé

**Échos scripturaires du /dans *Le Privilège du Phénix* de
Mohammed Moulessoul**

Dirigée par
Dr. BEKOUCHE Abdallah
Université 20 août 1955-Skikda

Présentée par
Sami BOUMALIT
Université 20 août 1955-Skikda

Devant le jury :

<u>Présidente :</u>	Meriem BOUGHACHICHE	MCA	Université	Mentouri	Constantine
<u>Rapporteur :</u>	Abdallah BEKOUCHE	MCA	Université	20 août 55	Skikda
<u>Examinatrices :</u>	Hanane LOGBI	MCA	Université	Mentouri	Constantine
	Soumia MERAD	MCA	ENS		Constantine

Année universitaire : 2021/2022

**ÉCHOS SCRIPTURAIRES DU /DANS *LE PRIVILÈGE*
DU PHÉNIX DE MOHAMMED MOULESSHOUL**

À mes parents

À ma femme et mes filles

À mes frères et sœurs

À mes amis

À Mme. Pointeau Nadège

À Aurélien et sa femme Rachel

À Mme Marie-Carmel Detournay, son époux Gaël et son fil Thomas

Aux regrettés Assas Mohammed Tahar et Halladj Youssef

*À Yasmina Khadra dont la gentillesse et les encouragements feront date dans
ma vie :*

*Je suis très content pour vous, Sami. J'espère que vous saisirez toutes les
opportunités qui s'offriront à vous pour montrer l'étendue de votre talent. Y.K*

De prime abord, je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance à mes directeurs de thèse, Mme. Logbi Farida, professeure de littérature à l'université Mentouri Constantine ; M. Bakouche Abdellah, professeur de civilisation à l'université 20 août 1955-Skikda ; et Mme Ton-That Thanh-Vân, professeure de littérature comparée et francophone à l'université Paris-Est Créteil. Je me sens vraiment très privilégié d'avoir pu travailler sous leur direction. Sans leurs orientations et leurs conseils pertinents drapés dans la suavité de leur patience et de leur amabilité, ce travail n'aurait jamais point à l'horizon du jour.

Je dois une fière chandelle à mes professeurs de l'école doctorale de Constantine quant à leur gentillesse, leur pédagogie et leur bonne humeur, lesquelles témoignent d'un grand cœur capable de partage et de générosité.

Enfin, ma profonde gratitude va à mes parents, mes frères, ma sœur et tous mes amis qui, de près ou de loin, ont contribué à l'aboutissement de ce travail. Je dédie cette thèse à ma femme Diana, qui a partagé avec moi les chemins tortueux et les souvenirs joyeux liés à cette aventure. Je la dédie également à mes filles chéries Célia et Louna-Naya que j'ai vues grandir à mesure que j'avançais dans mes recherches.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Partie I LE PRIVILÈGE DU PHÉNIX : UN RÉQUISITOIRE DRESSÉ CONTRE LA THÉORIE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

1. Le regain de l'imaginaire
2. Le fief de la volonté de puissance
3. Rapports textuels
4. L'hypertextualité et ses procédés
5. Flen sur la voie d'Apollon
6. Identité mythique dans *le privilège du phénix* de Mohammed Moulesshoul
7. Fonction religieuse

Partie II Éclipse du « moi » dans la création littéraire

1. L'écriture littéraire comme forme moderne de l'attitude mythique
2. A la croisée de l'affirmation nietzschéenne et de la fonction religieuse jungiennes
3. Du nihilisme négatif au nihilisme réactif
4. Flen sur la route de Dionysos
5. Flen : L'éclipse du « moi »
6. Le sens de la responsabilité

PARTIE III LES ARCHÉTYPES DE L'INCONSCIENT

1. Les arcanes de la psychologie jungienne
2. Les archétypes de l'inconscient collectif
3. La critique de Gilbert Durand

Partie IV Analyse du roman À *Quoi rêvent les Loups*

1. Analyse du corpus
2. Analyse du roman « *A quoi rêvent les loups* »

3. Le titre comme révélateur de la possession par les archétypes de l'inconscient
4. L'épigraphe comme vecteur d'idéologie
5. Quand Nafa Walid rêve de Wotan
6. Walid comme un palimpseste verba l

PARTIE V ANALYSE DU ROMAN *L'OLYMPE DES INFORTUNES*

1. Résumé
2. Ach au rythme des archétypes de son inconscient
3. Ben Adam comme représentation archétypique du vieux sage
4. Vers la naissance d'une conscience intellectuelle
5. Le terrain vague comme espace sacré
6. Le terrain vague comme centre du monde
7. Ach comme incarnation du mana mythique
8. La fête comme maintien du groupe
9. La fête primitive comme une expérience dionysiaque
10. La fonction sociale du rituel Dionysiaque
11. Du numineux de Rudolf Otto à l'archétype de Carl Gustave Jung

PARTIE VI LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION

1. Préambule historique
2. Flen sur le chemin du « Soï »
3. Analyse du quatrain d'Omar El Khayyâm
4. Le Mandala
5. Fonctions de l'épigraphe

CONCLUSION GÉNÉRALE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les théories cycliques¹, après des siècles de repli forcé, commencent à faire tâche d'huile dans la pensée moderne. Un tel regain de vitalité, motivé par des impératifs particuliers sur lesquels nous reviendrons plus loin, est intéressant à plus d'un titre. Loin de nous l'idée de porter un jugement de valeur sur leur validité, nous nous rallions plutôt à la position de Mircea Eliade qui, en toute humilité, se contente d'observer que le réinvestissement d'un mythe archaïque dans un contexte contemporain ne peut que traduire le désir grandissant d'attribuer un sens et une « justification transhistorique »² aux événements historiques. Nous voici en plein dans une mêlée théorique ancienne renvoyant dos à dos deux positions contradictoires : préhégélienne et hégélienne.

Ainsi, depuis Hegel, l'évènement historique, en *lui-même* et pour *lui-même* est hissé au pinacle. Dans son étude sur la Constitution allemande, Hegel écrit : « *Si nous reconnaissons que les choses sont telles qu'elles sont par nécessité, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas arbitraires ni le résultat d'un hasard, nous reconnâtrons également qu'elles doivent être comme elles sont* »³. Un siècle plus tard, le concept de la *nécessité historique* s'ancre de plus en plus dans la pensée ambiante : tous les drames, les absurdités et les férocités de l'Histoire trouvent leur justification dans la présumée nécessité du « moment historique »⁴. Ces atrocités étaient si intenable qu'Hegel use de tous les expédients théoriques pour leur trouver une douceur persuasive. C'est pour cette raison qu'il impute toutes ces tragédies, comme pour se réconcilier avec son moment historique, à la volonté de l'Esprit Universel.

Mircea Eliade, en observateur impartial d'une telle thèse, y voit une prétention flagrante. Comment, *se demande légitimement l'anthropologue*, Hegel pouvait-il savoir ce qui était nécessaire dans l'Histoire et, par conséquent, devait se réaliser exactement comme cela s'était réalisé ?⁵ Loin d'avoir une réponse probante, Eliade se contente de remarquer qu'une telle justification fait voler en éclats ce qu'Hegel tente de préserver intact dans l'Histoire : la liberté humaine.

Quoiqu'il en soit, pour Hegel, l'évènement historique est irréversible et se suffit à lui-même en ce sens qu'il traduit la volonté divine. Cette gangue transcendante avec laquelle

¹ Théories selon lesquelles le Temps écoulé est aboli et la cosmogonie réactualisée. Cet état de fait autorise une régénération périodique du « Paradis des archétypes ».

² ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: éditions Gallimard, 1969.P.165.

³ *Ibid.* pp.165-166.

⁴ *Ibid.*, p.166.

⁵ *Ibid.*

Hegel entoure chaque instant historique est aussi « révolutionnaire »⁶ qu'ancienne. Nous rencontrons ce genre d'explication transhistorique chez des peuples traditionnels dont la vie est rythmée par la répétition périodique des archétypes⁷.

Bien que Marx valorise avec la même conviction l'évènement historique pour *lui-même* et en lui-même, il lui dénie toute signification transcendante. Pour lui, l'histoire n'est plus que « l'épiphanie des luttes des classes »⁸.

Encore une fois surgit, dès l'adoption d'une telle thèse, des questions de fond comme : Dans quelle mesure une telle théorie pouvait-elle justifier les tragédies historiques ? Comment pourraient-elles être rachetées, dans le sillon de la dialectique de Hegel et Marx, toutes les souffrances dont regorge l'histoire universelle ?⁹ A ces arguments déstabilisants, le marxisme affiche des contre-arguments riches de logique.

Dans sa perspective, l'histoire n'est point une succession d'évènements arbitraires, loin s'en faut. Dotée d'une structure intrinsèque cohérente, elle tend vers une finalité précise : « l'élimination finale de la terreur de l'histoire »¹⁰, le « salut »¹¹. Ainsi, au bout de la théorie marxiste de l'histoire, nous atteindrons à la béatitude d'un Age d'Or démythifié. Une telle revalorisation purement humaine du mythe primitif est pour Marx, un tampon secret sur les plaies de l'histoire, un passage obligé pour une libération ultime. « *De même que les contemporains d'un âge obscur se consolent de l'accroissement de leurs souffrances en se disant que l'aggravation du mal précipite la délivrance finale, de même le militant marxiste de notre temps, dans le drame provoqué par la pression de l'histoire, déchiffre un mal nécessaire, le prodrome du triomphe prochain qui va mettre fin à jamais à tout mal historique* »¹². La « terreur de l'histoire »¹³ est d'autant plus insupportable que l'évènement historique se suffit à lui-même.

Nous ne comptons pas dans ces lignes recenser les limites théoriques de l'historicisme, pas plus que ses points forts. Pour notre propos, une seule interrogation est laissée en suspens : comment les souffrances de l'histoire sont-elles atténuées dans la perspective

⁶ *Ibid.*

⁷ ELIADE, Mircea. *op. cit.*, p.167.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* pp.167-168.

¹³ *Ibid.*p.168.

historiciste ?¹⁴ L'argument arachnéen selon lequel tout événement historique est valable pour ce qu'il est s'anéantit, sous les yeux incrédules des hérauts de l'historicisme, sous les coups de boutoir de l'histoire. Précisons dans la foulée qu'il est question du problème de l'histoire en tant que telle, du « mal »¹⁵ inhérent non pas à la condition de l'homme, mais plutôt à son comportement vis-à-vis des autres.

Nous voudrions savoir, entre autres, comment peuvent être justifiées et supportées les exsanguinations de certains peuples, autrefois innocents et rayonnants, pour le simple tort, s'il en est un, qu'ils se sont dressés, en pacifistes qu'ils sont, en travers du chemin de tant d'Empires expansionnistes animés par une cupidité dévorante. Comment se justifient encore les souffrances du Sud-est de l'Europe, lequel a abandonné tout projet de société au motif qu'il a croisé le chemin des envahisseurs impatients de se mettre en coupe réglée ? Et pendant les deux guerres mondiales où le monde se mue en un grand cimetière à ciel ouvert, comment les hommes ont-ils pu supporter les ravages et les douleurs cuisantes de l'histoire, depuis les déportations dans les camps de concentration ou d'extermination jusqu'au largage de la bombe nucléaire sur des villes japonaises ?

Si ces tragédies ne filtrent aucune intention transcendante, c'est la preuve qu'elles sont animées par des intérêts économiques, sociaux et politiques. Bien plus, elles sont les conséquences des « libertés »¹⁶ que s'autorisent aveuglements certaines minorités pour imposer leur philosophie morbide sur la scène de l'histoire universelle.

*Le Privilège du Phénix*¹⁷, roman de Mohammed Moulesshoul, semble s'inscrire en faux contre ce jeu aveugle auquel s'adonnent des forces coloniales attirées par l'appât du gain et le clinquant illusoire du panache. Paru en 1989 aux éditions Enal, il forme avec *La fille du Pont*¹⁸ et *El Kahira, cellule de la mort*¹⁹ une trilogie dont la trame est tissée dans les rouets historiques de l'Algérie des premières années de la conquête coloniale dont les tentacules quand ils ne décapitent pas des condamnés à morts pour la libération du pays, écument des terres par l'exaction, l'expropriation et les déportations arbitraires.

Bien qu'il ait pu échapper au couperet de la guillotine, Flen, le protagoniste du roman, est contraint à l'errance après avoir été dépossédé de ses biens. Sans gîte ni couvert, il a l'air de tourner en rond dans un pays sans repères. Acculé à cette situation insoupçonnable, le

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ ELIADE, Mircea. *op. cit.*, p.169.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ MOHAMED, Moulesshoul. *Le privilège du Phénix*. Algérie : Chihab Éditions, 2002.

¹⁸ KHADRA, Yasmina. *La fille du pont*. Algérie : Enal, 1985.

¹⁹ KHADRA, Yasmina. *El Kahira*. Algérie : Chihab Éditions, 2002.

personnage semble se noyer dans ses arguties. Dans sa tête, un ramassis de questions, somme toute légitimes, ne trouve pas preneur. A bout, il jette par-dessus-bord toutes les convictions du passé jusqu'à son nom et son humanité ; sa douleur, longuement refoulée, se mue en rage qu'il déverse même sur ceux qui veulent lui prêter main forte.

Or, dans cette trouée de grisaille, des étoiles de bonheur scintillent tout de même, Flen semble percer le mystère d'une alchimie transformant sa douleur en joie dont le catalyseur est sa nouvelle philosophie du monde ; aux valeurs sociales anciennes, le personnage substitue un ensemble de principes directeurs (la solitude et la misanthropie) dont il fait ses nouveaux écus contre l'adversité. Bien qu'il soit accueilli en étranger et qu'il n'inspire pas de mine là où il échoue, le solitaire, flanqué continuellement de sa mule, ne démord point de sa nouvelle idéologie.

Tel un Zarathoustra²⁰, il s'adonne à une expérience fracassante dont l'objectif est d'atteindre à la béatitude d'antan. Or, pour réaliser ce dessein, le personnage semble hypothéquer son « moi »²¹, tenu pour responsable de sa souffrance, pour se livrer par suite à l'effet saisissant des foyers autonomes²², affranchis de l'autorité du centre de la conscience. Ce sacrifice pénible semble donner au protagoniste le sentiment de se soustraire à sa finitude, à l'image honteuse qu'il se fait de lui-même et aux boulets de la responsabilité sociale.

Ainsi, tout porte à croire que Flen vit une expérience dionysiaque²³ dont la visée est de renouer avec l'unité primordiale²⁴, garante d'une nouvelle création et d'un changement de statut ontologique²⁵.

²⁰ Zarathoustra est le nom avestique de Zoroastre, prophète religieux qui fonda le zoroastrisme, l'ancienne religion perse. Descendant d'une famille des chevaliers (les Spitama), il est vite adoubé et armé chevalier. Sa prime jeunesse était marquée par des révélations d'Ahura Mazda (le Seigneur Sage). En prêtre qu'il était, il arrive à imposer sa religion prêchée après des années de discordes avec les prêtres de son temps. Habitant dans une zone montagneuse consacrée à l'élevage de bovins, respectés de par leur caractère sacré ; il aspire, par la religion qu'il véhicule, à réunir les gardiens de bétail face aux maraudeurs nomades et aux adeptes de certains cultes sacrificiels. Zoroastre bat en brèche les rites orgiaques ponctuant les sacrifices traditionnels consacrés aux dieux par les Perses mais perpétue le culte du feu. Ses doctrines ont été adoptées par de grands philosophes tels que Platon, Aristote et d'autres penseurs grecs. Enfin, son système de pensée exerce une grande influence sur l'évolution de la démonologie, de l'angélologie et de l'eschatologie judéo-chrétiennes.

²¹ En psychanalyse, terme désignant l'élément central de la structure de la personnalité qui est chargé du rapport à la réalité et qui est influencé par les facteurs sociaux ; en philosophie, terme désignant le soi conscient et pensant, le « je »

²² Instance psychique (inconscient) constituée des représentations et des désirs inaccessibles à la conscience.

²³ Voie provoquant la dissolution des individus en les introduisant dans des expériences qui effacent les frontières du moi et les mettent en plein dans une énergie latente, universelle et primordiale

²⁴ Processus durant lequel l'inconscient éclate en plusieurs unités antinomiques dotées d'une autonomie.

Bien que cette voie apporte temporairement un apaisement psychologique, elle ne doit en aucun cas devenir un mode de vie pérenne. Carl. Gustav Jung nous met en garde contre une identification unilatérale à cette figure mythique : l'aspect lumineux de cette expérience porteuse d'un sentiment de délivrance se mue vite en un aspect sombre générant horreurs et discordes. « *L'aspect sombre du numineux, dans son aspect Wotan-Dionysos, peut briser et renverser le mythe de la loi et de l'ordre instauré par le moi, quand ce dernier ne reconnaît pas l'existence psychique de Wotan et ne peut en faire l'expérience que dans la projection, comme cela se produit entre les cousins Penthée et Dionysos* »²⁶.

Remarquant un tel dérapage, Llaz, un nain gibbeux et artificieux colle aux basques de Flen comme pour l'éveiller à lui-même et l'aider à recouvrer son intégrité psychique, en charpie du fait d'une éclipse du « moi » pensant. Malgré l'entêtement du misanthrope, la persévérance du gnome finit par payer, il parvient grâce à sa puissance de persuasion à conduire Flen sur les sentiers, nous le pensons, de la réconciliation apollinienne.

Cette voie caractérisée par la restauration de l'individualité brisée par l'autodestruction dionysiaque est génératrice d'un nouveau centre de la psyché, le « Soi »²⁷, capable d'inclure toutes les facettes, conscientes et inconscientes de la psyché. Une sorte de structure englobante synthétisant les éléments contradictoires de la vie et participant d'une forme sublime de transcendance. En prononçant son nom « Adel Abd Es-Salem », le personnage reconnaît l'autorité d'une fonction religieuse porteuse d'équilibre et de paix intérieure.

Ce recouvrement bénéfique réintègre Flen dans sa socialité et l'aide à assumer ses responsabilités. Grâce à son compagnon, qui s'éteint dignement au haut d'un tertre, Flen va affronter son destin, il descend affronter le Caïd et récupérer le collier de sa mère, la reine Rokaya, reine de toutes les plaines de l'Abadallah, jusque par-delà Jorf Torba.

Avec la publication d'À *Quoi rêvent les Loups*²⁸ en 1999 et *l'Olympe des Infortunes*²⁹ en 2010, nous avons décelé des recoupements entre ces deux romans et *le Privilège du Phénix* : de Flen à Walid et Ach, les protagonistes respectifs des deux œuvres incluses à notre corpus d'analyse, la même quête d'exutoire aux contraintes sociales se poursuit, le même vertige dionysiaque semble se ressentir. Après avoir subi un revers de fortune auquel il n'était

²⁵ Conscience humaine qui nous permet de donner une structure au monde qui nous entoure, de créer un ordre du monde.

²⁶ GIACCARDI, Giorgio. « Les voies d'accès au numineux : l'apollinien et le dionysiaque ». *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 2008, no 3, pp. 77-93.

²⁷ Centre de l'intégralité du moi et de l'inconscient : synthèse des deux éléments.

²⁸ KHADRA, Yasmina. *A quoi rêvent les loups*. Paris : Julliard, 2012.

²⁹ KHADRA, Yasmina. *L'Olympe des infortunes*. Constantine : Média-Plus, 2010.

aucunement préparé, Walid et Ach, à l'image de Flen, balaient du revers de la main leur passé respectif, bourré de honte et de bouleversements sociaux, et devenu insupportable.

Bien que les compétences le prédestinent à une carrière d'acteur, le destin en a décidé autrement de la vie de Walid, après avoir passé sous silence un crime commis par le fils d'une famille influente d'Alger, le personnage est pris dans un tourbillon de remords qui finit par le catapulte sur les chemins du radicalisme islamique.

Au sein de cette confrérie, Walid va commettre les plus abominables des massacres. Tel des bacchantes³⁰, suivantes de Dionysos qui dans leur frénésie et l'état échevelé dans lequel elles sont immergées traquent et lacèrent vifs des animaux pour les dévorer ; le personnage, dilué dans un groupe de terroristes, s'excite si ardemment qu'il en arrive à égorger des êtres aussi désarmés qu'innocents. Aucune marche-arrière n'est envisageable, aucune rédemption ne point à l'horizon.

Le même sort tragique semble poursuivre Ach, le protagoniste de *l'Olympe des Infortunes*, pris en flagrant délit d'adultère par sa femme, il s'exile dans une décharge publique comme pour s'y réinventer et s'y découvrir une raison existentielle, le personnage passe le clair de son temps à enseigner sa philosophie des Horr qui suppose une coupure définitive des amarres d'attachement à la société et partant, un mode de vie sans lois ni valeurs oppressantes. Nous voilà envahi par des réminiscences helléniques où le Mythe de Dionysos assurait une fonction cathartique éphémère.

Contrairement au rituel dionysiaque, limité dans le temps et honoré dans des lieux incultes loin de la ville, l'identification d'Ach à cette figure mythique ne connaît aucun cadrage. Les conséquences d'un tel style de vie ne peuvent être que fâcheuses.

Au-delà de cette référence mythique, Carl Gustave Jung y voit un phénomène psychique très particulier, dans sa perspective, le dionysisme³¹ est un archétype, force psychique inconsciente dotée d'une énergie dont l'effet doit être encadré par le centre de la conscience. Dans les cas extrêmes (chocs individuel, bouleversements sociaux, etc.) générant l'effondrement du « moi », l'individu est soufflé par un sentiment de grandeur qui semble le dépasser, il se sent un dieu ou un surhomme³² investi d'une force illusoire.

³⁰ Fidèles et domestiques de *Bakkhos* (Dionysos). Elles tentent, par l'extase, de transcender leur condition de mortelle. Elles symbolisent l'altérité liée à la ferveur créatrice.

³¹ Selon Nietzsche, conception débridée et multiple de la vie.

³² Le surhomme est une réplique au nihilisme, c'est-à-dire à la mort de Dieu. Bref à la fin de la croyance en Dieu. À travers cette notion, et partant, la généalogie, Nietzsche a entrepris systématiquement la déconstruction

Ce phénomène n'a rien d'étonnant pour le psychanalyste, il consacre l'identification de l'individu avec l'ombre, dépositaire des refoulés. Pour remédier à cette inflation³³, inutile de faire l'impasse sur cet aspect sombre de la psyché, une introspection sereine ne peut être que bénéfique. Jung appelle ce processus « l'individuation »³⁴, elle est sanctionnée par l'émergence d'un point culminant d'équilibre « le soi », fonction religieuse naturelle, « santé psychique et équilibre dépendant de sa juste expression tout autant que celle des instincts »³⁵.

Contrairement à Flen qui, grâce à Llaz dépasse ses conflits et trouve son nouveau centre de gravité, Walid et Ach se désintègrent dans une identification dionysiaque unilatérale.

Malgré ce constat tragique, le romancier comme pour suggérer une ultime planche de salut, dote les deux romans d'une même expression extradiétique -l'épigramme³⁶- offrant selon nous, « une issue reconfortante »³⁷ pour toute personne broyée par une expérience dionysiaque intense. Nous pensons que cette inscription, poème signé par Ommar El-Khayyam³⁸, dégage une philosophie de vie « le soufisme »³⁹ invitant les individus à se résigner aux malheurs du sort loin des sentiers de la déchéance et des violences commises au nom de je ne sais quel extrémisme aveuglant.

La dyade (expérience dionysiaque, expérience apollinienne⁴⁰) qui traverse *Le Privilège du Phénix* semble être réinvestie, toutes proportions gardées, dans *A quoi rêvent les loups* et

des valeurs de la métaphysique occidentale. Ces valeurs idéalistes et chrétiennes dévalorisant la vie ici-bas ont eu des répercussions au plan anthropologique : la naissance des « derniers hommes ». Le surhomme est celui qui doit redonner sens à l'histoire en faisant valoir son autonomie à part entière et sa volonté de puissance, autant dire de création, dans l'*immanence* la plus complète.

³³ Possession par les archétypes, démontrant que la personne possédée a été en quelque sorte transie par quelque chose qui la dépasse, quelque chose de collectif et non de personnel.

³⁴ Processus de formation de l'individu

³⁵ FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung*. Paris : Éditions Imago, 2010.p75.

³⁶ Courte citation inscrite en tête d'un livre ou d'un chapitre pour en indiquer l'objet ou l'esprit.

³⁷ GIACCARDI, Giorgio. *op. cit.*, p.16.

³⁸ Astronome de la cour du sultan seldjoukide Jalal al-Din Malik Chah, il contribue, avec d'autres scientifiques, à la réforme du calendrier persan, qui se conclut par l'adoption d'une nouvelle ère, l'ère de Seljuk ou jalaléenne. El-Khayam fut aussi un disciple du médecin et philosophe Avicenne. Ses travaux sur l'algèbre et la géométrie le hissent au rang des mathématiciens les plus illustres de son temps. En Occident, il fut surtout connu pour son œuvre poétique, notamment ses *Robayat* : quelque mille de ces quatrains épigrammatiques lui sont attribués. Khayam leur donna une tonalité satirique, pessimiste et épicurienne, tout en conservant un style lyrique. Le poète et traducteur anglais Edward Fitzgerald fut le premier à introduire à l'Occident l'œuvre poétique de Khayam, grâce à la traduction qu'il fit, en 1859, d'une centaine de ces quatrains.

³⁹ Terme générique qui englobe l'ensemble des traditions mystiques du monde musulman depuis le XI^e siècle

⁴⁰ Voie tendant à la réduction de la multiplicité causée par l'expérience dionysiaque. Son but est la recherche d'une forme transcendante de pureté ; elle s'évertue à favoriser l'émergence d'une structure ordonnée et englobante, où aucune faille n'est ressentie sous peine de nuire à la totalité et l'autosuffisance du moment.

l'Olympe des Infortunes. Tous ces constats ont aiguillé notre curiosité et nous ont poussé à poser les questionnements suivants :

Le Privilège du Phénix serait-t-il un canevas structurel sur lequel s'inventent A quoi rêvent les loups et l'Olympe des Infortunes ? Avons-nous affaire à une structure archétypique en écho (Dionysos, Apollon) qui articule, à des degrés divers, les trois romans ? Quel est le mécanisme qui préside à l'introduction de cette structure binaire ? Quelle en est la finalité ?

La lecture de bout en bout des trois romans ne nous mettra en aucun cas en contact avec Dionysos ou Apollon, le rapprochement entre les protagonistes des trois romans et ces figures mythiques est assuré par une méthode d'analyse littéraire très prisée : la mythocritique⁴¹. Cette piste d'investigation nous renseignera à la fois, nous le pensons, sur les modalités de réinvestissement et le degré des transformations des deux dieux de l'Olympe. La finalité d'un tel remodelage ne peut être éclairée à notre sens sans une mythanalyse⁴² plus concluante. Une sorte de numinosité à laquelle se prête l'écriture.

Nous supposons dans le cadre de ce travail que l'expérience dionysiaque que vivent les protagonistes de notre corpus est un observatoire du dépouillement du « moi », survenu dans les moments de crises et de bouleversements. Bien qu'une certaine régression primordiale soit une nécessité de la vie, elle ne doit aucunement constituer un style de vie à part entière. D'où le renflouage du centre de la conscience après une période de submersion dionysiaque par l'archétype apollinien ou du « Soi ».

En effet, les théories de l'imaginaire⁴³ sous-entendent notre étude et la supporte. Avouons-nous que ce choix n'est pas sans difficulté : le domaine de l'imaginaire est toujours en friches et les ouvrages didactiques présentant les avancées de ce champ épistémologique et méthodologique se comptent sur les doigts. C'est pourquoi la découverte de cette problématique de l'imaginaire et le souci de l'intégrer dans notre recherche constituent pour nous un défi scientifique qu'il faut lancer avec humilité. Car dans ce domaine, précise, Joël Thomas, « tout est à écrire ».

⁴¹Méthode d'analyse utilisée par les littéraires et axée sur la dimension synchronique du texte étudié.

⁴²Méthode d'analyse prolongeant la mythocritique et se fondant sur le trajet anthropologique. Elle couvre un champ plus large, celui des contextes sociaux, des institutions, des monuments, etc.

⁴³ En psychanalyse, processus mental traduisant un ensemble de représentations inconscientes qui se substituent à la réalité.

C'est ce qui justifie pour nous le choix du corpus qui obéit à notre sens à trois critères essentiels : la pertinence (l'œuvre est en parfaite adéquation avec l'optique choisie), la cohérence (le corpus pourrait être élargi sans invalider la recherche), et la consistance (la taille de notre corpus est garante de la faisabilité de l'étude). Ainsi, pour mener à bon port les objectifs de notre travail de recherche, nous l'avons articulé autour de six parties :

Dans la première partie, nous avons essayé de dissiper un tantinet ce halo confusionnel qui auréole le domaine de l' « imaginaire », nous avons commencé, dans un premier temps, par résumer grossièrement ce dégradé de violence qu'a subi le mot « imaginaire » avant qu'il ne gagne ses galons de « notion heuristique fondamentale »⁴⁴.

Nous avons fait, dans un deuxième temps, un bout de chemin avec Carl-Gustav Jung (1875-1961) pour prendre acte de son réquisitoire dressé contre la théorie de la volonté de puissance⁴⁵ et, partant, ses pionniers : Friedrich Wilhelm Nietzsche⁴⁶ et Alfred Adler⁴⁷. Aussi avons-nous porté dans le cadre de cette partie sur deux pratiques transtextuelles qui révèlent, à notre sens, tant d'inscriptions secrètes : la métatextualité et l'hypertextualité. Deux notions qui méritent ainsi développement.

Finalement, nous nous sommes basé sur les travaux de Gilbert Durant pour débrouiller cette similitude existant entre Flen, le protagoniste du roman, et Apollon, le dieu olympien. Nous avons procédé, tout d'abord, comme le stipule sa méthode d'analyse, au repérage de cette série d'épithètes, de verbes et d'attributs à travers laquelle transparaît la présence mythique d'Apollon. Ensuite, nous nous sommes attardé sur cette numinosité transcendante⁴⁸ qui offre une strate sémantique plus significative.

⁴⁴ GUIDÈRE, Mathieu. *Guide du jeune chercheur en lettres, langues, sciences humaines et sociales, maîtrise, DEA, master, doctorat*. Ellipses, 2004.p.33.

⁴⁵ Selon Deleuze, élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force.

⁴⁶ (1844-1900), philosophe allemand, qui formule une critique radicale de la pensée occidentale et de la morale chrétienne.

⁴⁷ (1870-1937), psychologue et psychiatre autrichien. Né à Vienne, au terme de ses études universitaires Adler s'associa à Sigmund Freud, le fondateur de la psychanalyse. En 1911, Adler quitta l'école psychanalytique orthodoxe pour fonder une école de psychanalyse néofreudienne. À partir de 1926, il fut professeur invité à l'université Columbia et, en 1935, il émigra avec sa famille aux États-Unis.

⁴⁸ Appréhension irrationnelle du sacré comportant deux aspects : fascination ou attraction et crainte révérencielle. Par extension, Niveaux de significations lexicaux et culturels dépassant le sens univoque du texte

Aussi, pour baliser le champ sémantique de la notion de « fonction religieuse »⁴⁹, nous nous sommes basé sur les travaux de Carl Gustave Jung condensés savamment dans son livre intitulé *Psychologie et Religion*.

Dans la deuxième partie, intitulée : l'éclipse du « moi » dans la création littéraire, nous avons convoqué les travaux de Max Bilen⁵⁰, lesquels révèlent à notre sens ces recoupements existant entre la création mythique et celle littéraire. Ensuite, nous avons suivi le cheminement de Flen, le protagoniste de notre corpus d'analyse, garant à notre sens de métamorphose de statut. Nous avons supposé que le personnage romanesque adopte un comportement mythique gage d'une nouvelle création et équivaut selon Mircea Eliade « à un passage d'un mode d'être à un autre et opèrent une véritable mutation ontologique »⁵¹.

Pour mettre en lumière cette identité qui existe entre Flen, le protagoniste du roman, et la figure mythique de Dionysos, nous avons eu recours à l'une des méthodes d'analyse des textes et des mythes littéraires : la mythocritique. Par delà les goulets d'étranglement de l'interprétation des textes, la mythocritique emprunte des pistes sémantiques plus concluantes. Elle est prolongée d'une mythanalyse.

Pour élucider le processus de la volonté de puissance qui s'active chez Flen, le protagoniste du roman, nous nous sommes attelé aux travaux de Gilles Deleuze⁵², à propos selon nous dans l'opération d'élucidation des étapes de l'affirmation nietzschéenne⁵³.

⁴⁹ Selon Jung, attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteurs dynamiques, jugés par l'homme comme étant des puissances.

⁵⁰ Né Boton Max le 16 octobre 1916 à Thessalonique (Grèce) et mort en 1995, est un journaliste, écrivain, poète et professeur de littérature française. Dans le sillage de Maurice Blanchot et d'Edmond Jabès, il apporte une importante contribution à la réflexion sur l'écriture. La « chose » littéraire est présentée comme une « traversée » initiatique qui va de l'acte d'écrire à la lecture. En s'installant écrivain, l'individu vit d'abord une expérience existentielle ; il devient terrain d'une métamorphose entraînant son lecteur au cœur d'une intemporalité qui les unit, ensemble, dans une même liberté. C'est à ce point-limite, démiurgie de la rencontre avec un absolu, que confluent nos mythes et nos fatalités. Alors s'effectue le travail du vide, de la béance, et de la mort, alchimie d'une renaissance à soi-même, transmuté par « l'Œuvre ». Et c'est là tout le sujet de l'écriture. Max Bilen conduit cette réflexion sur la fonction même de l'acte d'écrire au XXe siècle à travers un dialogue constant avec les œuvres de quelques grands auteurs comme Rilke, Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Proust, Artaud... Un essai clair, sobre, documenté, qui résonne aussi comme une déclaration d'amour à la création en général, une méditation sur l'Art pris comme l'unique moyen d'atteindre au Sacré (Quatrième de couverture de son livre : *Le sujet de l'écriture*).

⁵¹ ELIADE, Mircea. *op. cit.*, p.51.

⁵² Philosophe et l'auteur d'une œuvre considérable, dont, aux Presses universitaires de France, *Empirisme et subjectivité* (1953), *Différence et répétition* (1968), *Proust et les signes* (1964).

⁵³ Selon Deleuze, seule qualité de la volonté de puissance, l'action, comme seule qualité de la force, le devenir-actif, comme identité créatrice de la puissance et du vouloir.

La troisième partie nous plonge dans la psychologie de Carl Gustave Jung, laquelle va nous renseigner sur les secrets de la psyché⁵⁴ et ses effets obscurs qui s'emparent des individus inattentifs à ses appels codés. Notre but est d'expliquer non seulement la désintégration constatée chez les protagonistes de notre corpus, mais aussi de suggérer une voie interne, le processus d'individuation, à même de transcender les conflits et de générer un sentiment de paix intérieure.

La quatrième partie se veut une analyse du roman, *À quoi rêvent les loups*. Tout au long de ce chapitre, nous essayons d'appréhender ce mécanisme obscur responsable de la radicalisation de Walid, le protagoniste du roman. À travers une étude de certains éléments paratextuels, le titre et l'épigraphe, nous pensons pouvoir en percer le mystère.

La cinquième partie mettra la lumière sur *l'Olympe des Infortunes*, au cours de cette analyse, nous essayons de cerner les différentes consciences, mythique, intellectuelle et existentielle, que le roman semble exposer avec une rare subtilité. Pour souligner ces trois ontologies, nous recourons dans le cadre de cette partie aux travaux de Georges Gusdorf⁵⁵, Mircea Eliade et Carl Gustave Jung. Notre objectif est de s'expliquer la déchéance dans laquelle fermentent les personnages du roman et lui trouver un dépassement propice.

La dernière partie mettra en valeur cette structure extradiégétique, l'épigraphe, qui traverse à des positions différentes *A quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortunes* et semble faire écho à la fonction religieuse que suggère *Le Privilège du Phénix*. Des uns à l'autre, une idéologie rédemptrice se profile peu à peu derrière un dionysisme extrême à l'ordre du jour.

⁵⁴ Postulat nécessaire définissant le sujet de la psychologie et, en tant que tel, comprenant le conscient et l'inconscient.

⁵⁵ Né le 10 avril 1912 à Caudéran et mort le 17 octobre 2000, est un philosophe et épistémologue français. Il est notamment l'auteur de classiques comme *La Découverte de soi* ou *Mythe et métaphysique*, ainsi que d'une monumentale histoire de la pensée, *Les Sciences humaines et la pensée*.

***LE PRIVILÈGE DU PHÉNIX : UN
RÉQUISITOIRE DRESSÉ CONTRE LA
THÉORIE DE LA VOLONTÉ DE
PUISSANCE***

1 Le regain de l'imaginaire

La déferlante iconoclaste s'est abattue si violemment sur la vocation imaginative qu'elle l'a ravalée, des siècles durant, au niveau des oubliettes abyssales de l'histoire. Or, loin d'être réduite au silence, à toute épreuve, ladite vocation opérait une riposte graduée pour sortir de son purgatoire. Nous retraçons grossièrement, dans ce qui suit, ce parcours d'avilissement qu'a dû accomplir le mot « imaginaire » avant qu'il ne gagne ses titres de « notion heuristique fondamentale ».

Le terme « imaginaire » a recouvert dans le courant de son « évolution historico-conceptuelle »⁵⁶ des acceptions très diverses. Une telle polysémie, loin d'être un balisage sémantique, a auréolé le mot « imaginaire » d'un halo confusionnel que les auteurs, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, ont essayé de dissiper. Nous assistons, de facto, à un cortège de définitions que les auteurs utilisent indistinctement pour qualifier le même mot.

Si pour les uns le mot s'opposait diamétralement au réel, nous ne nous étonnons guère de trouver le même mot confiné dans le sens de « chimérique ». Un tel état de fait résulte du dépérissement de l'imaginaire dans un contexte socioculturel où le positivisme prenait jusque-là le dessus. Nous en voulons pour preuve des auteurs tels que Pascal⁵⁷, Voltaire⁵⁸, Rousseau⁵⁹ qui, au lieu de révolutionner le rapport de force entre la raison et l'imaginaire, ont relégué ce dernier dans le fief de l'irréel et, partant, l'ont jeté au rebut.

Dans l'antichambre de sa redécouverte, le mot « imaginaire » couvrait aussi le sens d'« imagination » et de fantaisie : la notion est d'autant plus vidée de son acception originelle qu'elle nourrit des images conceptuelles fantastiques aux antipodes de la réalité.

Le vingtième siècle, par contre, a vu l'émergence de théories qui s'inscrivent en faux contre un rationalisme sur le déclin. Peu à peu, la raison est d'autant moins éclatante qu'elle attise les conciliabules d'alcôve d'un siècle de barbarie.

⁵⁶ GILBERT, DURAND. *L'imagination symbolique*. Paris, *Quadrige*, 1964.p.7.

⁵⁷ (1623-1662), mathématicien, physicien, théologien, mystique, philosophe, moraliste et polémiste français du XVII^e siècle. L'étendue des domaines d'intérêt et du génie de Pascal est impressionnante : inventeur de la machine à calculer, concepteur des premiers transports en commun en France, artisan de l'assèchement des marais poitevins, polémiste brillant contre les jésuites dans *les Provinciales*, apologiste de la foi chrétienne avec les fragments rassemblés sous le titre de *Pensées*, il fut également l'un des plus brillants prosateurs de la langue française et l'une des plus grandes figures du XVII^e siècle français.

⁵⁸ (1694-1778), homme de lettres et philosophe français, auteur d'essais et de contes philosophiques qui témoignent de son souci de vérité, de justice et de tolérance.

⁵⁹ (1712-1778), écrivain et philosophe genevois de langue française, auteur des *Confessions*, l'une des principales figures du siècle des Lumières.

Ainsi, parallèlement au progrès des théories de la complexité, qui ne voyaient plus la notion d'imaginaire à travers le prisme des préjugés aristotéliens ; débarrassé des scories du passé, l'imaginaire progresse à marche forcée vers sa nouvelle acception : non plus le mot situé à mille lieues du réel mais « *un système, un dynamisme organisateur des images, qui leur confère une profondeur en les reliant entre elles* »⁶⁰. Au réseau arachnéen d'autrefois fait de bric et de broc succède un réseau plus compact où le sens sourd grâce à l'interaction des images.

C'est cette nouvelle acception qui dépoussière la notion d'imaginaire et, partant, la hisse au pinacle. Toutefois, ce regain de vitalité se voit, par endroit, exténuer par le battage médiatique qui enfle à blanc le mot imaginaire et le pousse à déborder sa définition limpide. Sous le couvert de la modernisation, le mot regarde désormais dans le vague ; pioche des domaines improbables tels que l'épistémologie, la sociologie, l'interculturalité, etc.

Entre ces deux berges, l'une réductrice et l'autre trop excessive, les auteurs ont voulu canaliser le cours de l'imaginaire pour qu'il se jette dans une « praxis »⁶¹. Ainsi, l'imaginaire se découvre une efficacité souveraine qui va nous permettre, grâce à une reconstruction active, d'appréhender le cosmos et, partant, être en communion avec lui.

Force est de s'attarder sur ce pouvoir des images qui donne la possibilité à tout un chacun d'être en prise avec le monde environnant ; de sonder les profondeurs de sa psyché et d'en assimiler les mécanismes de fondations de sens.

Sous le rapport de l'efficacité, mythes et symboles, manifestations légitimes de l'imaginaire, tiennent le haut du pavé. De part leur organisation, ils raffinent les données brutes de la mémoire et de la perception afin de leur conférer une autonomie fécondatrice qui, loin d'engendrer des épigones, se veut une véritable création.

De ce fait, l'imaginaire, sous l'apparence d'un monde des images autonomes, peut mener de front des rôles différents : il peut présider à notre accession à un monde virtuel, mais excessivement réel ; il peut être ludique et nous introduire sensoriellement dans l'univers des jeux et des parcs d'attraction ; il peut représenter d'horribles scènes de gore : le reconditionnement du libre arbitre des prisonniers de maintes guerres a laissé chez les survivants des stigmates aussi dévastateurs que la mort elle-même. Mais il peut aussi nous

⁶⁰ THOMAS, Joël. *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses Marketing, 1998.p.15.

⁶¹ *Ibid.*,p.16.

conduire dans le monde de la religion qui cultive non seulement la communication entre les individus mais aussi leur union intuitive avec le divin.

C'est contre cet imaginaire protéiforme qu'il faut se garder : tapies dans l'ombre, les images tentaculaires rodent autour de l'individu et de la collectivité pour les attaquer, une fois la garde baissée, au défaut de la cuirasse. Nous en voulons pour exemple cette hystérie collective qui allait de pair avec des idéologies en devenir aux XXe siècles tels que le communisme et le fascisme. Ces idéologies portent sur des systèmes imaginaires auxquels il faut s'initier. Encore faut-il qu'on s'en habitue aux arcanes. Cela est possible grâce aux formes les plus nobles de la créativité de notre civilisation qui se situent, selon Roger Caillois, dans la philosophie, l'art, la science, la religion.

C'est là où, conclut Joël Thomas, « *nous irons les chercher, pour nous comprendre en les comprenant-au sens étymologique de "prendre avec soi"-, dans leur ambigüité redoutable qui se situe- comme leur superstructure, les mythe- par delà les dualismes réducteurs* »⁶².

2 Le fief de la volonté de puissance

Nous allons, dans ce qui suit, faire un bout de chemin avec Carl-Gustav Yung (1875-1961) pour prendre acte de son analyse critique de la théorie de la volonté de puissance et, par suite, ses hérauts : Friedrich Wilhelm Nietzsche et Alfred Adler.

Bien qu'il ne se soit pas intéressé, à vrai dire, à ordonner ce bric-à-brac conceptuel nécessaire pour répondre à la problématique de l'imaginaire, le penchant de Yung pour les notions d'image et de symbole ne s'est jamais démenti. Son œuvre reste un tremplin pour toute recherche en imaginaire.

Yung, dans son travail d'analyse, a fait litière de toutes les définitions solipsistes de la psyché : constatant que le moi évolue sur un sol instable risquant de se dérober, à chaque instant, sous lui, il se propose d'explorer ce monde souterrain dans le dessein d'en déterminer le nouveau centre de gravité. Ainsi, il met à l'honneur la notion de Soi qui s'autoproclame nouveau centre de la psyché.

Le chemin qui mène à ce centre détermine ce que Yung appelle le processus d'individuation, c'est un véritable travail d'élaboration d'une nouvelle personnalité qui

⁶² *Ibid.*, p.17.

excède les limites d'un moi insulaire flottant sur un océan (l'inconscient⁶³) dont il faut prendre conscience sous peine d'inondation névrotique ou psychotique.

L'un des éléments qui risque d'envahir le moi et déstabiliser son mécanisme est « l'ombre », c'est « *cette couche mouvante de l'âme où s'agitent les démons qui nous possèdent tant que nous n'avons pas compris que ce sont nos forces vives.* »⁶⁴, le fait en soi, fait savoir Yung, est terrifiant, que l'homme recèle une face d'ombre, d'ombre psychologique, qui peut catalyser, le cas échéant, des énergies machiavéliques déversant leurs chaudrons de sang sur toute l'humanité. L'homme policé, sous l'apparence de son individualité, est en général inconscient de ces forces qui fermentent en lui, c'est lorsqu'il fait corps avec d'autres individus que cet homme pacifique voit rogner sa lucidité et, peu à peu, il ne peut que résister, avec l'énergie du désespoir à la dissolution de sa personnalité.

L'homme moderne aura tort de ravalier in petto ce pressentiment de mauvais augure, une prise de conscience serait plutôt judicieuse pour quiconque voulant intégrer à bon escient ce côté d'ombre dans l'ensemble de sa psyché. Une intégration qui n'en est pas moins ardue puisque reconnaître l'existence de ce monde obscur revient à admettre « l'instinct » et à admettre aussi ses forces animales subséquentes. Or, c'est contre cette nature animale, nous éclaire Yung, que la morale ascétique du christianisme veut mettre en garde l'homme sous peine de perturber son équilibre.

Nous reviendrons, par le menu, sur la fonction religieuse et son rôle dans l'économie de la psyché. Pour le moment, nous nous bornons à la vie de Nietzsche et son alliance avec l'instinct.

Yung se demande, à bon droit, comment s'est passée la vie de celui qui s'est sacrifié avec un rare dévouement à l'idée du surhomme, c'est-à-dire « *à l'idée de l'homme qui, obéissant à son impulsion, va jusqu'à se dépasser lui-même* »⁶⁵. La réponse à cette question est malheureusement des plus tragiques puisque, voulant vivre par-delà l'instinct, Nietzsche s'est astreint à une diète thérapeutique à base de soporifiques le tenant, en continu, en lévitation héroïque jusqu'à ce que son cerveau, croulant sous une tension intenable, l'ait contraint à une dépression nerveuse dont il ne se rétablit guère.

⁶³ Instance psychique constituée des représentations et des désirs inaccessibles à la conscience.

⁶⁴JUNG, Carl Gustav et CAHEN, Roland. *Psychologie de l'inconscient*. Albin Michel, 1996.p.64.

⁶⁵ *Ibid.*

En voulant vivre un héroïsme sans précédent, Nietzsche s'est surpris à vivre « une négation de la vie »⁶⁶ : les hommes pour lesquels il faisait autrefois le panégyrique, le révulsent, leur platitude le dégoûte. C'est pour cela que Yung n'a que faire de cette doctrine qu'il faut, selon lui, clouer au pilori de par son tissu de contradictions : le « surhomme » veut aussi goûter aux charmes de la vie, il veut couler des jours heureux en famille, roucouler des airs sous le balcon de sa bien-aimée, il croit même à l'émulation intellectuelle et prétend à la distinction sociale.

Mais où Nietzsche puise-t-il, se demande légitimement Yung, son énergie de vivre si son « dynamisme »⁶⁷ n'émane pas de l'instinct ? Comment est-il possible, se demande plus loin, que ces pulsions instinctives aient catapulté Nietzsche au fond d'une solitude qu'attise son dégoût pour le « troupeau humain »⁶⁸ ? Car, en général, pense Yung, l'homme est investi d'un instinct grégaire le poussant à se regrouper, à s'accoupler, à enfanter, à savourer les délices de la vie et à désaltérer la soif de tous ses sens. Or, tempère-t-il, cette énumération ne représente qu'un des « versants possibles » de l'instinct. Puisque « à côté de l'instinct de conservation de l'espèce existe aussi l'instinct de conservation de soi-même »⁶⁹. C'est de cet instinct que semble parler Nietzsche, autant dire de la « volonté de puissance ».

De tous les éléments à charge retenus contre Nietzsche, Yung en a insisté sur deux : l'unilatéralité névrotique et le mépris du christianisme : ressentant irréfutablement au plus profond de lui-même « la négation de la nature animale »⁷⁰ que proclame le christianisme, Nietzsche se met en quête d'un autre idéal articulé par-delà le bien et le mal. Une telle aventure n'en comporte pas moins des risques car « *quiconque soumet l'attitude fondamentale du christianisme à une critique sérieuse se dépouille par là même de la protection séculaire que celui-ci ménagerait. Il se livre inéluctablement à l'âme animale de l'homme* »⁷¹. C'est donc « *le moment de l'ivresse dionysiaque, la révélation bouleversante de la "bête blonde" qui s'empare du naïf, ignorant de l'aventure où il s'est engagé, et qui le remplit d'un vertige inconnu* »⁷².

⁶⁶ *Ibid.*, p.66.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p.67.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

Sous ces effluves capiteux, l'initié entre en transe et prend ainsi les allures d'un héros ou d'une espèce de demi-dieu doublé d'un mégalomane. Il se sent, aux dires de Yung, « à six mille pieds par-delà le bien et le mal ».

Il incombe aux psychologues de faire une juste anamnèse pour s'expliquer cet état de dérive qui, selon Yung, n'est autre que l'identification avec l'ombre, une identification qui survient dans les moments de télescopage du conscient et de l'inconscient. La seule planche de salut, conclut-il, ne peut sourdre que d'une « autocritique réfléchie ».

Dans *Le Privilège du Phénix* de Mohammed Moulessshoul, l'écrivain semble accumuler les mêmes accusations contre « Flen », le protagoniste du roman. Un réquisitoire qui nous rapproche, d'emblée, de celui dressé par Gustav Yung contre Friedrich Nietzsche.

Y aurait-il vraiment un lien entre la philosophie de Nietzsche et celle adoptée par Flen ? Quel est le procédé qui préside à la révélation de ce lien implicite ? Quel est enfin le rôle du lecteur dans cette opération d'identification ?

3 Rapports textuels

3.1. Intertextualité, transtextualité

Si nous constatons de visu le fonctionnement des liens entre le texte de Mohammed Moulessshoul et le discours de Friedrich Nietzsche, nous nous rendons compte que ce rapport représente un modèle d'intertextualité par excellence. Cette notion comprend, selon Antoine Pamela Genova, « les liens, les échanges possibles qui s'établissent entre au moins deux discours »⁷³. Dans *Sémiotiké*, Julia Kristeva offre cette définition type de l'intertextualité :

Le signifié poétique renvoie à des signifiés discursifs autres, de sorte que dans l'énoncé poétique plusieurs autres discours sont lisibles. Il se crée, ainsi, autour du signifié poétique, un espace textuel multiple dont les éléments sont susceptibles d'être appliqués dans le texte poétique concret. Nous appelons cet espace *intertextuel*. Pris dans l'intertextualité, l'énoncé poétique est un sous-ensemble d'un ensemble plus grand qui est l'espace des textes appliqués dans notre ensemble.⁷⁴

L'intertextualité, précise Antoine Pamela Genova, « souligne la nature plurivoque et illimitée de l'écriture dans laquelle le lecteur peut retrouver des voix et des contextes variés, dérivant d'autres discours »⁷⁵.

⁷³ GENOVA, Pamela Antonia. *André Gide dans le labyrinthe de la mythotextualité*. Purdue University Press, 1995.p.12.

⁷⁴ KRISTEVA, Julia. *Sémiotiké, Recherches pour une sémanalyse*. Paris : édition du Seuil. 1969.p.31.

⁷⁵ GENOVA, Pamela Antonia. *op. cit.*, p.12.

L'agent actif dans cette opération est bel et bien le lecteur à qui incombe la charge, non seulement de mettre en évidence cette dérivation textuelle, mais aussi de relever les indices intertextuels laissés volontairement par l'écrivain.

Cela nous ramène à la définition transcendante de Gérard Genette qui intègre toute relation textuelle, apparente soit-elle ou invisible, sous la catégorie de « transtextualité ». Une telle pratique se fixe pour champ d'étude des textes filigranés « où l'on voit un texte se superposer à un autre qu'il ne dissimule pas mais laisse voir par transparence »⁷⁶. L'intertextualité y est, de ce fait qu'une sous-catégorie accolée, à « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre »⁷⁷. Parmi ces marques laissées délibérément par les écrivains, Genette en repère trois : la citation, le plagiat et l'allusion.

A cette sous-catégorie, somme toute repérable, viennent s'ajouter quatre sous-catégories dont le classement obéit à un crescendo d'abstraction. Nous aurons, selon Gérard Genette, la disposition suivante : intertextualité- paratextualité- métatextualité- architextualité- hypertextualité.

Dans le présent travail, nous n'aurons de cesse que le procédé stéganographique de la transtextualité, mis en œuvre dans *le privilège du phénix* de Mohammed Moulesshoul, soit percé à jour. Un tel procédé consiste à retracer à l'encre sympathique des intertextes mystérieux apparents seulement au contact de la vive chaleur du lecteur.

L'un des textes de Friedrich Nietzsche qui semble transparaitre à travers l'œuvre de Mohammed Moulesshoul est *Ainsi parlait Zarathoustra*. Pour mettre en évidence ce filigrane textuel, nous allons nous appuyer dans le cadre de ce travail sur deux pratiques transtextuelles qui dévoilent, à notre sens, cette inscription secrète : la métatextualité et l'hypertextualité. Deux notions qui requièrent ainsi développement.

La métatextualité est l'ensemble des réflexions, des interprétations et des jugements qu'apporte un texte ultérieur pour expliquer, critiquer ou éclairer un texte antérieur sans pour autant le citer obligatoirement. A cet effet, tout l'apparat critique subséquent fait partie de cette relation métatextuelle au même titre que notre travail de recherche qui y souscrit pleinement. En outre, une œuvre de fiction peut aussi avoir une relation de commentaire et de critique avec un autre texte, fictionnel ou réel. Le roman de Mohammed Moulesshoul

⁷⁶ GÉRARD, Genette. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Éditions du Seuil (Points Essais), 1982.p.556.

⁷⁷ *Ibid.*,pp7-8.

fonctionne comme un métatexte du texte de Friedrich Nietzsche car il se montre critique à son sujet comme nous allons le démontrer dans nos analyses.

4 L'hypertextualité et ses procédés

Sous le rapport de l'importance et de l'efficacité, l'hypertextualité, comparée aux autres relations paratextuelles, tient le haut du pavé, c'est avec ces mots que Gérard Genette la définit :

Toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur (que j'appellerai hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire [...] B ne parle nullement de A, mais ne pourrait cependant exister tel quel sans A, dont il résulte au terme d'une opération que je qualifierai, provisoirement encore, de transformation, et qu'en conséquence il évoque plus au moins manifestement, sans nécessairement parler de lui et le citer⁷⁸.

A la lumière de cette définition, *Le privilège du Phénix* de Mohammed Moulessshoul est ainsi l'hypertexte exemplaire de *Ainsi parlait Zarathoustra* de Friedrich Nietzsche qui s'érige, pour sa part, en hypotexte. Dans la verrerie du laboratoire de l'hypertextualité, l'écrivain opère une transmutation de l'hypotexte en un hypertexte transcrit de sa plus belle encre.

Ce qui frappe dans cette opération alchimique est le choix même de l'hypotexte qui obéit, à notre sens, à des impératifs de sélection qui méritent éclaircissement. Ainsi, si Mohammed Moulessshoul jette son dévolu sur un tel hypotexte c'est pour s'en servir comme canevas à sa production. Maintes fois aussi, l'écrivain y trouve une orientation et même une éducation. L'hypertexte, une fois élaboré, va porter la marque de fabrique attestant de son originalité. Il est considéré, selon Gérard Genette, comme une œuvre autonome, proprement littéraire. Or, il ne faut pas le confondre avec le métatexte en ce sens que l'hypertexte se déporte généralement d'une relation de critique ou de commentaire.

Cet état de fait ne doit pas nous conforter dans l'idée d'un cloisonnement des cinq types paratextuels. Au contraire, Gérard Genette ne prévoit pas qu'ils soient traités « *comme des classes étanches, sans communication ni recoupements réciproques. Leurs relations sont au contraire nombreuses, et souvent décisives* »⁷⁹. Même si l'hypertextualité ne se préoccupe, à proprement parler, d'une relation métatextuelle avec son hypotexte, cela est envisageable dans certains cas : *Le privilège du Phénix* de Mohammed Moulessshoul non seulement réécrit le texte de Nietzsche mais le critique aussi.

⁷⁸ GÉRARD, Genette. *op. cit.*, p.13.

⁷⁹ *Ibid.*, p16.

4.1. Transpositions thématiques

Tenons-nous-en, pour le moment, à cette réécriture de l'hypotexte que gouvernent savamment les procédés hypertextuels de Gérard Genette. Des procédés que nous ne pouvons point, dans le cadre de ce travail, réduire à leur plus simple expression. Nous convoquons seulement celui qui nous semble à propos, c'est-à-dire la transposition, que l'auteur de *Palimpseste* qualifie comme étant « *la plus importante de toutes les pratiques hypertextuelles, ne serait-ce [...] que par l'importance historique et l'accomplissement esthétique de certaines œuvres qui y ressortissent. Elle l'est aussi par l'amplitude et la variétés des procédés qui y concourent* »⁸⁰.

Contrairement à la parodie, le travestissement, le pastiche, la charge et la forgerie, classés en fonction de leur rapport de transformation ou d'imitation ; et de leur régime : ludique, satirique ou sérieux ; l'hypertextualité peut « *s'investir dans des œuvres de vastes démentions* »⁸¹ et met en pratique une panoplie de procédés transformationnels. Ces derniers se divisent, selon leur degré de transformations opérées sur l'hypotexte, en deux grandes catégories : les transpositions formelles et les transpositions thématiques.

La réécriture du texte de Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra* participe, selon nous, des procédés de la transposition thématiques et non de ceux de la transposition formelle en ce sens que cette dernière n'altère le sens de l'hypotexte qu'accidentellement. Les modifications sémantiques, fait savoir Genette, « *sont généralement involontaires et subies, de l'ordre de l'effet pervers plutôt que de la visée intentionnelle* »⁸². Nous nous proposons, dans le cadre de ce travail, de débrouiller les procédés de la transposition thématique à l'aune desquels s'opère cette transmutation de l'hypotexte.

Les transpositions thématiques, baptisées aussi transformations sémantiques, consistent à modifier délibérément le sens de l'hypotexte par sertissage des diégèses, des motifs, des actions, des valeurs, etc. Un tel aboutissement sémantique n'est possible que grâce à l'intercession d'autres pratiques transformationnelles que sont les transpositions diégétiques ou transdiégétisation et les transpositions pragmatiques. Deux pratiques qui président, respectivement, à la transformation de la diégèse et de l'histoire. Deux notions qu'il faut, hic et nunc, départager sous peine de confusion.

⁸⁰*Ibid.*,p.291.

⁸¹*Ibid.*,p.292.

⁸²*Ibid.*,p.418.

La diégèse, selon Gérard Genette, est entendue comme l'univers spatio-temporel dans lequel se déroule l'histoire. Le rapport entre diégèse et histoire offre un exemple-type de métonymie du contenant pour le contenu : l'histoire est incluse dans la diégèse. De ce fait, une transposition diégétique consiste à changer le lieu, le moment et le milieu de l'action, autant dire une translation géographique, temporelle et sociale *proximisante*⁸³ ; au lieu qu'une transposition pragmatique prétend à actualiser le cours même de l'action et, partant, son support instrumental (« pragma signifie à la fois évènement et chose, et un objet-par exemple un véhicule, une arme, un message- peut-être un moyen, et donc un élément d'action »)

Ainsi, les transpositions diégétiques prennent forme à travers deux transformations essentielles : les transformations homodiégétiques qui conservent le cadre et l'identité des personnages ; et les transformations hétérodiégétiques qui transforment le cadre et l'identité des personnages.

Dans *le privilège du phénix*, Mohammed Moulesshoul opère une transdiégétisation. En transposant l'histoire de Zarathoustra dans son espace romanesque de l'Algérie des premières années de la conquête coloniale. Même si le cadre historico-géographique diffère de celui de l'hypotexte, Flen, le protagoniste du roman semble reproduire, dans un premier temps, les actions de Zarathoustra. Nous nous proposons dans ce qui suit de mettre en parallèle les actions de Flen et celles de Zarathoustra afin de situer cette conformité pragmatique.

Le roman de Mohammed Moulesshoul tisse une diégèse recélant l'histoire d'un personnage des plus extravagants : flanqué de sa bourrique, Sainte-Heureuse, Flen traîne ses guêtres à travers un espace que personne n'aurait investi si ce n'est un téméraire.

Le vent soufflait sur la terre rocailleuse, soulevant de mugissants nuages de poussière. On n'y voyait pas plus loin que le bout des yeux. Des morceaux de buissons desséchés roulaient le long des chemins escarpés, butaient contre les rochers ; quelquefois, ils s'envolaient très haut dans le ciel. Des pierres dégringolaient sur le talus avant de se perdre dans la rumeur des salves effrénées. De temps à autre, le vent semblait se calmer, ensuite, sans crier gare, des tornades surgissent par-delà les rochers, et le déluge ocre reprenait. Un chien tenta de hurler dans la tempête ; il se limita à courir se réfugier dans une grotte, les poils hérissés et les yeux rouges. [...] Loin, très loin, par intermittence, deux téméraires silhouettes avançaient dans la tempête... Un homme et une bourrique⁸⁴.

A mesure que les pages du roman s'effeuillent, le caractère de Flen point dans ses faits et gestes. Le personnage semble nourrir un fiel qu'il déverse, à l'occasion, sur les premiers hommes qui se dressent en travers de son chemin. Pis encore, il leur préfère sa bourrique Sainte-Heureuse.

⁸³ *Ibid.*, p.418.

⁸⁴ MOHAMED, Moulesshoul. *Le privilège du Phénix*. Chihab, Algérie, 2002.p.15.

L'homme entra dans le café, sa bourrique derrière lui. [...] Des hommes bavardaient tranquillement. Ils se turent pour regarder l'étranger. Ce dernier les ignorait. Sur son visage austère, une immense aversion suintait. [...] Au fond du café, comme jaillissent d'une cervelle défectueuse, trônait un comptoir invraisemblable. Derrière, un fez rouge sur la tête, le cafetier offrait le faciès blafard d'un sous-alimenté. Une table libre sommeillait dans une encoignure. L'étranger l'occupa et invita sa bourrique à se joindre à lui. Les hommes en restèrent bouche bée.⁸⁵

Je ne supporte même pas mon ombre...Et puis, en toute franchise, je déteste les hommes, je suis ce qu'on appelle un misanthrope.⁸⁶

Le cordon ombilical qui lie Flen à Sainte-Heureuse se noue sur une « amitié » indéfectible.

Flen regarda Sainte-Heureuse et, pour la première fois depuis très longtemps, il se demanda ce qu'elle pouvait bien représenter pour lui. Il ne l'avait jamais battue ou encombrée de son poids. Il ne la considérait pas comme une vulgaire bête de somme ; il la « respectait ». Quelque chose d'insondable l'attachait à elle. Il lui semblait que si elle venait à le quitter, il en serait cruellement affecté. Cette impression, aussi absurde fut-elle, était profondément ancrée en lui et rie, pas même les déceptions d'antan ne réussissaient à la ternir.⁸⁷

L'aversion de Flen pour les hommes lui a valu leur mépris, on le voit d'un œil torve sitôt qu'il entre dans un lieu bondé, on le décrit même sous les traits d'un monstre terrifiant tant il est d'un abord aussi étrange que revêche.

Les autres n'en revenaient pas. Plus ils observaient l'étranger, plus ils lui trouvaient un air complètement dément. Rapidement, ils affichèrent une moue hostile à son regard et s'apprêtent à le mépriser. [...] Il paraît qu'il ya un fou dans le café...un fou dangereux...ça doit être un tueur...un tueur?...Un monstre chez nous... [...] C'est vrai ; il y a bel et bien un monstre à l'intérieur du café. Une créature terrifiante avec des bras qui lui sortent des seins, de grands bras poilus et armés de serres tranchantes⁸⁸.

Nous nous demandons à bon droit où Flen, en misanthrope qu'il est, pioche son énergie de survivre dans un espace qui le moque et l'abhorre. Le personnage semble cultiver un autre instinct qui, au lieu de le rapprocher de la foule, le pousser à procréer ; l'a défendu des amitiés et des plaisirs de la vie.

Il haïssait les hommes, les maisons, les façades, les barreaux, le désert, la chaleur. Il haïssait tout, jusqu'à son ombre, parce qu'il se haïssait. Il avait oublié la poésie de son peuple, la mignardise des contes, la beauté des « hadiths » ; oublié le salut, le sourire et les charmes des vierges⁸⁹.

Pour continuer à vivre, à l'image de Nietzsche, Flen, puise son énergie dans l'instinct de conservation de soi, autant dire de la volonté de puissance.

Flen marchait opiniâtrement, ne sachant plus si le duel qu'il livrait au Grand Cimetière était un excès de zèle ou une imbécile témérité. Pour lui, chaque pas était un coup qu'il assénait au dieu des damnés, chaque pause était une riposte de la part de son adversaire. Mais il tenait bon. D'ailleurs, il avait toujours tenu bon. La preuve, il était encore en vie. Ceux qui avaient été ses compagnons au départ, s'appelaient depuis longtemps les « regrettés » ; leur tombe portait de vieux fruits amers. Pourtant, lui, esquivait la lame de la Faucheuse avec presque de l'espèglerie ; il survivait à toutes les manœuvres du destin. [...] Il

⁸⁵ *Ibid.*,pp.20-21.

⁸⁶ *Ibid.*,p.47.

⁸⁷ *Ibid.*,p.54.

⁸⁸ *Ibid.*,p.25.

⁸⁹ *Ibid.*,p.39.

avait d'abord appris à endurer les tenailles du sordide ensuite, il avait appris à les ignorer. Il avait poussé dans la peau de la victime. La souffrance avait constitué sa nourriture, la résignation, ses hardes et au fur et à mesure qu'il avançait dans le labyrinthe de la douleur, il apprivoisait la ruse et cultivait la colère. Son cœur forgeait dans ses veines les durites même de la haine⁹⁰.

Un tel état de fait emmure le protagoniste dans une solitude confortant, sans discontinuer, sa vie de paria, il rejette même quiconque s'évertue à nouer une conversation avec lui. Llaz, un nain, fait des mains et des pieds pour approcher Flen qui le rabroue à longueur de journées. Pis encore, il l'affuble de sobriquets des plus risibles.

-Va-t-en, djinn⁹¹ !

-La ville est la fausseté même, les gens comme toi y seront plus effroyables que leur propre vérité. Ils seront la répugnance. Il n'y a pas d'humains, en ville. Il n'ya que des ombres et des revenants⁹².

-Hé, djinn, tais-toi et disparais de ma vue⁹³ !

[...] Alors écoute-moi bien, Llaz. Il faut que tu saches ceci : je ne peux pas t'emmener avec moi. Non pas parce que tu es encombrant, mais parce que je ne veux pas de toi ni d'aucun autre énergumène. Je suis un solitaire, j'adore être seul avec moi-même. Je me parle et je m'écoute à la fois. Je me conte des songes, me raconte mes propres déboires, me confie à mon cœur et mon cœur essaye de me consoler. Personne ne me dérange dans mes délires et rien ne perturbe mes méditations. Je suis seul ; moi en moi. J'obéis à ma raison et me fie à mon instinct, sans peur ni regret. Je ne peux pas me trahir, ni me mentir, encore moins me vendre aux chimères. Il m'arrive de me blâmer, de me traiter de tous les noms, mais toujours sans rancune, toujours sans représailles. J'aime flâner au grès de mes fantaisies, concevoir le monde à ma manière et concevoir jalousement cette muraille qui me sépare des autres. Dans mes solitudes, je suis dans mon royaume, dans mon extrême intimité⁹⁴.

L'histoire de Flen semble être un décalque de celle de Nietzsche qui met en scène, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, un personnage solitaire et extravagant. Zarathoustra vit dans une bulle semblant le séparer du reste du monde, il se sent si incompris qu'il fait le désert autour de lui. Nous assistons dès les premières pages de l'œuvre à ce fossé d'incommunicabilité éloignant le personnage excentrique des autres individus. Sitôt que Zarathoustra s'apprête à haranguer la foule, il est vite l'objet de leur risée. Son discours sur le « surhumain » semble ne pas les captiver. On voit son enseignement d'un œil moqueur de par son étrangeté.

Voici, je vous enseigne le Surhomme : il est cet éclair, il est cette folie ! Quand Zarathoustra eut parlé ainsi, quelqu'un de la foule s'écria : « nous avons assez entendu parler du danseur de corde ; faites-nous-le savoir maintenant ! » Et tout le peuple rit de Zarathoustra. Mais le danseur de corde qui croyait que l'on avait parlé de lui se mit à l'ouvrage.⁹⁵

Pour combler cet écart qui s'est creusé entre lui et le reste des humains, Zarathoustra se rabat sur les animaux, il semble trouver du réconfort dans leur compagnie.

⁹⁰ *Ibid.*, pp.38-39.

⁹¹ *Ibid.*, p.43.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p.45.

⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tout le monde et personne*. Mercure de France, 1898.p.11.

Zarathoustra avait dit cela à son cœur, alors que le soleil était à son midi : puis il interrogea le ciel du regard- car il entendait au-dessus de lui le cri perçant d'un oiseau. Et voici ! Un aigle planait dans les airs en larges cercles, et un serpent était suspendu à lui, non pareil à une proie, mais comme un ami : car il se sentait enroulé autour de son cou. Ce sont mes animaux ! dit Zarathoustra, et il se réjouit de tout cœur.⁹⁶

Zarathoustra use même de quolibets à l'égard de celui qui voulait l'éveiller à lui-même et lui rappeler son égarement. Agrippé aux épaules de Zarathoustra, le nain essaye en vain de distiller des propos moralisants dans les oreilles d'un personnage bouché à l'émeri.

Plus haut : - quoiqu'il fut assis sur moi, l'esprit de lourdeur, moitié nain, moitié taupe, paralysé, paralysant, versant du plomb dans mon oreille, versant dans mon cerveau, goutte à goutte, des pensées de plomb.⁹⁷

De guerre lasse, le nain hasarde :

Ô Zarathoustra, me chuchotait-il, syllabe par syllabe, d'un ton moqueur, pierre de la sagesse ! Tu t'es lancé en l'air, mais toute pierre jetée doit-retomber⁹⁸ !

Zarathoustra, pierre de la sagesse, pierre lancée, destructeur d'étoiles ! C'est toi-même que tu as lancé si haut,-mais toute pierre jeté doit- retomber⁹⁹ !

Condamné à toi-même et à ta propre lapidation : Ô Zarathoustra, tu as jeté bien loin la pierre,- mais elle retombera sur toi¹⁰⁰ !

Le moment de séparation est venu, Zarathoustra se débarrasse du nain pour se consacrer à la doctrine du « surhumain ». Aucune rétractation n'est désormais possible, aucun retour en arrière n'est à l'ordre du jour.

Après avoir démontré cette conformité pragmatique qui existe entre l'histoire de Flen et celle de Zarathoustra, nous nous penchons maintenant sur ce tournant radical qu'a pris, dans un deuxième temps, l'histoire de Flen. Un tournant qui tranche net avec l'orientation qu'a prise l'histoire de Zarathoustra.

Flen a beau chasser le nain, se répandre en injures à son égard sitôt qu'il le rencontre sur son chemin, en vain, le gnome ne fait pas grand cas de tout cela, il s'accroche au misanthrope comme à sa propre destinée, il y trouve même sa passion. Sa mission : aider Flen à reprendre goût à l'amitié et aux plaisirs de la vie.

-Le produit d'une particulière réaction chimique...ah ! ah ! Je n'avais même pas le droit de revendiquer mon appartenance à l'espèce humaine. Il y a de quoi, je l'avoue. Né dans une forêt, d'un coup, comme une spore, comme un champignon, sans famille, sans passé, comme ça sans aucune explication apparente. Quasimodo lui-même renoncerait à m'adopter. Il leva un œil chargé de reconnaissance sur l'homme en face de lui.¹⁰¹

⁹⁶ *Ibid.*,p.23.

⁹⁷ *Ibid.*,p.223.

⁹⁸ *Ibid.*,p.219.

⁹⁹ *Ibid.*,p.223.

¹⁰⁰ *Ibid.*,p.224.

¹⁰¹ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.189.

-Et tu es apparu. Flen, et tout a changé pour moi. J'ai toujours rêvé faire quelque chose dans ma vie. Alors, je t'ai fait, toi ; tu es devenu mon ambition. Je ne t'ai pas créé, mais laisse-moi le bonheur de croire que je t'ai façonné.¹⁰²

Contrairement à Zarathoustra, Flen se prête progressivement à cette thérapie tant l'expérience dionysiaque l'a désintégré. Le personnage se découvre une nouvelle motivation qui vient se substituer à celle d'être un surhomme.

Par-delà les transpositions diégétique et pragmatique opérées dans le *Privilège du Phénix* de Mohammed Moulessoul, l'auteur procède aussi à une substitution de motifs psychologiques d'action. Ce processus consiste à l'invention d'une nouvelle motivation substituée à la motivation d'origine. Cette technique est appelée par Gérard Genette la *transmotivation*. Elle tend selon le théoricien à créer un glissement sémantique dont le degré de modification par rapport à l'hypotexte offre un modèle de métatextualité par excellence. De cette transmotivation découle automatiquement, selon l'auteur de *Palimpseste*, une *transvalorisation*. Il entend par là :

Toute l'opération d'ordre axiologique, portant sur la valeur explicitement ou implicitement attribuée à une action ou à un ensemble d'actions : soit, en général, la suite d'actions, d'attitudes et de sentiments qui caractérisent un « personnage ». De même que la transmotivation, au sens large, s'analyse en motivation, démotivation, transmotivation, la transformation axiologique s'analyse en un terme positif (valorisation), un terme négatif (dévalorisation), et un état complexe : transvalorisation au sens fort¹⁰³.

Dans le cadre de notre étude, nous convoquons le procédé de transvalorisation pour élucider ce double mouvement de dévalorisation et de contre-valorisation auquel se prêtent les actions et les thèmes du roman. Nous nous demandons à bon droit quelle serait cette motivation résurgente, tant dévalorisée par le personnage et désormais contre-valorisée, qui vient se substituer à la motivation d'origine, autrement dit, la motivation dionysiaque. D'après Nietzsche, « la voie apollinienne offre une issue réconfortante pour les individus brisés par une expérience de désintégration dionysiaque »¹⁰⁴. C'est à cette expérience apollinienne que Flen semble se livrer pour recoller les parcelles de sa psyché désintégrée.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ GÉRARD, Genette. *op. cit.*, p.483.

¹⁰⁴ GIACCARDI, Giorgio. *op. cit.*, p.16.

5 Flen sur la voie d'Apollon

Pour mettre en lumière cette identité qui existe entre Flen, le protagoniste du roman et la figure mythique d'Apollon, nous recourons à l'une des méthodes d'analyse des textes et des mythes littéraires : la mythocritique. Cette piste d'investigation, placée souvent sous l'étendard de « La nouvelle Critique » et revigorée par le regain de l'intérêt porté au mythe, consiste, selon Gilbert Durand, « à déceler derrière le récit qu'est un texte, oral ou écrit, un noyau mythologique, au mieux un patron (*pattern*) mythique »¹⁰⁵.

L'auteur de *Figures mythiques et visages de l'œuvre* réinvestit la notion d'archétype propre à Carl Gustave Jung et celle d'invariants anthropologiques empruntés à Mircea Eliade. Ainsi, il élabore une classification de ces invariants qu'il nomme « archétypologie »¹⁰⁶.

Cette science l'aide à affermir et raffiner sa méthodologie et attire son attention sur les grands récits littéraires de la modernité. Un texte s'apparente, selon lui, à un réseau de nervure où circulent librement le lexique et la culture. Une sorte de structure qui offre, aux dires de l'auteur, des niveaux de significations parmi lesquels la signification du mythe. Cette dernière apporte un éclaircissement, ô combien prépondérant, quant à la compréhension du texte. L'auteur parle d'un réinvestissement mythologique plus ou moins avoué.

D'après lui, il existe un mécanisme interne au récit mythique qui réduit le symbole en mots, et ramène le mythe à des paraboles, à des contes, à des fables ou à des récits littéraires. Penchons-nous désormais sur la notion du mythe et son repérage dans les textes littéraires.

A vrai dire, la notion du mythe prête souvent à confusion, un tel état de fait est du au dépérissement qu'a subi l'imaginaire de tout temps. Nous nous contentons, dans le cadre de ce travail, du sens large où Gilbert Durant entend la notion de mythe. « C'est un récit (*sermo mythicus*) sans démonstration ni but descriptif d'où la nécessité des redondances- et qui veut montrer comment des forces diversifiées s'organisent en univers mental systémique »¹⁰⁷.

L'auteur de *l'imagination symbolique* rappelle dans la foulée que « systémique » se veut « un objet, une entité n'existe, ne se réalise que par des tensions de sous-systèmes antagonistes »¹⁰⁸. Il en veut pour exemple l'épée qui, exploitée dans les grands récits, sert

¹⁰⁵ DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse*. Berg international, 1979.p.184.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.* p.185.

¹⁰⁸ *Ibid.*

tantôt à arracher des vies, tantôt à trancher entre des parties en conflit. L'auteur cite aussi l'exemple de l'androgynie dont le corps comporte des caractères du sexe opposé.

Cette logique, qualifiée par Michel Maffesoli de contradictoire, est vérifiée dans le symbole du Tai Ki des taïstes où chaque figure symétrique et opposée contient un fragment de l'autre. C'est sous cette logique que le mythe peut être appréhendé.

Gilbert Durand affirme qu'un mythe existe par sa geste (l'acte fondateur d'une divinité, d'une force, d'un héros) ; par son drama, autant dire l'intrigue et par son cortège d'épithète et de verbes qui tissent la trame narrative. Il nous renseigne que dans la mythologie classique, bien avant le nom, c'est l'attribut ou l'ensemble des adjectifs qualificatifs qui qualifient le dieu. Progressivement, le nom de la divinité devient un concentré d'attribut. Ainsi, Zeus, est le dieu suprême, protecteur des lois, de la sagesse souveraine et de la justice divine. Apollon, patronne la lumière, l'intelligence, la divination et les arts. Aphrodite naît de l'écume. Loin de la vision restreinte qui voit en le mythe un condensé d'épithètes personnelles, un mythe se veut toujours une structure amovible.

Gilbert Durant précise qu'une telle mobilité lui confère trois caractères sui generis : transpersonnel, transculturel et métalinguistique. Lévi-Strauss parle d'un « discours qui se traduit le mieux »¹⁰⁹, une sorte de constante anthropologique propre à toute l'humanité. Une conclusion que reprend Mauron pour esquisser une méthodologie basée sur la répétition : le théoricien met en place un nouveau système de tri des images qui, par leur redondance, deviennent obsédantes et, de ce fait, autorisent des interprétations biographiques ou existentielles. Or, les explications que fournit une telle démarche sont réductrices, elles débouchent souvent sur des mythes personnels.

Il est temps, comme dit Yung, que nous nous hasardions dans les arcanes de la psyché, ce monde souterrain qui fait du sens non seulement le reflet du moi mais surtout l'appel d'un « ailleurs » aussi réel que le *hic et nunc*.

Au-delà des points d'achoppement de l'interprétation des textes, la mythocritique prend des chemins sémantiques plus concluantes. Elle est prolongée d'une mythanalyse, « une reconnaissance d'une numinosité transcendante à laquelle s'essaie timidement l'écriture »¹¹⁰.

Avant de verser dans ce type d'analyse que nous qualifions de bicéphale, il est préférable de sérier quelques précisions méthodologiques inhérentes à la lecture des textes imprégnés du

¹⁰⁹ *Ibid.* p.193.

¹¹⁰ *Ibid.* p.194.

mythe. Gilbert Durant insiste sur le principe de la redondance, clef de voute de toute exégèse mythologique, prétexte à toute entreprise mythique. Lévi-Strauss y voit la quintessence même du mythe, une sorte de *sermo mythicus*¹¹¹ qui procède par une stratification d'images ou, si nous reprenons les mots de Durant, de « paquets »¹¹², d'« essaim »¹¹³ ou de « constellation »¹¹⁴ d'images autour d'un thème précis.

Ces redondances peuvent être regroupées, soit en séries synchroniques (quand l'analyse porte sur un seul contexte du mythe), soit en séries diachroniques (lorsque les redondances sont repérés à partir de contextes différents). Elles fondent ainsi les mythèmes, autrement dit « les petites unités sémantiques signalées par les redondances »¹¹⁵.

Ces unités peuvent être, selon l'auteur, des actions exprimés par des verbes : monter, lutter, chuter, vaincre..., par des situations « actantielles »¹¹⁶ : rapports de parenté, enlèvement, meurtre, inceste..., ou encore par des objets emblématiques : caducée, trident, hache, bipenne, colombe...

6 Identité mythique dans *le privilège du phénix* de Mohammed Moulessoul

Procédons maintenant à l'identification de cette identité mythique traduite dans la série des attributs, celle des épithètes et encore dans le train des verbes. Pour ce faire, nous étudierons le mythe d'Apollon sous sa version puisée dans le *Dictionnaire des Mythologies* :

6.1. Synthèse du mythe d'Apollon

Dans la mythologie grecque, Apollon est le dieu de la Lumière solaire, de la Divination, de la Musique et de la Poésie. Avant de faire son apparition, avec sa jumelle la déesse Artémis, comme le fruit de l'union coupable de Zeus et Léo, Apollon s'érigait en divinité protectrice des troupeaux. D'ailleurs, on le décrit sous les traits d'un jeune homme couronné de cornes de bovidé et armé d'un arc.

Progressivement, il souscrit à la théogonie et devient rapidement le dieu le plus « grec » des dieux. Aussi, nous reconnaissons à Apollon des talents multiples : il enivre ses pairs en

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

jouant de la lyre, offerte par le facétieux Hermès qui avait osé lui voler son troupeau ; il est aussi archer divin, tendant son arc d'argent ; il est également guérisseur et détient, à Delphes, le plus fameux oracle de l'Antiquité.

Les animaux qui lui sont associés sont le cygne, le corbeau, le coq et le loup. Une seule fausse note vient perturber ce parcours de rêve : les déceptions amoureuses. Ce Dieu d'une beauté sans égal, charmeur des mortels, connaît de nombreux déboires en amours. Toutefois, ses attitudes ne manquent guère de panache. Le dieu a vaincu le serpent Pythos, terrible fils de Gaïa, la terre. C'est à Delphes que s'est livrée cette bataille de la Lumière contre les Ténèbres dont le vainqueur n'est autre qu'Apollon. Ce combat s'est soldé par l'instauration de la vérité et l'infailibilité des oracles. Par moments, quelques ombres viennent trancher avec l'ordre établi. Il s'en suit des combats sans merci.¹¹⁷

Le cortège d'épithètes que charrie habituellement le dieu Apollon est : « beau », « musicien », « poète », « divin » et « brillant ». A cette litanie de qualificatifs vient s'ajouter un attribut majeur qu'est la lyre. C'est avec cet instrument musical que le dieu ravit ses pairs. Les actions d'Apollon tendent principalement vers l'instauration de l'ordre et de la vérité. Or, par moments, quelques incidents fâcheux viennent perturber l'ordre établi. Il s'ensuit une rixe violente entre le dieu et l'instigateur du trouble.

Nous rappelons dans la foulée que ce repérage somme toute scientifique est la manifestation formelle des mythes, autrement dit les petites unités génératrices de sens. Ces éléments de base peuvent être selon Gilbert Durant, des actions supportées par des verbes d'action ; des situations actantielles ou encore des attributs associés généralement aux dieux mythiques.

Après avoir comparé la série d'épithètes, d'actions et d'attributs propres à Apollon avec celles de Flen, nous concluons à une identité entre les deux figures. Le personnage principal du roman n'a de cesse que l'ordre d'antan soit rétabli, pour ce faire, Flen entame un long voyage rien que pour renouer avec sa vie de rêve où il était si beau, si serein et où il jouait de la flûte et appréciait les saveurs du paysage alentour.

-Je n'ai rien fait...je n'ai rien fait. J'étais si bon, naguère, si frêle et si beau. Je savais jouer de la flûte et comprendre les chants de la vie. En ce temps-là, la nuit ne couvrait aucune noirceur ; ses ténèbres étaient une cachette où se rencontraient les amours interdits. La lune inspirait les romances, et les étoiles veillaient les amants éblouis. Un feuillage qui se trémoussait dans le noir se voulait complice ; il camouflait jalousement les impacts des baisers. Je vivais le jour dans chaque nuit, moi et aucun

¹¹⁷ PHILIBERT Myriam. *Dictionnaire des mythologies*. Maxi-Livres.2006.p.82.

crépuscule ne m'inquiétait...Et soudain, le temps change, l'orage charge et me retrouve ainsi, bafoué, inculte, hanté, halluciné, pleurant la nuit dans chaque jour...Pourquoi ? ¹¹⁸

Toutes les tentatives de Flen tendent vers la restitution de ces images d'Épinal qui projettent une vie quiète et sans chahuts et où le protagoniste avait un nom. Ce dernier semble être le sésame d'accès à l'ordre apollinien. Le chemin qui mène à ce monde est truffé d'embûches et pleins d'égaréments. Pour arriver à bon port, Flen est aidé par le nain, lequel pousse monsieur « Anonymat » à recouvrer son nom et proclamer à nouveau l'autorité du « moi ».

-Qui es-tu, Flen ? Dis-moi ton nom et je t'expliquerai ce qui t'arrive¹¹⁹

Grâce à moi- C'est une prétention que je peux me permettre dans ma situation critique- Grâce à moi, tu va retrouver ta source. Ma mort a désormais un écho puisque tu es mon slogan. Je n'ai pas eu comme Bouâmama et Sid Ech-Cheikh la chance d'être guerrier, cependant je me contente d'être ce Llaz de poker qui joua et gagna le droit de mourir. Car, il y a deux façons de mourir ; mourir clandestinement comme les bêtes et mourir légalement comme les hommes¹²⁰.

-Adel Abd Es-Salem est mon nom.¹²¹

Procédons maintenant à la mise en évidence de cet effet du numineux qui s'empare de Flen une fois l'autorité du « moi » clamée. La voie apollinienne tend à restituer l'intégrité d'un moi longtemps dilué, au gré d'une expérience dionysiaque, dans un flux d'énergie protéiforme. La multiplicité engendrée autrefois par l'effondrement des formes personnelles d'existence est désormais réduite à l'unité d'un « moi » insulaire en parfaite communion avec les centres de conscience environnants. Si l'énergie est pointe, dans l'expérience dionysiaque, de la qualité de différence dont détient chacun des éléments opposés, elle est plutôt née de leur synthèse dialectique dans la voie apollinienne.

Cette réconciliation des contraires autorise la quête d'une structure transcendante de pureté et favorise l'émergence d'une forme sublime et organisée. De nouveaux mots clés viennent supplanter ceux de la voie dionysiaque. Ainsi « individualité », « moi », « beauté », « clarté » et « vision » se veulent des identifiants de la voie apollinienne.

Aussi, l'énergie dionysiaque latente est canalisée par l'énergie apollinienne à travers des pratiques occultes du monde dont la finalité est la stabilité. Freud qui abonde dans ce sens précise que « les civilisations aussi sont des tentatives qui visent à créer des espaces de

¹¹⁸ MOHAMED, Moulessehou. *op. cit.*, p.170.

¹¹⁹ *Ibid.* p.171.

¹²⁰ *Ibid.* p.189.

¹²¹ *Ibid.* p.191.

stabilité relativement protégés de l'énergie instinctuelle tumultueuse »¹²². Walter Otto adhère parfaitement à cet avis. Il avance :

L'apollinien annonce la présence du divin, non dans les miracles d'une force surnaturelle, dans la sévérité d'une justice absolue, ni dans la sollicitude d'un amour absolu, mais dans le rayonnement vainqueur de la clarté, dans le règne plein de sens de l'ordre et de la juste mesure. Clarté et figure sont l'objectif auquel correspondent, du côté du sujet, la distance et la liberté.¹²³

Le récit de la naissance d'Apollon est à ce propos très révélateur de la numinosité qui émane de l'illumination et de la révélation. Frappé de la malédiction d'Héra, Léto ne peut accoucher de son fils Apollon que dans un endroit qui n'avait jamais compté avec la lumière du jour. Une fois né sur l'île de Délos (littéralement : celle qui est visible) qui vient d'émerger des eaux et connaît pour la première fois la lumière, étincèle le jour durant d'une lumière dorée. Zeus met fin à la malédiction d'Héra et la sépare de son sentiment de colère, somme toute propriété humaine qui ne peut point faire face à l'épiphanie d'Apollon.

Un autre aspect caractérise la numinosité apollinienne, elle est vécue comme venant d'en haut tant par la déférence mêlée de crainte qu'elle suscite que par ses manifestations effrayantes. Elle fascine par son caractère olympien et spirituel les humains qui aspirent à la créativité apollinienne. Contrairement à la numinosité dionysiaque qui vient d'en bas, l'apollinien surgit d'en haut, « c'est la force céleste qui fait trembler, la puissance de l'esprit ou sa légèreté extrême et éthérée »¹²⁴.

En recouvrant son nom, Flen redonne souveraineté à son « moi », il s'ensuit un personnage maître de ses actes et conscient de la cause de son peuple. Le poids de la responsabilité tant rejeté est de nouveau assumé. Flen est désormais un être social capable d'amour et d'amitié. Il se lance, à l'image d'Apollon, dans la restauration de l'ordre perdu. Pour ce faire, Flen prend conscience tout d'abord du vrai responsable de son malheur, ensuite, il passe à l'acte pour rétablir son monde de rêve.

Sa douleur longtemps prise dans son élément d'extériorité est à nouveau intériorisée, sensualisée et spiritualisée, elle recouvre maintenant un sens intime qui fait d'elle la conséquence d'une faute ou encore d'un péché. Pour renouer avec le salut, Flen doit reconnaître son tort, celui-ci n'est autre que son désengagement face au projet de la libération de sa nation. Pour la première fois, Flen comprend ce que lui arrivait, il pointe du doigt le Caïd et fonce sur sa maison afin de récupérer le collier de sa mère, somme toute celui de l'Algérie confisquée.

¹²² GIACCARDI, Giorgio. *op. cit.*, p.17.

¹²³ Walter F. Otto. *Les dieux de la Grèce, la figure du divin au miroir de l'esprit grec*. Paris : Payot, 1981. p 98.

¹²⁴ GIACCARDI, Giorgio. *op. cit.*, p.19.

Flen hoch la tête. Il avait compris.

-Je vais descendre chercher mon collier, dit-il en montrant la maison du Caïd de Bir es-Sakett.

-Il se trouve dans le coffre...

-...en chêne dans la chambre d'en haut, je sais ; j'ai appris à me rappeler ce que tu me dis.

Attends-moi ici, je reviendrai.

-Je t'attends...

-Flen empoigna son fusil et dévala un sentier qui menait jusqu'à la maison du Caïd. Il s'arrêta un peu plus loin, se retournant vers Llaz, et lui cria :

-Tu es un homme merveilleux, lutin de malheur.

-Merci...C'était une reine, n'est-ce pas ?

Flen ne baissa pas la tête. Il répondit fièrement :

-Une reine adorable, Llaz, adorable. Elle était la plus belle femme du Sahara. Sa beauté se promenait de Oued Guir à Oued Souf, sans jamais se faner. Roukaya était son nom et elle régnait sur toutes les plaines de l'Abadla, jusque par-delà Jorf Torba.

Flen hoch la tête pour le remercier.

Llaz se tapota la poitrine :

-Je suis son fils, son unique fils. Adel Abd Es-Salem.¹²⁵

En prononçant son nom, Flen renaît à nouveau, il émerge comme Apollon, de l'obscurité de l'anonymat à l'illumination et à la révélation du « moi ». Ce dernier est engagé dans une expérience du numineux (fonction religieuse) qui tend vers la reconnaissance d'une structure supérieure capable de beauté, de paix et de stabilité.

7 La fonction religieuse

Afin de circonscrire le champ sémantique de cette notion, nous nous baserons sur les travaux de Carl Gustave Jung réunis savamment dans son livre intitulé *Psychologie et Religion*. L'auteur y précise de prime abord ce qu'il entend par ce terme sous peine de confusion. La religion comme l'atteste le mot latin *religere* « est le fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum*, c'est-à-dire une existence ou un effet dynamique, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté. Au contraire, l'effet saisit et domine le sujet humain, qui est toujours bien plus sa victime que son créateur ».¹²⁶ Il renchérit : « *Le numinosum- quelle qu'en soit la cause- est un conditionnement du sujet qui est indépendant de sa volonté* ». En

¹²⁵ MOHAMED, Moulessehou. *op. cit.*, p.191.

¹²⁶ JUNG, Carl Gustave. *Psychologie et Religion*. Paris: Buchet/Chastel, 1985.p.17.

tout état de cause, conclut Jung, « *l'enseignement religieux aussi bien que le consensus genitium, en tout lieu et en tout temps, explique que cet état, où le sujet est plongé, doit être attribué à une cause extérieure à l'individu. Le numinosum est ou bien la qualité d'un objet visible, ou bien l'influence d'une présence invisible qui détermine une modification caractéristique de la conscience* »¹²⁷.

Le caractère involontaire du *numinosum* peut induire en erreur dans la mesure où certaines pratiques religieuses telles que les rituels sont entreprises dans le dessein de subir à volonté l'effet du *numinosum*, ces pratiques sont généralement accomplies à coup d'incantations, de sacrifices, de méditations et d'autres rites du Yoga ou encore au moyen de mortifications et de macérations comme dans les pratiques du chiisme. A cette confusion, l'auteur précise que la croyance religieuse en une source de *numinosum* extérieure est le ferment de ces pratiques et les précède. Une telle précision apporte un affinement ô combien novateur au mot « religion ». Cette notion se veut désormais une attitude de l'esprit humain qui s'approche de celui de l'homme primitif et de l'acception qu'il donne au mot *religio*.

C'est une attitude d'observation attentive et de considération minutieuse de certains facteur dynamique, jugés par l'homme comme étant des « puissances » : esprits, démons, dieux, lois, idées ou idéaux ou tels autres noms que l'homme a pu donner aux facteurs dont il a fait l'expérience dans son univers, et dont il a estimé qu'ils étaient soit suffisamment puissants, dangereux ou secourables pour leur accorder une considération attentive, soit assez grands, beaux et pleins de signification pour les adorer avec piété et les aimer.¹²⁸

L'auteur de *Psychologie et Religion* ne réduit point la religion à une profession de foi particulière. Toutefois, il ne dénie pas l'idée selon laquelle chaque profession est avant tout basée sur une expérience directe du *numinosum*, puis sur de la *pistis*, c'est-à-dire, sur de la fidélité et de la foi et du crédit accordé aux expériences des faits « numineux » et de la modification de la conscience qui en résulte.

C'est ainsi que Jung en arrive à ramener la définition de la religion à sa plus simple expression, elle désigne : « *L'attitude particulière d'une conscience qui a été modifiée par l'expérience du numinosum* »¹²⁹. Les diverses confessions sont, selon lui, « *les formes codifiées d'expériences d'origine religieuse. Les contenus de l'expérience initiale y ont été sanctifiés et, en règle générale, figés en un édifice mental fort rigide et souvent compliqué. La*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid. p.19.*

¹²⁹ *Ibid.*

pratique et la répétition de l'expérience primordiale se sont métamorphosées en rituel et en une institution immuable »¹³⁰.

C'est ainsi que le « dogme » point à la lumière du jour et cristallise la forme des expériences religieuses. Or, contrairement aux idées préétablies, le dogme n'est pas sclérosé, il est sujet à des modifications et des évolutions sans danger. Il en est de même pour les rituels. Néanmoins, toutes les modifications, qui prennent souvent l'allure d'un affinement, sont conditionnées par les données brutes initialement expérimentées, ces dernières fixent un cadre nouveau bien précis à même de garantir un type de contenu dogmatique et une charge émotionnelle semblable ou supérieure au dogme du commencement.

Même le protestantisme, argumente Gustave Jung, qui a battu en brèche le dogme religieux et le rituel codifié pour autoriser l'émergence de plus de quatre cents sectes, se fixe un cadre bien précis selon lequel Dieu s'est manifesté dans le Christ, qui porta sa croix pour l'humanité. Ce contenu ne saurait être ni confondu avec les idées ou les sentiments bouddhiques ni repris par eux.

A cet effet, Bouddha, Mahomet, Confucius et Zoroastre, ne sont pas les seuls représentants des phénomènes religieux, Mithra, Attis, Cybèle, Mani, Hermès et d'innombrables religions exotiques se hissent aussi à ce niveau. Nous ne devons pas perdre de vue que les dogmes sont érigés pour prémunir le « moi » contre les forces souterraines et insoupçonnées de l'inconscient. Ils sont les dernières digues avant la dissolution complète dans l'océan profond de l'inconnu.

Gustave Jung nous renseigne sur la fonction protectrice et intercesseuse qu'a accomplie l'Église, au cours des deux derniers millénaires, entre ces tendances redoutables et l'homme. L'auteur nous met en garde ensuite contre la démolition de ces remparts soigneusement édifiés. Il en veut pour exemple le protestantisme qui, en entreprenant un beau travail de sape de la muraille dogmatique, a vite ressenti l'effet amolissant et désintégrateur de la révélation individuelle. Jung qui confirme, sans ambages, cet état de fait avance : « *Dès que la barrière dogmatique fut abattue et dès que le rite eut perdu l'autorité de son efficacité, l'homme se trouva confronté avec une expérience intérieure sans la protection et le guide d'un rituel et d'un culte qui sont la quintessence incomparable de l'expérience religieuse, tant chrétienne que païenne »¹³¹.*

¹³⁰ *Ibid.*p.20.

¹³¹ *Ibid.*P.39.

Cette dépendance du « moi » à une structure ordonnée, transcendante et protectrice est traduite dans le nom prononcé par Flen (Adel Abd Es-Salem). Ce prénom arabe à rallonge, est formé à partir de trois éléments : le mot Adel, le préfix Abd et l'Un des quatre-vingt-dix-neuf Noms de Dieu « Es-Salem ». Adel (en arabe عادل) est celui qui se conforme aux principes de justices et d'équité ; Le mot Abd (en arabe : عَبْد [ʿabd]) signifie serviteur, obéissant, soumis. Il découle d'un verbe voulant dire « se soumettre », « vénérer » (عَبَدَ [ʿabada]). Ce préfixe entre dans la composition de nombreux prénoms arabes ; Es-Salem, (en arabe السلام) signifie La Paix : Celui qui Procure la paix, le calme et la sérénité. En citant ce nom, on annonce la paix pour soi-même et pour ceux qui nous entourent.

De ce qui précède, nous pourrions traduire le nom Adel Abd Es-Salem ainsi : « un juste soumis à La Paix » ou encore « celui qui se soumet à Dieu ». Nous en concluons que la forme transcendante- source de numinosité et garante de complétude et de beauté- qui a repêché le protagoniste de l'ombre de sa psyché est bel et bien « l'islam ».

**ÉCLIPSE DU « MOI » DANS LA
CRÉATION LITTÉRAIRE**

1 L'écriture littéraire comme forme moderne de l'attitude mythique

L'invention des dieux et des mythes est née du désir impérieux de l'homme de se soustraire, l'espace d'un instant, aux caractérisations héréditaires de son être. L'homme voit en le dogme et le rituel religieux, en l'amour et en la créativité artistique un succédané de cette déception perpétuelle à même de reproduire en un être fictif ou réel, en un objet ou en une œuvre d'art l'unité et l'infinitude dont est privée la réalité.

Or, les modes de représentations qu'offre généralement l'imaginaire pour se représenter l'infini, l'éternité et l'unité s'avèrent déficients. Une autre alternative autorise fort heureusement, ne serait-ce que l'once d'une distraction mythique ou artistique, notre accès à ce monde éthéré où l'identification à notre opposé absolu est rendu possible.

Accorder du crédit à un récit mythique revient à croire en une autre vie pourvue d'universalité et d'intemporalité. De même, le texte littéraire a pour mission de procéder, aussi bien pour l'auteur que pour son lecteur, à un renversement de statut. La littérature est un belvédère privilégié de l'itinéraire de cette métamorphose typique qui va déboucher sur une révélation, ô combien étrange.

Le récit mythique autant que le romancier ne s'adressent à l'imaginaire que pour redonner à une autre vie droit de cité. Le sentiment d'étrangeté et la tentation propres au récit mythique ou au texte littéraire participent d'une autre possibilité de vie qui s'offre à nous, celle-ci semble être un devenir subjectif du vécu.

L'homme n'a de cesse que le monde temporellement conditionné et spatialement limité soit suspendu au gré d'un autre monde doté d'attributs d'universalité et d'intemporalité. A en croire les écrivains contemporains, l'écriture est, sous son acception religieuse, un accomplissement. Elle autorise une métamorphose de statut, insuffle un comportement religieux et surtout permet une cohabitation des opposés. Nous pourrions d'ores et déjà supposer qu'elle assure la fonction même du mythe et que le comportement mythique ne peut être revécu que dans l'expérience créatrice.

Cette dernière dégage une émotion que rien n'égale si ce n'est la croyance mythique. Les deux nous tiennent en lévitation et nous font goûter aux charmes de l'instant absolu. Universalité, unité, intemporalité sont senties et non pas conçues, nous les appréhendons dans leur rapport d'antinomie avec le fini, le moment temporelle et le chaos. Max Bilien nous apprend dans *Le mythe de l'écriture* comment un récit mythique *dayake*, rapporté par Mircea

Eliade, révèle que toute forme divine recèle son contraire et que la création naît de l'abolition de la totalité sacrée et originelle, de l'unité primordiale, du télescope des contraires.

Ce heurt créateur est perpétuellement réactualisé lors des cérémonies d'initiation lors des noces, de la naissance, de la mort, des malheurs critiques ou à l'occasion des fêtes collectives annuelles. L'opération est effectuée selon l'auteur en deux temps : retour à la totalité et destruction de l'unité primitive.

Celui qui se lance dans cette entreprise d'initiation aspire à la clef à une vie plus exquise et plus réelle que celle humaine. Elle brise les chaînes des tabous et des interdits et opère une remontée de temps pour renouer avec le moment d'avant la Création, celui de la totalité divine de l'origine. L'initié y éprouve un état de plénitude et de béatitude qui participe d'un autre monde dont l'unique clef est un retour aux temps premiers de la sublimité.

Ceux qui prennent part à ce genre de cérémonies découvrent, selon Max Bilen, en eux-mêmes la divinité et, partant, accèdent à la totalité, celle qui donne le branle à une nouvelle création. Cette dernière prend les allures d'une identification où corps et esprit s'entremêlent, vie et esprit se rejoignent, l'esprit est comme façonné dans les moules de la forme, esprit et langage se confondent, vie et art s'harmonisent¹³².

Or, pour atteindre à la totalité, pour réaliser même le processus d'identification, l'initié se soumet obligatoirement à des épreuves ô combien bouleversantes : séparation des boulets de l'esprit, mise au rebut des idées de logique, de l'ordre, de la vérité, de la raison, épreuve de naufrage, de destruction, d'effilochement du moi, épreuve de l'effritement du corps. Ces épreuves débouchent sur la libération des phénomènes et autorise l'accès à « une certaine éternité surréelle », « au soulèvement d'un voile qui est le monde, encore informe et mal assuré(...), connaissance parfaite, imprégnant tout, cristallisée, éternelle »¹³³.

Cela donne, aux dires de Max Bilen « *le sentiment d'avoir ravi à l'inconnu quelque chose de réel. C'est l'éveil à un monde plus clair, où les parois du monde semblent brisables à l'infini, néant arrêté, masse d'esprit enfouie quelque part, devenu virtualisée. C'est dans cette réalité invivable, dans cette solitude absolue, que s'opère l'autocréation* »¹³⁴. Mais cela n'est possible selon l'auteur que « *dans des états au sein desquels la mort s'exprime, qui suscitent une atroce nostalgie, donnant le sentiment d'un plan neuf. Vacances de l'être qui est néant de la mort, où couve le sentiment d'une menace extrahumaine. Conquête de la liberté, qui*

¹³² BILEN, Max. *Le mythe de l'écriture* (Vol. 22). Paradigme Éditions, 1999.P.37.

¹³³ *Ibid.*P.39.

¹³⁴ *Ibid.*

favorise la nécessité créatrice, mais cette création a cela de particulier qu'il s'agit d'une nouvelle langue, fondatrice, originelle car elle vient de la réceptivité qui s'ouvre à l'amour nostalgique de rêve vrai »¹³⁵.

Dans la présente étude, nous tenterons de retracer le parcours de Flen, protagoniste de notre premier roman d'analyse, menant à notre sens à une métamorphose de statut. Nous supposons que le personnage romanesque adopte un comportement mythique garant d'une renaissance, autant dire d'une mue ontologique rédemptrice.

Or, pour réaliser ce dessein, le romancier doit doter son œuvre des attributs d'atemporalité, d'universalité et d'unité propres aux dieux et aux héros mythiques. Pour ce faire, il faut qu'il se défasse, l'espace d'une écriture, de ce qui le rend réel, autant dire social, doté d'un « moi » à la fois représentatif et réductible à des modèles rigides. Autrement dit, explique Maxe Bilén, « *il faut que l'artiste rende possible, fût-ce dans l'instant, son accès à l'anonymat, au hors-temps, condition qui permettra au lecteur, au spectateur ou à l'auditeur de musique d'accéder lui-même au sentiment de partage et de communication hors des catégories spatio-temporelles* »¹³⁶. C'est dire, renchérit l'auteur, « *que la rencontre et l'identification auteur-lecteur se réalisent non pas au niveau des situations, des lieux et des caractères évoqués, mais à celui de la libération d'espace et de temps. Expérience vécue, à travers laquelle se définit l'exigence créatrice, et que le lecteur éprouve avec intensité, de manière fugitive et quasi inconsciente* »¹³⁷.

Vivre l'état d'apesanteur, de pérennité temporelle, de communion universelle et de d'agencement unitaire, suppose automatiquement, pour le protagoniste du roman, la possibilité de se soustraire à la finitude, à la particularité et à l'éparpillement sensible de son être, à l'image aberrante qu'il se fait de soi et à la nécessaire représentation de son identité sociale, autrement dit, à ce qui constitue son « moi ». L'expérience Dionysiaque à laquelle s'adonne Flen est, à notre sens, un observatoire de ce dépouillement du « moi ».

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.* P.27.

¹³⁷ *Ibid.*

2 A la croisée de l'affirmation nietzschéenne et de la fonction religieuse jungiennes

Sur le chemin de sa rédemption, Flen, le protagoniste du roman semble emprunter un détour obligé, il l'y est même contraint : le nihilisme. Dans son acception la plus courante, le mot se déporte d'une simple volonté de nier, il se veut une réaction exécutée à l'encontre du monde suprasensible avec ses éléments (Dieu, le bien, le vrai...) et des valeurs supérieures auxquelles on reconnaît les caractères fictif et dépréciatif : si le premier dénie toute existence aux dites valeurs, le deuxième les dévalorise. « Non plus dévalorisation de la vie au nom de valeurs supérieures, mais dévalorisation des valeurs elles-mêmes »¹³⁸.

Sous le couvert de ce premier sens, le nihilisme se veut « réactif »¹³⁹, il trouve son principe dans la vie réactive toute seule, dans les forces réactives réduites à elles-mêmes.

Le mot nihilisme recouvre aussi un autre sens, un sens qui hisse le monde suprasensible et les valeurs supérieures au pinacle, une pure fiction qui n'a de cesse que la vie toute entière soit dépréciée et faussée.

Dans ce rapport de force, la vie se réduit à une simple apparence dénudée de toute réalité, elle se rapporte, de ce fait, à une valeur de néant. Dieu, le bien, le mal, la vérité, l'essence, l'idée de valeurs supérieures s'avèrent les unités constitutives de cette fiction dont les effets ne peuvent que dévaloriser la vie, bien plus, la nier. « La dépréciation, avance Deleuze, suppose toujours une fiction : c'est par fiction qu'on fausse et qu'on déprécie, c'est par fiction qu'on oppose quelque chose à la vie »¹⁴⁰. Ainsi Les valeurs supérieures sont d'autant plus liés à leur effet qu'ils collent à une volonté de nier, de dévaluer la vie.

Désormais, « nihil dans nihilisme signifie la négation comme qualité de la volonté de puissance »¹⁴¹. Une expression très récurrente dans la terminologie nietzschéenne. Sous ce second sens, le nihilisme est « négatif », il trouve son principe dans la volonté de nier comme volonté de puissance.

¹³⁸ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Quadrige, 2014.p231.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.* P.332.

3 Du nihilisme négatif au nihilisme réactif

Le parcours de croix que s'est imposé le personnage est, toutes proportions gardées, en conformité avec les étapes du triomphe du nihilisme sous ses deux aspects : négatif et réactif.

3.1. Les étapes du nihilisme

3.1.1. Le ressentiment

3.1.1.1. Aspects

Le premier aspect du ressentiment, tel qu'il est défini par Gilles Deleuze dans son ouvrage *Nietzsche et la philosophie*, est « topologique »¹⁴², il y a selon l'auteur un mouvement des forces réactives qui est à l'origine du ressentiment. Nous assistons, de ce fait, à une submersion de la conscience de l'homme du ressentiment par les traces mnémiques, autant dire de la mémoire.

Force est de se demander quel est le mécanisme qui préside à l'envahissement de la conscience par une mémoire qui devrait être agie. A cette question, Nietzsche fournit une réponse satisfaisante, pour lui, le système réactif se subdivise en deux sous-systèmes : la conscience et l'inconscient. L'inconscient est caractérisé par les traces mnémiques, par les empreintes indélébiles, c'est selon Deleuze, « un système digestif, végétatif et ruminant, qui exprime l'impossibilité se soustraire à l'impression une fois reçue »¹⁴³.

Dans ce système, les forces réactives occupent un rôle qui leur échoît à juste titre : se coller à l'empreinte durable et cultiver la trace. Une tâche qui doit être régulée par la conscience sous peine d'envahissement de cette dernière par les traces. Pour ce faire, la conscience avec ses propres forces réactives doit être continuellement renouvelée à l'instar d'un parchemin à même d'accueillir toujours une excitation nouvelle.

L'élément catalyseur de cette opération est une force active distincte et représentative qui soutient la conscience et en renouvelle sans cesse la fraîcheur. C'est de cette manière que la réaction peut être agie : « quand des forces réactives prennent pour objet l'excitation dans la conscience, alors la réaction correspondante devient elle-même quelque chose d'agi »¹⁴⁴.

¹⁴² *Ibid.* P.178.

¹⁴³ *Ibid.* P.175.

¹⁴⁴ *Ibid.* P.176.

Cette faculté supra-consciente, précise Deleuze, est la faculté d'oubli. Nietzsche la définit comme étant « une faculté d'enrayement au vrai sens du mot »¹⁴⁵, « un appareil d'amortissement », « une force plastique, régénératrice et curative »¹⁴⁶. « C'est donc en même temps que la réaction devient quelque chose d'agi, parce qu'elle prend pour objet l'excitation dans la conscience, et que la réaction aux traces demeure dans l'inconscient comme quelque chose d'insensible »¹⁴⁷.

Chez L'homme du ressentiment, la faculté d'oubli est dysfonctionnelle, les forces actives ne l'emportent point sur les forces réactives. Nous assistons en ce sens à l'émergence d'un nouveau type qui ne fait qu'entretenir la trace : l'excitation étant non-agie va se mêler à la trace correspondante. Résultat : une méga-mémoire incapable d'en finir avec quoique ce soit, bref, incapable d'oublier.

L'homme porteur d'une telle mémoire investit une réaction qui, loin d'être agie, demeure sentie. Ainsi, se développe un esprit de vengeance qui voit en tout objet d'excitation une menace dont il faut tirer une éclatante revanche. Un vrai combat que livre l'homme du ressentiment pour porter l'estocade à l'objet respectif senti désormais comme un outrage personnel, un rouet qui n'en finit pas de filer la trace.

L'homme du ressentiment, explique l'auteur de *Nietzsche et la philosophie*, « éprouve tout être et tout objet comme une offense dans la mesure exactement proportionnelle où il en subit l'effet »¹⁴⁸. Rien, plus rien ne trouve grâce à ces yeux, la beauté se découvre une laideur qui entache tout ce qui l'entoure, le bonheur des griffes qui le tailladent à longueur de journées. Tout blesse, tout tend ses nasses. « On n'arrive à se débarrasser de rien, on n'arrive à rien rejeter. Les hommes et les choses s'approchent indiscrètement de trop près ; tous les évènements laissent des traces ; le souvenir est une plaie purulente »¹⁴⁹.

L'homme du ressentiment croule sous une mémoire des traces haineuse, elle est taxée aussi de « dépréciative »¹⁵⁰ et « venimeuse »¹⁵¹ tant son système d'amortissement face à l'excitation (la douleur) correspondante demeure HS. Tapiés dans l'ombre, la vengeance et la haine rodent autour du type réactif pour, le moment venu, déverser leur venin jusqu'à dans ses souvenirs les plus tendres. « Quelle haine du beau, s'écrit Gille Deleuze, se cache dans leurs

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.p.181.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

déclarations d'infériorité ! Haïr tout ce qu'on sent aimable ou admirable, diminuer toute chose à force de bouffonneries ou d'interprétations basses, voire en toute chose un piège dans lequel il ne faut pas tomber »¹⁵². L'auteur conclut plus loin : « le plus frappant dans l'homme du ressentiment n'est pas sa méchanceté, mais sa dégoûtante malveillance, sa capacité dépréciative »¹⁵³.

Il en découle un type dont le caractère principal est, selon l'expression familière propre à Jung, *l'impuissance à admirer, à respecter, à aimer*¹⁵⁴.

Flen, nous n'en démordons pas, est un homme du ressentiment tant ce premier caractère se cristallise parfaitement dans ses faits et gestes :

Il avait d'abord appris à endurer les tenailles du sordide ensuite, il avait appris à les ignorer. Il avait poussé dans la peau de la victime. La souffrance avait constitué sa nourriture, la résignation, ses hardes et au fur et à mesure qu'il avançait dans le labyrinthe de la douleur, il apprivoisait la ruse et cultivait la colère. Son cœur forgeait dans ses veines les durits même de la haine. Il haïssait les hommes, les maisons, les façades, les barreaux, le désert, la chaleur. Il haïssait tout, jusqu'à son ombre, parce qu'il se haïssait. Il avait oublié la poésie de son peuple, la mignardise des contes, la beauté des « hadiths » ; oublié le salut, le sourire et les charmes des vierges. Désormais, stigmatisé par la déchéance, il voyait en la fleur l'épanouissement des plaies, surprenait dans la verdure des vergers la noirceur des hommes, reniflait dans la senteur des jardins les miasmes des cachots, discernait dans les fêtes le ton des oraisons, percevait dans le rire des vieillards le grelot de l'ignorance, reconnaissait dans le pardon, les traces flagrante de la lâcheté, distinguait dans la résignation, le péché des niaiseries. Rien n'égayait son regard austère. Pas même le corps d'une femme. La définition des choses s'expliquait autrement chez lui. Il ne se contentait pas de voir, il regardait ; et ses prunelles habituées au dégoût, à l'aversion s'arrangeaient toujours pour imaginer l'horreur dans le cœur même de la pureté.¹⁵⁵

3.1.2. La passivité

Dans la terminologie de Nietzsche, passif n'est pas l'antonyme d'actif, il signifie non-agi : l'action, une fois tombée en quenouille, cesse d'agir la réaction, ferment désormais du ressentiment.

L'homme du ressentiment abhorre l'amour, il en ignore jusqu'aux mérites. Toutefois il y voit un bénéfice qu'il faut fructifier comme pour compenser son impuissance d'agir, masquer sa susceptibilité. Ce qu'il veut c'est « être aimé, nourri, abreuvé, caressé, endormi. Lui, l'impuissant, le dyspeptique, le frigide, l'insomniaque, l'esclave »¹⁵⁶. « Lui qui ne sait pas et ne veut pas aimer »¹⁵⁷.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ MOHAMED, Moulessehouli. *op. cit.*, p.39.

¹⁵⁶ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.184.

¹⁵⁷ *Ibid.*

Attiré par l'appât du gain, l'homme du ressentiment se laisse piéger dans les nasses de l'utilité : morale des esclaves les poussant à réclamer un bénéfice des actions qu'ils n'entreprennent pas, Bien plus, ils en vantent le caractère altruiste afin de dégager le plus de bénéfice.

Ce type est, par excellence « l'homme du bénéfice et du profit. Bien plus, le ressentiment n'a pu s'imposer dans le monde qu'en faisant triompher le bénéfice, en faisant du profit non seulement un désir et une pensée, mais un système économique, social, théologique, un système complet, un divin mécanisme »¹⁵⁸.

En traînant ses guêtres dans un pays rongé par le colonialisme, Flen doit opérer des haltes histoire de se nourrir et de s'abreuver. Lui le désœuvré profitant de la générosité de son peuple pour lui offrir le gîte et le couvert. Une hospitalité dont Flen flatte le caractère désintéressé pour tirer le maximum d'intérêt.

Flen se massa le ventre. Il savait son peuple hospitalier, et cela le flattait(...) Aujourd'hui, il avait la manifeste certitude d'aller se régaler. Il mangea quelque chose de chaud ; un bon plat succulent que seules les mains d'une femme sont capable de réussir.¹⁵⁹

Franchissant de loin les limites de la bienséance, Flen ne remercie même pas la famille qui a fait taire sa faim et sa soif, il voit dans son hospitalité une aubaine dont il faut tirer profit sans plus.

-Va dire à la femme de ton fils de me préparer quelque chose de consistant.

-Tu mangeras ce que tu trouveras, étranger

-Flen...

-C'est pareil

Flen considéra le vieillard avec aversion, fit entendre un gargouillis sardonique et descendait jusqu'à la cabane.

-Excuse-moi, j'ai un berceau à finir.

-Avec beaucoup d'ail

-Pardon ?

-J'ai dit que j'aimerais trouver beaucoup d'ail dans ma soupe.

-Tes désirs sont des ordres.

-Ce sont là des ordres !¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.80.

¹⁶⁰ *Ibid.*p.82.

Flen mangea, éructa grossièrement, ramassa son balluchon et quitta la cabane en grognant. Il ne remercie même pas Ottomane. Il donna même un coup de pied dans la croupe osseuse d'un chien enchaîné avant de se diriger sur Hayachine. ¹⁶¹

L'imputation des torts, la distribution des responsabilités, l'accusation perpétuelle. D'après Nietzsche, cette litanie de caractères se substitue à l'agressivité : « Le penchant à être agressif fait partie de la force aussi rigoureusement que le sentiment de vengeance et de rancune appartient à la faiblesse »¹⁶².

Plaçant le bénéfice par-dessus tout, l'homme du ressentiment se répand en injures dès que son horizon d'attente est brouillé. Pour apaiser les affres d'une telle frustration, il se crée des boucs-émissaires comme pour se dédouaner.

Nous découvrons ici le côté féminin du ressentiment : il cherche des coupables, des fautifs auxquels il faut imputer tous les crimes du monde ; des méchants qui tranchent avec le bon qu'il est. Nous retrouvons ici la sentence des esclaves : *tu es méchant, donc je suis bon*.

Buttant toujours sur un ramassis d'arguties, Flen se cherche des responsables de son malheur, il éclate en accusations à l'encontre du nain, personnage qui lui sert désormais de bouc-émissaire.

Qui es-tu, toi, lutin de malheur ? C'est peut-être toi qui renforce la calamité. J'étais si tranquille avec ma bourrique. Je flânais où bon me semblait, loin des hommes et des chimères. Et voilà que tu apparais devant moi comme un mauvais présage. Depuis, j'ai perdu Sainte-Heureuse et l'insouciance des chemins, je me retrouve rossé par un brigand, humilié par un Caïd, dépouillé de mon collier et jeté dans le gouffre d'un enfer pour l'éternité. ¹⁶³

3.1.3. La mauvaise conscience et intériorité

Le ressentiment, nous le rappelons, triomphe en s'emparant des forces réactives, désormais non agies. La force active, qui d'habitude amortit la douleur et la renvoie à l'inconscient, est séparée, aux termes de la philosophie nietzschéenne, de ce qu'elle peut. Bien plus, elle est privée de ses moyens d'action.

Loin de se volatiliser, la dite force se retourne en dedans et décuple ainsi la douleur. C'est de cette façon que la force active devient réactive. La mauvaise conscience n'est, de ce fait, que la maturation du ressentiment, elle le prolonge et le répand telle une contagion. La

¹⁶¹ *Ibid.*, p.87.

¹⁶² DELEUZE, Gilles. . *op. cit.*, p.185.

¹⁶³ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.171.

douleur, autrefois régulée par les forces réactives, est fournie en abondance par l'ancienne force active.

Ainsi, nous assistons à un phénomène étrange : « une multiplication, une autofécondation, une hyperproduction de la douleur »¹⁶⁴. La mauvaise conscience sous son premier aspect est, selon Deleuze, « la conscience qui multiplie la douleur, elle a trouvé le moyen de la faire fabriquer : retourner la force active contre soi, l'immonde usine. Multiplication de la douleur par intériorisation de la force, par introjection de la force »¹⁶⁵.

Sous le second aspect de la mauvaise conscience, la douleur est intériorisée, « sensualisée »¹⁶⁶, « spiritualisée »¹⁶⁷ : elle se taille un sens qui fait d'elle l'aboutissement d'un péché, la conséquence d'une faute. « Tu as fabriqué ta douleur parce que tu as péché(...) La douleur transformée en sentiment de faute, de crainte, de châtement »¹⁶⁸. Un sentiment de « culpabilité »¹⁶⁹.

Croulant sous le poids de la douleur, Flen fouille dans son passé en quête d'une cause à son supplice. Le personnage ne conçoit pas qu'une douleur puisse le gagner sans qu'il ait péché quelque part. Ainsi, il actionne la manivelle de la culpabilité.

Qu'est-ce qui m'arrive ? Sais-tu ce qui m'arrive ? Pourquoi faut-il que je traîne ma malédiction jusqu'au fond de ma tombe. Pourtant, j'ai beau remué les cendres de mon passé, pas un crime, pas le moindre péché ne m'explique la cruauté de mon sort. J'ai blasphémé certes, mais c'était juste des murmures. Je n'ai jamais vraiment cherché à attirer la damnation sur moi. J'ai crié mon tourment parce que je ne pouvais pas la contenir ; mon cœur n'est pas un océan...Qu'ai-je bien pu faire pour mériter tout ce qui m'arrive ? Je n'ai pas profané de tombe, je n'ai pas insulté de marabout, je n'ai pas déchiré de Coran, j'ai juste crié ma douleur.¹⁷⁰

3.1.4. L'idéal ascétique

Par-dessus le ressentiment et la mauvaise conscience, Nietzsche introduit le dernier maillon de la chaîne du nihilisme : l'idéal ascétique. Cette étape vient proclamer le triomphe des forces réactives. Un succès qui ne peut aucunement avoir lieu si ce n'était un ferment de taille, autant dire d'une volonté de puissance. « Jamais les forces réactives ne l'emporteraient sans une volonté qui développe les projections, qui organise les fictions nécessaires »¹⁷¹. La fiction, précise Gilles Deleuze, d'un outre monde dans l'idéal ascétique. Voilà, nous éclaire-il, « ce qui accompagne les démarches du ressentiment et de la mauvaise conscience, voilà ce

¹⁶⁴ DELEUZE, Gilles. . *op. cit.*, p.201.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.169.

¹⁷¹ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.229.

qui permet de déprécier la vie et tout ce qui est actif dans la vie, voilà ce qui donne au monde une valeur d'apparence et de néant »¹⁷².

Flen, le protagoniste du roman, semble atteindre cette troisième étape du nihilisme, le personnage se taille un autre monde qui atténue sa déchéance, une fiction au nom de laquelle la vie, toute la vie est dépréciée.

Flen détestait la terre. S'il regardait le ciel, ce n'était que pour éviter de souiller ses prunelles en les frottant contre les immondices du bas monde. En cherchant son étoile, il cherchait l'espace infini, le silence imperturbable, la sérénité même, de la mort. Il était las de vivre, las de souffrir... Il voulait fuir très loin par-delà les nuages, par delà les novae ; et vivre autrement sur une planète blanche qui est son étoile à lui. Il imaginait cet astre ainsi : immense et complètement plat, sans montagne ni falaise, rien qu'un tapis lactescent, parfumé, éternellement illuminé et, avec pour toute saison, un long printemps aux chants multiples, peuplé de bête innocents et divinement sublime. Un territoire de songe où il serait seul, absolument seul dans la beauté sans fin ; et le jour, sans crépuscule, sans la moindre notion du temps¹⁷³.

3.2. Le devenir réactif du nihilisme

Les forces réactives, nous le rappelons, doivent leur triomphe à la volonté de néant. Pour accomplir à bon escient sa fonction, cette volonté doit, d'une part, compter avec la vie réactive réduite désormais à son degré zéro ; d'autre part s'en servir comme d'un tremplin pour la ramener à se nier.

Cette volonté prend, dans la philosophie de Nietzsche, le rôle de témoin ou encore de meneur. Or, il arrive que les forces réactives divorcent d'avec ce témoin, ce meneur senti de trop, elles veulent parader seules sans être redevables à quoi que ce soit.

Séparées de cette volonté, les forces réactives opèrent seules, elles annoncent ainsi le triomphe du nihilisme réactif. Nietzsche raconte cette histoire d'une autre manière. Dieu est mort, mais de quoi est-il mort ? Se demande-t-il. Il est mort de pitié, répond-il. Dans sa propre symbolique, la pitié désigne toujours l'alliance de la volonté de néant et des forces réactives. « C'est la pratique du nihilisme...La pitié persuade du néant ! On ne dit pas le néant, on met à la place l'au-delà, ou bien Dieu, ou la vie véritable ; ou bien le nirvana, le salut, la béatitude »¹⁷⁴.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.149.

¹⁷⁴ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.235.

Cette innocente rhétorique, qui entre dans le domaine de l'idiosyncrasie religieuse et morale, paraîtra beaucoup moins innocente dès que l'on comprendra quelle est la tendance qui se drape ici dans un manteau de paroles sublimes : « l'inimitié de la vie. »¹⁷⁵

Dans leurs entreprises respectives, les valeurs supérieures prennent en pitié la vie réactive, Dieu éprouve de la compassion pour l'homme réactif. C'est sous les auspices de cette miséricorde divine que l'homme réactif supporte la vie. Bourré de pitié, l'homme réactif rompt son alliance avec ce témoin, il est désormais seul avec ses propres forces réactives. Il « se met à la place de Dieu »¹⁷⁶ : il dénie aux valeurs supérieures leur droit de cité, il reconnaît seulement une vie réactive réduite à elle-même et dotée de nouvelles valeurs.

Les éléments divins qui portaient autrefois les valeurs réactives en triomphe, en l'occurrence le ressentiment et la mauvaise conscience, seront dressés désormais contre Dieu, opposés à Sa pitié. Le ressentiment devient athée, mais cet athéisme est encore ressentiment, toujours ressentiment, toujours mauvaise conscience.

Flen, nous l'avons vu, évolue dans une bulle d'insouciance fermée sur un outre monde de fiction. Le personnage en est au stade du nihilisme négatif, il déprécie la vie au nom des valeurs supérieures. À l'usure, cette fiction cède aux coups de boutoir de la vie quotidienne. Le protagoniste procède à un remplacement des valeurs supérieures par des valeurs humaines. Il en est maintenant à la phase du nihilisme réactif, il se retourne contre Dieu au nom d'une vie toujours réactive. Il croit ainsi retrouver la Réalité d'ici-bas.

Je n'ai pas tué, ni volé...J'ai juste crié un peu plus fort que les autres la douleur qui me tenaillait...On n'a pas le droit de faire souffrir un homme de la sorte. Nul destin n'a le droit d'être méchant à ce point. Dieu Lui-même n'a pas le droit d'abandonner sa créature¹⁷⁷.

3.2.1. Conséquences

Le meurtrier de Dieu, précise Deleuze, est l'homme réactif, « le plus hideux des hommes »¹⁷⁸, « gargouillant de fiel et plein de honte cachée »¹⁷⁹. Il réagit contre la pitié de Dieu : « Il y a aussi un bon goût dans le domaine de la pitié ; ce bon goût a fini par dire : Enlevez-nous ce Dieu. Plutôt pas de Dieu du tout, plutôt décider du destin à sa tête, plutôt être fou, plutôt être soi-même Dieu. »¹⁸⁰ Sur quoi cette voie débouche-t-elle ? Sur le grand dégoût.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*p.236.

¹⁷⁷ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.169.

¹⁷⁸ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.235.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Ibid.*p.237.

Qui la traverse ? Le dernier des hommes, le devin, « devin de la grande lassitude »¹⁸¹ pour qui « tout est vide, tout est égal, tout est révolu !... toutes les sources sont tariées pour nous et la mer s'est retirée. Tout sol se dérobe, mais l'abîme ne veut pas nous engloutir. Hélas ! Où y a-t-il une mer où l'on puisse se noyer ?... En vérité, nous sommes déjà trop fatigués pour mourir. »¹⁸²

En ressassant en continu son fiel, Flen croit ainsi pouvoir en finir avec sa douleur. Il n'en est rien, juste au moment où il croit entrevoir une oasis dans le désert du nihilisme réactif, il est vite désillusionné par un autre malheur.

Le personnage porte désormais le poids des reliques des forces réactives et de la volonté de néant. Il est de ceux que la vie « *n'abandonne pas aussi facilement. C'est une opiniâtre compagne qui prétend avoir toujours le dernier mot. Un beau jour, l'homme supposé « blasé » retrouve un peu de fraîcheur. Il ne sait pas qu'il s'agit là d'une nouvelle astuce du destin. Il se met à espérer, adopte une nouvelle démarche et, juste au moment où il s'aventure dans une sorte de rédemption, il s'aperçoit que tous ses malheurs d'antan n'étaient que superficiels, car l'affliction qui s'abat de nouveau sur lui est vraiment tragique.* »¹⁸³

Le protagoniste n'en finit de rien, le débris des valeurs supérieures le poursuit. Il passe au stade du nihilisme passif. Il dit comme le dernier homme : « Tout est vain, plutôt s'éteindre passivement ! »¹⁸⁴.

3.3. Vers une destruction active

Passons en revue les différents stades du nihilisme : négatif, réactif, passif. Les forces réactives portent sur la volonté de néant pour atteindre l'apogée de son succès, une fois au sommet, elles faussent compagnie à cette volonté pour se pavaner seules.

Il en découle un fait retentissant : l'homme réactif en remplacement de Dieu. Nous avons vu ce qu'il advient de lui : le dernier des hommes, celui qui table sur un néant de volonté de préférence à une volonté de néant. Gardons en tête que cette finalité est propre à l'homme réactif. Qu'en est-il donc de la volonté de néant ?

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.60.

¹⁸⁴ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.235.

Par-dessus l'homme réactif, celle-ci continue son action en catimini. « *Les forces réactives brisant leur alliance avec la volonté de néant, la volonté de néant à son tour brise son alliance avec les forces réactives* »¹⁸⁵. Elle insuffle à l'homme une impulsion nouvelle : se détruire activement. Nietzsche met en garde contre une confusion fréquente : on a tendance à prendre la destruction active de l'homme qui veut périr pour l'extinction passive du dernier des hommes. La première, précise Gilles Deleuze, est l'effet du règne de l'homme réactif, la façon dont il survit aux derniers avatars du nihilisme. La deuxième, par contre, met fin au règne du nihilisme, elle annonce le triomphe d'une nouvelle sélection. Celle-ci passe outre le devenir du dernier des hommes.

Avant d'aller plus loin, il serait judicieux d'établir un rapport de symétrie entre le nihilisme et la destruction active. Autant l'un est *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance, subséquemment raison qui chasse l'affirmatif de cette volonté ; autant l'autre est *ratio essendi* de la volonté de puissance, donc motif qui élimine le négatif de la dite volonté. Gilles Deleuze ramène cette symétrie à sa plus simple expression : « *Le nihilisme exprime la qualité du négatif comme ratio cognoscendi de la volonté de puissance ; mais il ne s'achève pas sans se transmuier dans la qualité contraire, dans l'affirmation comme ratio essendi de cette même volonté* »¹⁸⁶.

Nietzsche qualifie une telle transmutation de « dionysiaque », elle est conversion de la douleur du nihilisme en la joie de l'affirmation de la destruction.

En atteignant le dernier stade du nihilisme, autant dire passif, Flen ne s'y arrête pas, il continue son chemin au-delà du dernier des hommes. Que veut-il au juste ? Une destruction active ? Une transmutation dionysiaque ?...

4 Flen sur la route de Dionysos

Nous nous baserons de nouveau sur les travaux de Gilbert Durant pour révéler cette identité existant entre Flen, le protagoniste du roman, et Dionysos, le dieu olympien. Nous procéderons tout d'abord, comme le précise sa méthode d'analyse, au repérage de ce paquet diaphane d'épithètes, de verbes et d'attributs à travers lequel transparait la figure mythique de Dionysos. Ensuite, nous nous attarderons sur cette numinosité transcendante qui offre une

¹⁸⁵ *Ibid.*p.273.

¹⁸⁶ *Ibid.*p.274.

strate sémantique plus concluante. Pour ce faire, nous étudierons le mythe de Dionysos sous ses deux versions :

4.1. Synthèse de la première version

Dionysos est l'enfant d'une aventure extraconjugale qui unit Sémélé, sa mère, une simple mortelle, à Zeus, le premier des dieux de l'Olympe. Folle de rage contre la jeune princesse, Héra, son épouse légitime, actionne le rouet de la vindicte, elle pousse Sémélé à demander à Zeus (qui lui a promis d'exaucer au moins un de ses vœux désirés) de le voir dans toute gloire. Acculé à honorer sa promesse, Zeus se montre à sa bien aimée dans toute sa splendeur, ainsi il la foudroie. Or, pour préserver le fœtus du châtiment d'Héra, le père le récupère et le greffe à sa cuisse. Il croit ainsi l'épargner durablement de la condamnation de son épouse, il n'en est rien.

Une fois né, la fourbe Héra le poursuit et réussit à le frapper de folie. Dionysos est ainsi condamné à vagabonder jusqu'à ce qu'il soit recueilli par Cybèle qui l'aide à recouvrer sa raison et à célébrer son culte. Au gré de ses pérégrinations (voyages qu'effectue Dionysos pour célébrer son culte et se faire reconnaître de par le monde et où il se présente souvent comme l'éternel étranger), il rencontre à Naxos Ariane (abandonnée traîtreusement par Thésée) qu'il épouse. Il apprend des Olympiens qu'il peut repêcher sa mère des enfers et lui offrir le diadème de la divinité pour peu qu'elle change de nom¹⁸⁷.

4.2. Synthèse de la deuxième version

Pour en finir avec Dionysos, Héra, l'inconsolée, se sert cette fois-ci des Titans. Ils le dépècent et le font bouillir dans un chaudron : d'abord, ils commencent par l'attirer hors de sa grotte à coup de bruit des jouets ; ensuite, profitant de sa distraction face à un miroir, ils l'attaquent violemment. Dionysos se métamorphose en taureau. Mais en vain, les Titans s'emparent de lui et le découpent en morceau. Hermès transforme l'enfant (dont seul le cœur est resté intact) en un chevreau et le confie aux Nymphes de Nysa. Une vigne cache soigneusement leur grotte et Dionysos s'en nourrit¹⁸⁸.

¹⁸⁷ PHILIBERT Myriam. *Dictionnaire des mythologies*. Maxi-Livres.2006.pp.30-31.

¹⁸⁸ *Ibid* .p.194.

4.3. Caractéristiques de Dionysos

Dionysos, nous l'avons vu, est un dieu très controversée, sa vie est sujette à des versions très variées. Or, pour le commun des mythologues, certains attributs lui sont associés. Nous sériions selon le degré d'importance ces éléments caractéristiques de ce dieu.

En premier lieu, nous citons le Thyrses, « ce long bâton tenu fermement par le dieu et ses adeptes ». En second lieu, nous retrouvons le thiasos, « c'est-à-dire l'assemblée Dionysiaque qui célèbre son culte ». Il y a aussi le lierre « qui est porté en couronne et qui s'enroule le long du thyrses ». Aussi, ne pouvons-nous pas faire l'impasse sur deux autres éléments qui sont de nos jours rattachés au Dieu : le vin et la vigne, pas plus que certains animaux tels le taureau et le lion, créatures sous leurs traits apparaît le dieu une fois transformé, les panthères qui traînent son char, les serpents qui garnissent les coiffures des ménades et des bacchantes, ou encore le bouc et l'âne. Par delà ces éléments, il ya aussi la musique, la danse, les flutes et les tambours. Par ailleurs, nous faisons noter le caractère androgyne du Dieu.¹⁸⁹

Nous procédons maintenant à une mise en parallèle entre le cortège d'épithètes et d'attributs propres à Dionysos et celui de Flen.

L'épithète majeure qui qualifie le nom de Dieu est « étrangère ». Au cours de ses voyages, Dionysos est toujours accueilli comme un « inconnu », il se montre bienveillant avec ceux qui se prêtent aisément à son culte, terrible avec ceux qui rechignent. De même, où qu'il aille, Flen est qualifié d'étranger, le personnage fulmine continuellement de rage contre quiconque ne se pliant pas à ses caprices. Après de longues journées d'errance au désert, Flen fait une halte à un douar, il entre dans un café afin de désaltérer sa soif, il ose même inviter sa bourrique à se joindre à lui. Le cafetier, qui n'admet pas une telle maladresse, essaye de le stopper net dans son élan. Loin de s'assagir, le protagoniste répand la terreur autour de lui.

Une table libre sommeillait dans une encoignure. L'étranger l'occupa et invita sa bourrique à se joindre à lui. Les hommes en restèrent bouche bée. Sous le regard significatif d'un colossal individu, le cafetier se hâta d'intervenir :

-Étranger...on n'admet pas d'âne dans ce café, l'inconnu le foudroya d'un œil de vautour. Le cafetier discerna une flamme meurtrière dans le regard de l'inconnu. Il rentra la tête entre les épaules et astiqua furieusement son comptoir en marmonnant son mécontentement.¹⁹⁰

-Tu t'appelles comment, étranger ?

-Flen, jeta distraitement l'inconnu ?

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ MOHAMED, Moulessehouli. *op. cit.*, p21.

-Comment ça Flen ? C'est un nom, cette curiosité ?

-Chez nous, on appelle Flen quelqu'un qui n'existe pas véritablement ou bien pour parler d'une personne indéterminé. On dit Flen pour dire « Un tel ».¹⁹¹

Sur le chemin qui mène à Hawachine, Flen s'arrête à une cabane qu'habitent un vieillard, son fils et sa belle-fille. Encore une fois, le protagoniste conserve son épithète d'inconnu.

-Hé, toi ! Le mort en instance.

Le vieillard sursauta. Il regarda l'inconnu.

-Quand on est âgé comme moi, étranger, on s'arrête de vivre avant son cœur.

-Comme tous les centenaires, étranger. Les vieux sont tristes ; ils sont arrivés au bout de leur rouleau et n'ont plus de lendemain.

-Tu es amusant, étranger.

-Flen...

-C'est mon nom. Je m'appelle Flen.

-Sois le bienvenu chez moi, étranger. Je m'appelle Othmane, dit-il en tendant la main.

Othmane perçut l'animosité. Il fit la sourde oreille et tenta :

-soit le bienvenu, étranger. Flen est mon nom.¹⁹²

A l'instar de Dionysos, sitôt qu'on se moque de lui ou qu'on déçoit ses attentes, Flen se montre terrible.

-N'es-tu pas un farceur, étranger ?

-Je suis misanthrope, et mes farces n'ont absolument rien de réjouissant.

Le rire du vieillard frissonna avant de s'arrêter net. Les yeux de l'étranger lancèrent soudain des éclairs meurtriers.

Othmane jugea sage de ne faire aucune réflexion. L'étranger semblait lui chercher noise. Il n'avait pas l'air commode. Othmane connaissait ce genre d'individus et savait comment ne pas le brusquer.¹⁹³

A Hawachine, Flen repère un café et y entre, le qualificatif « étranger » ne le quitte guère.

Flen toussota pour attirer l'attention sur lui. A part les deux garçons et la barbe hirsute, personne ne le regarda. Cela l'exaspéra. Il se dirigea vers une table vacante en grommelant des obscénités.

-Un thé, commanda-t-il.

-Va boire ailleurs, sale goujat !

-Qui m'a insulté ? Tonna Flen

Le cafetier se hâta d'intervenir.

¹⁹¹ *Ibid* .p.23.

¹⁹² *Ibid* .p.80.

¹⁹³ *Ibid* .p.86.

-Ce n'est rien, étranger. C'est un petit malentendu.

Avez-vous entendu ce que j'ai entendu ?

-Oui, étranger...ce n'est rien.

-Cet oiseau parle...il parle comme un homme. C'est...c'est de la sorcellerie.

-C'est un perroquet.¹⁹⁴

L'épithète « étranger » semble coller à Flen comme un sortilège, à Bir es-Sakett, il est toujours vu comme l'éternel inconnu.

Pour la première fois, Flen ne put supporter l'acuité d'un regard ; il reporta son attention sur le gardien.

-Pourquoi voulais-tu le tuer, étranger ?

-Il m'avait attaqué par derrière avec la crosse de son fusil¹⁹⁵

Comme à l'accoutumée, Flen réserve un sort malheureux à ceux qui l'humilient. Le protagoniste, à l'exemple de Dionysos, en tient rigueur tant à Bouziane, un brigand insaisissable et généreux, qu'il parcourt, des journées durant, toutes les montagnes pour le tuer.

Il l'avait recherché durant des mois, dans les montagnes et dans les plaines, dans l'implacable intention de l'achever, de le ridiculiser comme il l'avait ridiculisé, de le jeter par terre avant de le broyer sous ses pieds...¹⁹⁶

Le deuxième qualificatif attribué à Dionysos est « vagabond » ou encore « errant ». Pareillement, sans foyer ni revenus, Flen erre à l'aventure où ses pas le portent.

Avec timidité, Flen regarda derrière lui. Il remarqua que le reg était déjà loin tel un passé stérile, que la couleur de la terre changeait ; il y avait de moins en moins de pierraille, et parfois de larges éboulis de verdure brillaient sur le flanc de colline. Le Tell se précisait déjà avec sa traditionnelle courtoisie. De temps à autre, un bouquet d'arbres surgissait. Quelquefois, des rivières chantonnaient ça et là et plus il avançait, plus l'air dégageait une senteur douceâtre comme aux premières lueurs du printemps. Au bout d'une semaine, une forêt apparaît entre les échancrures d'une vallée ; une belle forêt toute verte, toute fraîche. Flen s'assit sur une roche pour la contempler. Cela faisait des années qu'il errait d'ergs en ergs.¹⁹⁷

Aussi, l'épithète « tragique » ne quitte le Dieu d'une semelle, il est frappé de folie, dépecé par les Titans et condamné à errer. Le sort de Flen n'a rien à envier à celui de Dionysos, le protagoniste incarne la tragédie sous ses multiples facettes. Il est taxé de folie ;

- Laisse-le Antar, tu vois bien que c'est un sonné.

- Les autres n'en revenaient pas. Plus ils observaient l'étranger, plus ils lui trouvaient un air complètement dément. Rapidement, ils affichèrent une moue hostile à son égard et s'apprêtèrent à le mépriser.¹⁹⁸

Il a perdu Sainte-Heureuse et l'insouciance des chemins ;

¹⁹⁴ *Ibid* .p.93.

¹⁹⁵ *Ibid* .p.135.

¹⁹⁶ *Ibid* .p.134.

¹⁹⁷ *Ibid* .p.68.

¹⁹⁸ *Ibid* .p.23.

Il marcha deux jours, peut-être trois ; il n'avait pas conscience du temps. Le monde ne lui sembla aussi dénudé de sens, aussi maussade, il ne percevait même pas le chemin qu'il empruntait. Il avait l'impression de se déplacer dans une torpeur. Les bruits du dehors ne lui parvenaient pas. Dans sa tête, le vide devenait de plus en plus inquiétant. Il ne se souvenait de rien, flottant entre le ciel et la terre, pareil à un nuage solitaire filant à la dérive. Même quand elle ne vaut pas grand-chose, une chose qui nous appartient compte énormément pour nous. En nous quittons, elle emporte avec elle une partie de nous même. C'est pour cela qu'elle laisse comme un gouffre derrière elle. Flen apprit subitement que Sainte-Heureuse ne clopinait plus jamais à côté de lui. Il s'était habitué à elle. Sa présence lui procurait une sorte de réconfort ; il n'avait pas la terrible impression d'être seul. Elle trotta derrière lui, confiante ou indifférente cela importait peu. L'essentiel, elle était bel et bien là ; elle vivait et le faisait vivre.¹⁹⁹

Roué de coups violents par un brigand ;

Le colosse s'écarta encore et lui asséna une tripotée de gifles.- La gifle est la correction qu'on inflige aux femmes et aux enfants. Jamais aux hommes. La loi du Rif l'interdit. Entre hommes, on a le choix entre le gourdin, le fusil et le poing. Une gifle, pour un homme, est le pire des humiliations ; elle veut tout dire. Et Flen le savait. Il se sentait bafoué, réduit à la plus abjecte des bassesses. (...)Le colosse le saisit par la taille, le souleva très haut et l'écrasa au sol. Il lui mit un pied sur le ventre et lui hurla : Tu n'as aucune chance contre moi, monsieur Anonymat.²⁰⁰

Habitué aux affres du bagne ;

Flen se tuait dans cette galère depuis déjà deux mois. Son épaule blessée ne lui faisait plus mal ; le fouet et la godasse des gardiens l'avaient forgé à leur guise ; il était parfaitement immunisé contre la souffrance. Il creusait le sol, chargeait la caillasse, obéissait aux gardiens, se faisait tout petit dans le vacarme de l'arène, épiait entre deux maladies, les ailes blanches de la mort. Dans ses moments de délire, il rêvait d'une tombe austère sur le bord d'un sentier avec pour toute épitaphe ces amers mots :

Je meurs

Un poing sur le cœur

Un poing sur vos gueules

Je meurs

Un poing c'est tout.²⁰¹

Humilié par le Caïd, délesté de son collier et jeté dans le gouffre d'un enfer pour l'éternité.

Flen supplia ;

-Je vous en prie, rendez-moi mon collier

-Qui était ta mère ?

-Elle était ma mère.

Le Caïd dévorait le collier des yeux.

-Je n'ai jamais vu quelque chose d'aussi sublime. On aurait dit un talisman. Ce joyau brûle dans ses mains ; je le sens vibrer. Si je n'étais pas le plus civilisé des Caïds, j'aurais juré l'entendre gémir entre mes doigts. Ma huitième femme en serait offusquée. Ce collier dégage quelque chose de puissant, de fascinant. Seule une reine du Hoggar ou de Tindouf a le suprême privilège de posséder un tel morceau de soleil...Qui était ta mère, étranger ?

Flen bondit en rugissant.

¹⁹⁹ *Ibid* .p.67.

²⁰⁰ *Ibid* .pp.96-97.

²⁰¹ *Ibid* .p.142.

Une grêle de coup s'abattit sur lui et, encore une fois, il sombra dans un gouffre profond.²⁰²

Penchons nous désormais sur un attribut que semble partager Dionysos et Flen : les animaux. On associe souvent au dieu olympien certains animaux tels le lion, la panthère, le bouc et même l'âne, ce dernier est l'animal fétiche de Flen, il lui voue une révérence majestueuse.

-Étranger...on n'admet pas d'âne dans ce café,

L'inconnu le foudroya d'un œil de vautour.

-Ce n'est pas un âne...c'est une bourrique.

-C'est quand même un âne. Et ici, on ne veut pas d'âne.

-Dis, Sainte-Heureuse, me laisserais-tu tomber ?

Sainte Heureuse était vautrée dans un lit de sable, assommée par la chaleur. Seuls les yeux de bête roulèrent sur l'être humain.

-Tu ne me laisseras pas tomber, mais tu m'aimerais moins. Seuls les hommes sont capables d'ingratitude. Les bêtes, elles, n'oublient jamais la charité, ni leur bienfaiteur. Seulement, tu m'aimerais moins, parce qu'une fois fou, je ne saurais plus apprécier ta présence. Tu te contenteras de me suivre partout où ma déchéance m'entraînera. Tu n'auras devant toi qu'un misérable épouvantail ambulante et tu apprendras, à ton tour, à me mépriser, car je ne saurai plus te protéger.²⁰³

Nous avons, jusque-là, révélé cette identité mythique dans l'épithète et l'attribut, cette opération nous a permis de débrouiller le processus du réinvestissement du mythe de Dionysos dans le roman de Mohammed Moulessoul. Une seule question heuristique fondamentale nous taraude désormais : Quelle est la finalité de cette identité ?

En guise de réponse, Gilbert Durant avance une « numinosité transcendante »²⁰⁴. Notion qu'il faut désormais expliciter. Ce terme, appelé par Rudolf Otto le *numinosum*, se veut « une existence ou un effet dynamique »²⁰⁵ dont la cause se déporte d'un acte arbitraire de la volonté.

Ce qui caractérise cette force, c'est plutôt son effet qui s'empare de l'individu et le domine à telle enseigne qu'il (l'individu) en devient une simple victime et non pas son créateur. Le *numinosum*, précise Gustave Yung, « est un conditionnement du sujet qui est indépendant de la volonté »²⁰⁶. Il peut être le produit d'un objet concret comme l'émanation d'une entité invisible qui opère une modification sensible de la conscience. Telle est au moins une caractéristique fondamentale du *numinosum*. C'est de cette modification caractéristique de la conscience qu'il va s'agir dans ce qui suit.

²⁰² *Ibid.* p.138.

²⁰³ *Ibid.* p.21.

²⁰⁴ DURAND, Gilbert. *op. cit.*, p.194.

²⁰⁵ JUNG, Carl Gustave. *op. cit.*, p.17.

²⁰⁶ *Ibid.*

Dionysos et Flen semblent être saisis par l'effet du *numinosum*, tous les deux s'adonnent à une expérience involontaire fracassante. Nous nous demandons, à juste titre, ce qu'implique une telle expérience et quelle est la nature de l'effet produit.

Dionysos est le dieu qui donne libre cours aux instincts collectifs et génère une ardeur effrénée. Il détermine le moment de l'effondrement du « moi » et subséquentment ses formes individuelles d'existence. Ainsi, l'individu se dilue dans une expérience d'unité primordiale collective dont la finalité est l'être original.

Une telle transition ne peut point se passer du corps et de rituels tels la danse, le chœur et le dépècement de certains animaux. Il ressort d'une telle expérience un phénomène étrange, la joie de la douleur : loin de nier les affres de sa douleur, Dionysos les vit jusqu'à l'extrême de telle manière que si c'était à revivre le même malheur, le dieu s'y prêterait volontiers.

La description que donne Gilles Deleuze à cette expérience est, à cet égard, concluante. L'auteur dit : « *Dionysos, au contraire, retourne à l'unité primitive, il brise l'individu, l'entraîne dans le grand naufrage et l'absorbe dans l'être original : ainsi il reproduit la contradiction comme la douleur de l'individuation, mais les résout dans un plaisir supérieur, en nous faisant participer à la surabondance de l'être unique ou du vouloir universel* »²⁰⁷.

La joie Dionysiaque ne peut s'acquérir sans la douleur d'existence. « Ne faut-il pas d'abord se haïr si l'on doit s'aimer ? »²⁰⁸ Rétorque Dionysos à Ariane comme pour élucider le mystère de cette transmutation de la douleur en joie. Deleuze reformule cette interrogative avec une autre : « Ne dois-tu pas me connaître comme négatif si tu dois m'éprouver comme affirmatif, m'épouser comme l'affirmatif, me penser comme l'affirmation ? »²⁰⁹ Nous nous demandons à bon droit ce qu'implique une telle affirmation.

De cette dernière dérivent, selon Nietzsche, des valeurs nouvelles, valeurs qui font table rase de toutes les valeurs connues jusque-là, c'est-à-dire « jusqu'au moment où le législateur prend la place de savant ; la création, celle de la connaissance elle-même ; l'affirmation, celle de toutes les négations connues »²¹⁰.

Ainsi, l'affirmation et la négation s'opposent telles deux faces d'une même pièce. Elles renvoient dos à dos leur qualité respective, somme toutes les deux qualités de la volonté de puissance. Chacune est à la fois un inverse et un tout qui chasse l'autre contraire. Épuisée

²⁰⁷DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.17.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

jusqu'à la moelle, la négation devient le quotidien de l'homme, elle s'empare de ses idées, ses émotions et sa manière de sentir et d'évaluer. Elle est substantiellement liée à l'homme, celui qui déprécie la vie et qui place l'univers tout entier sur le bord de l'abîme. Ainsi tout le connu est réduit inexorablement au néant.

A l'opposé, l'affirmation n'opère que dans ailleurs inconnu, elle se manifeste par-delà l'homme et hors de lui ; dans le surhumain qu'elle crée et dans l'inconnu qu'elle charrie. Deleuze précise que le surhumain, l'inconnu est aussi bien le tout qui exclut le négatif. Le surhomme comme espèce est aussi bien « *l'espèce supérieur de tout ce qui* »²¹¹. *L'auteur conclut : « Quand la transmutation survient, c'est la négation qui se dissipe, rien n'en subsiste comme puissance indépendante, en qualité ni en raison : constellation suprême de l'être, que nul vœu n'atteint, que nulle négation ne souille, éternelle affirmation de l'être, éternellement je suis ton affirmation »*²¹².

Dionysos est le dieu de l'affirmation par excellence, sa tâche consiste non seulement à résoudre la douleur en une volupté supérieure et supra-personnelle, il affirme la douleur et en fait la joie de chacun. C'est pourquoi, argumente Deleuze, Dionysos se métamorphose lui-même en affirmations multiples, plus qu'il ne se résout dans l'être originel ou ne se résorbe le multiple dans le fond primitif. Il affirme les douleurs de la croissance, plus qu'il ne reproduit les souffrances de l'individuation. Il est le dieu qui affirme la vie, pour qui la vie à être affirmée, mais non pas justifiée ni rachetée.

5 Flen : L'éclipse du « moi »

Au cours de ses pérégrinations, Flen évolue sous le couvert de l'anonymat. Ainsi, il brise les chaînes du « moi » et s'adonne à une expérience Dionysiaque rédemptrice.

- Chez nous, on appelle Flen quelqu'un qui n'existe pas véritablement ou bien pour parler d'une personne indéterminée. On dit Flen pour dire « Un tel ».
- Tu n'a aucune chance contre moi, monsieur Anonymat. Un conseil, prend ton balluchon et va-t-en sans te retourner²¹³.

Le personnage est désormais un surhumain, il vit au dessus de l'homme, hors de lui, dans l'inconnu. De cette manière, il chasse le négatif et se taille de nouvelles valeurs à la place de celles, longtemps responsables de son malheur. Flen arbore maintenant le tout de l'affirmation, un tout qui exclut la négation et le fait entrer dans la béatitude de l'unité primitive. Il fait de la douleur son plaisir permanent, donne au monde une philosophie

²¹¹ *Ibid* .p.280.

²¹² *Ibid* .

²¹³ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p24.

personnelle. À ses yeux, la seule manière de survivre est de bousculer l'ordre des valeurs établies. Le protagoniste voit dans la solitude et la misanthropie ses nouveaux chevaux de bataille. C'est dans le chassé croisé des conversations opposant Flen à Llaz que transparait cette nouvelle philosophie.

J'ai des défauts que j'accepte, des qualités que je garde, des anomalies que je corrige, des principes que je teste, une philosophie personnelle...

- Oui, tout ça, c'est bien, mais tu n'as pas de nom.
Flen ne fit pas attention à cette remarque. Il ajouta :
- Vois-tu, avorton ? Je ne suis pas aussi seul que ça. Et puis, je ne risque rien. Crois-moi, c'est la seule façon de survivre plus longtemps. Les amis n'existent pas ; ils finissent inévitablement par te laisser tomber un jour ou autre. Si ce n'est pas une femme qui te les vole, c'est la mort qui te les confisque. Abandonné, tu te mets à douter de tes possibilités, tu as du chagrin et l'impression d'avoir été trahi. Tu t'égares, tu perds du temps à te retrouver pour recommencer à zéro. Tu trouves que c'est injuste de recommencer à zéro après tant de sacrifice et sans pour autant convaincre le temps de rebrousser chemin ou bien d'attendre que tu remontes le précipice. Tel que je suis, c'est-à-dire solitaire, j'évite cette forme d'inadvertance. Je marche au pas avec moi-même, comme l'horloge avec les jours, ne m'arrêtant que pour mourir une fois pour toute...Je suis navré, Llaz. Je te comprends, alors essaye de me comprendre. Je ne supporte même pas mon ombre...Et puis, en toute franchise, je déteste les hommes, je suis ce qu'on appelle un misanthrope.
- Un quoi ?
- Un misanthrope ; ça veut dire que je hais les hommes.²¹⁴

Nous décelons déjà l'ombre de Zarathoustra. Nous but ne sera point d'élucider le processus qui préside à l'introduction du personnage Nietzscheen dans le roman de Mohammed Moulessoul, un tel travail a l'objet d'une étude antérieure. Nous tenterons dans le cadre de cette analyse, de révéler cette identité qui existe entre Flen et Zarathoustra et par conséquent, Dionysos et Zarathoustra.

Dans l'antichambre de son affirmation, Zarathoustra, à l'instar de Flen, connaît les affres de la négation, il en fait même un tremplin pour accéder au surhumain, passage qui nécessite la destruction de toutes les valeurs d'ici-bas et de l'au-delà. Ainsi, il s'érige en créateur. Le personnage scande les mots d'ordre du triomphe du surhomme : « Voyez les bons et les justes ! Qui haïssent-ils le plus ? Celui qui brise leurs tables de valeur, le destructeur, le criminel : or, c'est lui le créateur. »²¹⁵, Il surenchérit : « Je suis devenu celui qui bénit et qui affirme, et j'ai longtemps lutté pour cela »²¹⁶.

Nous ne pouvons pas ne pas rappeler le mécanisme inhérent à une telle affirmation. Cette dernière ne peut s'acquérir que si la négation, qualité du négatif comme *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance, brise son alliance avec les forces réactives (vecteurs du ressentiment) et se métamorphose en son contraire, autant dire la qualité de l'affirmatif comme *ratio essendi*

²¹⁴ *Ibid.* p.46.

²¹⁵ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.272.

²¹⁶ *Ibid.*

de la volonté de puissance. Force est de dresser une ligne de démarcation entre le ressentiment, force de nier qui trouve son fief dans les forces réactives, et de l'agressivité, puissance d'affirmer et manière de se surpasser.

Toutes les tentatives de Zarathoustra est de se défaire de ce ressentiment qui n'a de cesse que l'enseignement du surhomme vole en éclat. Le personnage Nietzscheen est lui-même traqué, séduit, compromis par son singe, son bouffon, son nain, son démon. Il est mis en prise par un danger ô combien grand pour sa doctrine. Or, le démon est, selon Nietzsche, le nihilisme. En ce sens il conteste tout, dédaigne tout, il croit ainsi user la négation jusqu'à la trame, au lieu de verser dans l'affirmation, le démon ne consomme que la qualité négative de la volonté de puissance, il ressort d'une telle addiction que la vengeance et la haine.

Zarathoustra dit au nain : « Je méprise ton mépris...C'est de l'amour seul que peut me venir la volonté de mon mépris et de mon oiseau avertisseur : mais non du marécage »²¹⁷. Deleuze ramène cette citation à sa plus simple expression, il explique :

C'est seulement comme puissance d'affirmer (amour) que le négatif atteint son degré supérieur (l'oiseau avertisseur qui précède et suit l'affirmation) ; tant que le négatif est à lui-même sa propre puissance ou sa propre qualité, il est dans le marécage, et lui-même marécage (forces réactives). C'est seulement sous l'emprise de l'affirmation que le négatif est élevé à son degré supérieur, en même temps qu'il se vainc lui-même : il subsiste non plus comme puissance et qualité, mais comme manière d'être de celui qui est puissant. Alors, et alors seulement, le négatif est l'agressivité, la négation devient active, la destruction joyeuse.²¹⁸

Zarathoustra, en définitive, fausse compagnie au nain qui fait des mains et des pieds pour le distraire de son but, le solitaire se débarrasse de celui, longtemps agrippé à ses épaules, comme un portefaix de ses charges. Le vainqueur du nihilisme est désormais un maître, un être affirmatif qu'aucune manœuvre ne souille sa doctrine.

A l'identique, Llaz, un nain d'infortune, est, pour paraphraser Gilles Deleuze, la caricature de Flen. Il l'imité, mais comme la lourdeur imite la légèreté. Aussi représente-t-il le pire danger de Flen : la trahison de la doctrine. Le bouffon méprise, mais son mépris vient du ressentiment. Il est l'esprit de lourdeur. Comme Flen, il prétend dépasser, surmonter. Mais surmonter signifie pour lui : ou bien se faire porter (grimper sur les épaules de l'homme, et de Flen lui-même) ; ou bien sauter par-dessus. Ce sont, selon l'auteur de *Nietzsche et la philosophie*, les deux contresens possibles sur le « Surhomme ».

²¹⁷ *Ibid* .p.281.

²¹⁸ *Ibid* .

Nous procédons maintenant à une analyse plus détaillée de cette concordance existant entre la litanie de qualificatifs attribués au nain de Nietzsche et ceux propres à celui Mohammed Moulesshoul.

Zarathoustra, nous l'avons vu, est imité par son nain, tous les deux se partagent des traits communs. Cet état de fait ne fait pas d'eux des amis pour autant. Les deux personnages se séparent au bout du compte comme pour annoncer une incompatibilité d'humeur et de conviction. De même, Llaz, un gnome, semble avoir en commun des caractéristiques avec Flen, le protagoniste du roman. Cela ne fait pas d'eux non plus des compagnons. Au cours de ses voyages, Flen se déplace anonymement, pour ses hôtes, il est le fameux inconnu, il semble perdre sa famille, son foyer et pis encore, son identité. Il se promène seul de-ci, de-là sans but précis. Cette description est reproduite trait pour trait pour le nain.

-On m'appelle Llaz et je suis seul. Je n'ai pas de famille, pas de foyer, pas d'identité. Je suis né dans une forêt, dans le Tell, je crois. Pas comme les bébés, mais comme les absurdités (...) Comme ça, je n'arrive pas à me rappeler ma famille, mon village, pas même mon nom. C'est pourquoi, j'ai l'impression d'être né soudainement dans une forêt, déjà trop âgé. Le Taleb a dit que je dois certainement avoir des parents quelque-part, peut-être même une femme et des enfants. Mais j'ai beau chercher de village en village, personne ne m'a reconnu.²¹⁹

Comme Flen, Llaz est un individu mal loti, dès sa naissance, il ne cumule que des déceptions, où qu'il aille, il est rejeté, méprisé, raillé. Cet état tragique ne le quitte point tout le long de sa vie.

Je suis né soudainement, sans passer par le stade du fœtus, sans germer dans le ventre d'une femme. En ouvrant les yeux, j'ai vu des arbres et entendu des gazouillis...des arbres et des gazouillis. Aucune femme n'est venue me donner le sein ; pas un homme ne s'est manifesté pour me porter dans ses bras et me bercer. Le taleb de Tadmait m'a dit que le coup qu'on m'a asséné derrière le coup m'a fait perdre la mémoire. (...) Les gens sont bien méchants. Ils disent que je suis sorti d'un grimoire ou d'un livre de sortilège. Ils disent que je suis un fantasma ou bien le fruit d'une imagination maléfique.²²⁰

Comment ne pas se rappeler la naissance tragique de Dionysos qui connaît comme Llaz les affres de la naissance et la tragédie du sort.

Pour se reconforter, Llaz à l'identique de Flen se rabat sur les bêtes tant la compagnie des hommes lui apporte que malheur.

Je me sens plus à l'aise parmi les bêtes. Un canasson, au moins, m'accepte dans son écurie. Bien sûr, il dort dans un coin, et moi dans le mien, mais il ne dit rien quand je ronfle, lui ; il ne vient pas me donner des coups de pieds dans les reins et me chasser. J'ai même été ami avec un chien autrefois. Il s'appelait foudre. Il naquit dans le feu d'un éclair, une nuit d'orage. C'était un déserteur, je pense, car il portait un superbe collier. Et bien éduqué, avec ça.²²¹

²¹⁹ MOHAMED, Moulessehou. *op. cit.*, p31.

²²⁰ *Ibid* .p.47.

²²¹ *Ibid* .

Le nain, hissé sur les épaules de Zarathoustra est qualifié aussi de bouffon, c'est sous cette apparence risible que Llaz est aussi vu. Le gnome n'est bon qu'à susciter le rire ou encore raconter des drôleries. Éreinté de devoir errer au grès de ses fantaisies, Flen demande à Llaz de lui raconter une histoire drôle pour égayer sa journée. Le nain s'y met sans délai. Or, il a du mal à en inventer une tant sa vie est bourrée de tragédie.

-Je ne suis pas un homme ! Tout le monde me le rapproche. On se moque de moi. On ne m'a jamais traité comme on traite un être humain. Partout où je me trouve, on me montre du doigt. On dit que je suis une caricature de mauvais plaisantin, un gnome échappé d'un conte pour athée, que je rassemble à un as de pique. On rit de ma bosse, on la touche en feignant la nausée, on se paie ma tête.²²²

Flen poussa un grand soupir

Il dodelina de la tête et s'enquit :

-Tu ne peux pas raconter quelque chose de drôle de temps en temps, fœtus de nuits blanches !

Llaz se frotta laborieusement le bout de son nez tordu. C'était un signe de profondes réflexions chez lui. Il s'arrêta au milieu du chemin pour mieux fouiner dans sa cervelle. Comme l'autre s'éloignait déjà, il se remit à clopiner derrière lui en se grattant toujours le nez.

-Une histoire drôle ? répétait-il pour se concentrer dessus.

Un moment il crut trouver, s'apprêta à claquer des doigts, y renonça et se remit à réfléchir.

-Une histoire drôle...une histoire drôle...où ai-je bien pu rencontrer une histoire drôle ?²²³

Llaz est aussi pris pour un démon, ce qualificatif le rapproche du nain de Zarathoustra, le farfadet est d'une laideur si repoussante que tout le monde le fuit comme s'il était un esprit maléfique. Aussi, s'il n'est pas lynché, rabroué, brutalisé, il passe pour un croque-mitaine terrorisant les enfants jusque dans leur lit.

Certains racontent m'avoir déjà rencontré dans une forteresse ténébreuse, gouvernée par une sorcière ; quelque part dans un livre peuplé de sortilèges et d'affreux farfadets...Ils me disent tous la même chose, mais personne ne m'a dit exactement qui je suis. Alors, j'ai continué mon chemin. Les adultes se moquent de moi. Les enfants me mitraillent de pierres et de bouses de vaches. La nuit, les mères, pour calmer leurs rejetons, les menacent de me faire venir sous leur toit. Petit à petit, je suis devenu une forme d'incantation, une sorte de loup-garou, un accent de péché, une espèce de hantise, une curiosité, une honte, un mauvais rêve, sans jamais parvenir à redevenir ce que je fus.²²⁴

Llaz suis Flen de près, il le prend même en filature, le nain fait du misanthrope non seulement sa mission, mais sa raison d'être. Sous cet aspect, il ressemble à l'esprit de lourdeur de Zarathoustra. Il s'érige même en poids dont Flen n'a de cesse de se débarrasser.

-Écoute, le gnome...

-On m'appelle Llaz, le Dos ou le Dix de der, je m'en moque. Tu vas me faire le plaisir de rassembler tes restes de cadavre et de filer ventre à terre sans te retourner...compris ?

-Je...

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid* .p.48.

²²⁴ *Ibid* .p.32.

-Va-t-en !

-Va...va...²²⁵

Loin de lâcher prise, le nain ne se volatilise un laps de temps que pour revenir à la charge. Encore une fois, Flen affiche à son égard une attitude dédaigneuse.

-Que veux-tu, lutin de malheur ? Pourquoi t'obstines-tu à me poursuivre comme une malédiction ancestrale ?

-Va...va...j'ai assez d'ennuis comme ça. Tu n'es pas un misérable, toi. Tu es la misère personnifiée, la laideur dans sa totale tristesse, la douleur dans sa souffrance absolue. Mon cœur ne pourrait supporter autant de consternation.²²⁶

De guerre lasse, le nain capitule sous les coups de boutoir de Flen.

-Voilà, mon butin, homme. Prends-le sans nous séparer.

-Ainsi, tu veux partir avec moi,

-En enfer, s'il le faut.

-Je ne veux pas.

-Emporte-moi.

-Non ! Cria Flen, non et non !

Le nain prit peur ; il recula d'un pas, ne sachant quoi faire.

-Prends ton *butin* et va-t-en.

-Je...

-Prends-le et disparais de ma vue !

Le nain ramassa ses bouts de misère, les remit dans sa sacoche et s'éloigna, la mort dans l'âme.

L'homme et sa bourrique se hâtèrent de quitter les lieux.²²⁷

Le danger que représente Llaz pour les convictions de Flen est désormais écarté. Le misanthrope règne maintenant en maître. Il se complait dans le sens nouveau sous lequel il conçoit la douleur. Pour élucider la nature de cette orientation, il est impératif de se poser la question suivante : Quel est le sens de la douleur pour l'homme actif ?

Gille Deleuze y répond ainsi :

Le sens de l'existence en dépend tout entier ; l'existence a un sens pour autant que la douleur en a un dans l'existence. Or la douleur est une réaction. Il semble bien que son seul sens réside dans la possibilité d'agir cette réaction, ou du moins d'en localiser, d'en isoler la trace, afin d'éviter toute propagation jusqu'à ce qu'on puisse à nouveau ré-agir. Le sens actif de la douleur apparaît donc comme un sens externe.²²⁸

²²⁵ *Ibid.* .p.35.

²²⁶ *Ibid.* .p.36.

²²⁷ *Ibid.* .p.47.

²²⁸ DELEUZE, Gilles. *op. cit.*, p.202.

Flen s'est débarrassé des reliques du ressentiment et de la mauvaise conscience, sa douleur, longtemps intériorisée et continuellement entretenue par la faute et le péché, est désormais extériorisée. Quelle conséquence ? Le personnage perce le secret de la douleur, il la manie tel un artiste : celui qui agit sa douleur au lieu de l'intérioriser ; celui qui inflige la douleur au lieu de la subir. Flen se soucie peu des malheurs d'autrui, il y trouve même un plaisir absolu. Celui des maîtres ou encore des hommes actifs. Deleuze affirme :

Pour juger la douleur d'un point de vue actif, il faut la maintenir dans l'élément de son extériorité. Et il y faut tout un art, qui est celui des maîtres. Les maîtres ont un secret. Ils savent que la douleur n'a qu'un sens : faire plaisir à quelqu'un qui l'inflige ou qui la contemple. Si l'homme actif est capable de ne pas prendre au sérieux sa propre douleur, c'est parce qu'il imagine toujours quelqu'un à qui elle fait plaisir.²²⁹

Pour maintenir sa douleur dans son élément d'extériorité, Flen inflige la souffrance où qu'il aille. Il se complait même dans la contemplation de son œuvre. A Hawachine, Flen localise un café et y entre, il s'installe confortablement sur une chaise et se fait servir un thé. Au bout de quelques minutes, un vagabond entre furtivement dans le café. Vêtu de loques, borgne et boiteux, il a l'air très souffrant. Au lieu de compatir à sa douleur, Flen éprouve du plaisir à le voir souffrir. Pis, il lui réserve encore un lot de souffrance.

Un vagabond entra furtivement dans le café. Il portait des guenilles sur ses os saillants et il boitait. Il avait un œil crevé. Il vit la table où se tenait Flen et la regarda.

Flen le foudroya du regard.

Il maugréa :

-Oui ?

-Puis-je m'asseoir ?

-Non...

-Il y a pourtant une chaise libre, insista le vagabond.

-Je crois que ta vue te joue des tours. Ton œil sain voit bien une chaise, mais elle n'est pas libre. Il y a un homme assis dessus et c'est ton œil crevé qui ne la voit pas.

-Bon, fit le vagabond, si c'est ainsi, je boirai au comptoir.

-C'est ça, singea Flen, main fait bien attention. Il y a des verres pleins que ton œil crevé risque de voir vides. Avant de t'aventurer, plonge d'abord ton doigt dans le verre pour t'en assurer. (Il rit, flatté par sa bonne humeur et, se retournant vers les autres, il ajouta) : Ces cyclopes sont une curieuse secte. Ils font tout à moitié et pourtant ils puent deux fois plus qu'un bouc.²³⁰

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.94.

6 Le sens de la responsabilité

En séparant provisoirement les individus de leur moi, la voie dionysiaque assouvit la propension humaine à rejeter le poids des responsabilités. Selon Dodds, « *elle a une fonction psychologique importante, accessible à n'importe qui, dès lors que la pression sociale qui pousse à la responsabilité individuelle est ressentie comme de plus en plus difficile à supporter* »²³¹.

Cela explique pourquoi Flen se libère temporairement de son nom. Croulant sous la pression croissante du colonialisme, le protagoniste renie la cause des siens et lui préfère la vie d'animalité, il s'y sent en paix et déchargé de tout engagement.

-La grande tragédie des hommes réside dans leur conscience, brigand. Je crois que si l'homme veut avoir enfin la paix, il doit d'abord se débarrasser de sa conscience. Il vivra plus à l'aise dans son animalité. Cette dernière ne fait pas réfléchir et ne ressuscite pas le remord. Contrairement aux scrupules, la bestialité nécessite moins de sagesse, donc moins d'hésitations inutiles²³².

La correction qu'a infligée le brigand Bouziane à Flen ne change en rien de sa position lénifiante, elle est la conséquence du reniement du personnage de son nom et de la cause de ses frères.

-Tu n'avais pas le droit de me gifler.

-Tu avais l'air si abruti. Je ne tenais pas à aggraver ton cas. Un tel. Un abruti peut être récupérable ; alors je t'ai giflé. Pas pour t'humilier, mais pour te réveiller...car tu dois te réveiller, homme, tu dois regarder autour de toi. Les temps changent, et tu somnoles. Il ne faut jamais ignorer la marche du temps.

-Tu n'avais pas le droit de me gifler.

-Tu n'avais pas le droit de renier et ton frère et ton nom. J'aime les gens quand ils sont fiers dans n'importe quelle circonstance. Rappelle-toi, nous sommes un peuple orgueilleux et sage. La trahison et la sottise nous sont étrangères. Il nous arrive d'être vaincus, mais convertis ou falsifié, jamais. Nous adorons rester ce que nous avons toujours été ; un peuple fier et romantique, brave et guerrier, auguste et intransigeant à la fois, éternellement égal à lui-même...C'est vrai, la situation est critique de nos jours, mais il est de notre devoir de l'affronter avec plus de détermination et de courage. Notre foi est censée renforcer nos efforts afin de ne point nous égarer. Essaie de te souvenir et si ton nom revient, garde-le jalousement. Si tu ne discernes pas sa signification, apprends à apprécier sa résonance. Quant à ton frère, sache seulement qu'il est ton autre toi-même.²³³

Cette conséquence n'est que l'effet d'un processus psychique complexe, l'« inflation », dont nous essayons de démêler l'écheveau dans le chapitre suivant.

²³¹ DODDS, Éric R. *Les Grecs et l'Irrationnel*. Paris : Flammarion, 1977. p. 84.

²³² MOHAMED, Moulessehoul. *op. cit.*, p.105.

²³³ *Ibid*.p.97.

LES ARCHÉTYPES DE L'INCONSCIENT

Pour mener à bon port les objectifs de cette partie, nous allons porter sur la psychologie de C.G.Jung, fondée principalement sur une expérience professionnelle requise auprès des être humains, normaux, névrotiques et psychotiques.

1 Les arcanes de la psychologie jungienne

Bien qu'elle prenne en considération des éléments empiriques des pathologies, la psychologie de Jung se déporte d'une espèce de psychopathologie. Elle se veut, selon les conclusions de Jung, « des propositions et des essais visant à formuler une psychologie scientifique nouvelle, fondée, en premier lieu, sur l'expérience directe acquise sur l'homme lui-même »²³⁴.

Nous gagnerons certes en transparence si nous ramenons cette expérience à sa plus simple expression, à une simple formule, mais nous passons, avec la même certitude, à côté du réseau des relations qui compose l'activité psychique. « La recherche de la précision, quand il s'agit de définir l'expérience mentale, enlève à cette dernière, selon les propres termes de Jung, beaucoup de ce qui, par nature, lui appartient »²³⁵.

À cette nouvelle psychologie scientifique, Jung adopte un nouveau vocabulaire dont les termes subissent un gauchissement sémantique. Ainsi, esprit et activité mentale s'inscrivent respectivement sous les termes psyché et psychique. Ce tandem, qui englobe à la fois la conscience et l'inconscient, vient supplanter une orientation ancienne axée exclusivement sur la conscience que qualifie autrefois le couple esprit-mental.

Ce que Jung baptise « les phénomènes inconscients »²³⁶ sont souvent niés par celui qui en est touché. Bien plus, il se trouve qu'il n'y ait aucun lien entre eux et le moi. « S'ils font irruption dans la conscience, précise l'auteur, par exemple sous la forme d'une explosion émotionnelle disproportionnée par rapport à sa cause apparente, ils sont dans une grande mesure inexplicables pour celui qui ignore la nature de la motivation inconsciente »²³⁷. « Je ne sais pas ce qui m'arrive »²³⁸, dit-il. Force est de préciser que les manifestations inconscientes ne sont guère restreintes au pathologique, des gens qu'on qualifie de normaux peuvent agir sous l'emprise de motifs qui leur échappe complètement.

²³⁴ Préface de Jung à *La Psychologie de C.G.Jung*. JACOBI, Jolande. Paris : Neuchâtel, 1950.

²³⁵ FORDHAM, Frieda. *op. cit.*, p.12.

²³⁶ *Ibid.* p.13.

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*

Aspect inconscient de la psyché et conscience forment deux pôles opposés dont l'interaction autorise continuellement une compensation. Dans la vision de Jung, la conscience « provient d'une psyché inconsciente plus ancienne qu'elle et qui, en collaboration avec la conscience ou en dépit d'elle, continue de fonctionner »²³⁹.

Aussi, contrairement à ce qu'a été établi jusque-là, la psyché recouvre une réalité qui obéit comme tout autre phénomène à des lois intrinsèques.

Tout ce dont je fais l'expérience est psychique, jusqu'à la douleur physique dont je ne ressens que la transcription psychique. Toutes les perceptions de mes sens qui m'imposent un monde d'objets spatiaux et impénétrables sont des images psychiques qui représentent ma seule expérience immédiate, ces images étant les seules données immédiates de ma conscience. Ma conscience transforme et falsifie la réalité dans des proportions telles qu'il faut faire appel à des expédients afin de constater ce que les choses sont en dehors de moi, par exemple qu'un son est une vibration de l'air d'une certaine fréquence et qu'une couleur est une des longueurs d'onde de la lumière. Au fond, nous sommes tellement enrobés dans nos images psychiques que nous ne pouvons pénétrer la nature des choses qui nous sont extérieures. Tout ce dont nous prenons connaissance n'est fait que de matériaux psychiques. La psyché est l'entité réelle au suprême degré, puisqu'elle est la seule immédiate. C'est sur cette réalité, sur la réalité du psychique que le psychologue doit s'appuyer²⁴⁰.

Contrairement aux orientations dépréciatives des manifestations psychiques, notamment les expériences qui ne procèdent d'aucun facteur extérieur. Jung, en revanche, hisse au pinacle la psyché en lui attribuant une valeur égale au mécanisme du monde matériel. Dans son plaidoyer pour le processus interne ou psychique, l'auteur reconnaît l'emprise que peut avoir la réalité psychique sur tout un chacun : sous des apparences physiques de certaines maladies gît souvent une origine psychique dont les effets peuvent aller des paralysies hystériques et de certaines cécités à certains maux céphalo-gastriques. D'ailleurs, confirme Jung, tout ce que fait l'homme tire son origine de la psyché, prend source dans la pensée ou même dans la vision que nous avons du monde extérieur ou environnant. Que nos peurs et nos espérances soient portées sur des réalités identifiables ou au contraire sur des faits imaginaires. Cela n'enlève en rien au fait que la joie ou l'angoisse qu'ils charrient reste la même dans les deux cas. Selon Jung, la psyché est une structure active en perpétuel mouvement autorégulé.

1.1. L'énergie psychique

Le mot libido couvre l'énergie psychique générale. Le concept de libido, au même titre que celui d'énergie physique, ne suppose pas une force faisant cavalier seul. Loin s'en faut, il n'est qu'une manière assez subtile de dépeindre le phénomène observé. La libido se déverse entre deux pôles opposés.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ JUNG, Carl Gustave. *L'homme à la découverte de son âme*. Payot, 1962.p.51.

Jung, à dessein de rendre le processus plus expressif, dresse une analogie entre le processus dynamique de la libido et celui de la diastole et la systole du cœur. Le mécanisme libidinal est comparé aussi à celui du circuit électrique, lequel implique deux polarités opposées (anode, pôle positif ; cathode, pôle négatif) entre lesquelles se produisent des réactions électrochimiques. Ces pôles sont souvent qualifiés par l'auteur : « les opposés ». Le rapport entre la tension générée par les deux pôles et l'énergie est fondé sur le principe de la proportionnalité : plus la tension s'écoulant entre les deux pôles est grande plus grande est l'énergie générée. Sans opposition, soutient Jung, il n'y a pas d'énergie. L'auteur en veut pour exemple une litanie d'opposés : progression, régression ; conscient, inconscient ; extraversion, introversion, pensée, sentiment, etc. les contraires assurent une fonction modératrice, et lorsque un pôle est saturé à blanc, la libido se rabat automatiquement sur l'autre pôle. Le virage à 180 degrés que prennent certaines attitudes poussées à l'extrême illustre à merveille ce basculement : le calme succède à colère, la haine livre passage à la sympathie et nous nous n'étonnons guère de voir d'autres conduites se modifier progressivement en d'autres diamétralement opposées. Selon Jung, la fonction régulatrice des opposés est consubstantielle à la vie et incontournable quant à l'appréhension du processus psychique.

Le déplacement naturel de la libido se fait vers l'avant et vers l'arrière à la manière de celui des marées. Jung qualifie le mouvement en avant, qui se plie aux exigences du conscient, progression, et le mouvement en arrière, qui répond à celles de l'inconscient, régression. Alors que la progression accompagne l'individu dans son adaptation active au monde environnant, la régression l'aide à s'accommoder à ses besoins intérieurs.

Ce fonctionnement psychique traduit à merveille le principe de l'énantiodromie, loi énoncée par Héraclite et reprise par Carl Gustave Jung, puis par Watzlavick, selon lequel chaque tendance excessive tend à se transformer en son contraire à telle enseigne qu'une surabondance de force dans une direction engendre une tension vers son opposée. Ce basculement de tension est un gage d'équilibre et de santé psychique. De ce fait, la régression, contrairement à certaines visions qui en font une orientation nocive de la psyché, ne peut être que régénératrice. Son mode opératoire consiste, entre autres, en un retour à un état de sommeil après une suractivité mentale orientée ou à une rétrogradation à un stade inférieur de développement.

Jung met en garde contre une orientation rigide de la libido qui, en l'absence d'une issue normale en avant comme en arrière, s'expose inexorablement au risque de dysfonctionnement. Deux facteurs antinomiques peuvent justifier ce trouble : une adaptation

consciente inexistante au motif des circonstances extérieures intenable ; une adaptation inconsciente accrue due à un refoulement excessif de la libido. Les conséquences d'une telle anomalie de fonctionnement peuvent aller d'un simple refoulement de l'énergie psychique dans l'inconscient qui, une fois surchargé, s'écoulera dans le conscient sous forme de fantasme, de symptôme névrotique ou encore sous les allures d'un comportement infantile ou même animal ; à une inondation massive du conscient qui finit par engendrer une psychose. C'est comme si le conscient croulait, à l'image d'une digue, sous le poids d'un inconscient surchargé à blanc et que le moi (centre du conscient), à l'identique d'une terre, soit inondé. Dans les cas extrêmes, comme dans certains états psychotiques où l'énergie psychique butterait contre un cul-de-sac, un désistement de la vie s'opère ; on assiste ici à une régression pathologique de la libido qui diffère complètement de la régression normale qui s'avère une nécessité vitale.

Pour parer à ce déséquilibre psychique, l'homme doit être continuellement en communion avec lui-même et avec son milieu environnant. « *L'homme, assène Jung, n'est pas une machine pouvant s'adapter continuellement et sans broncher à son environnement ; il doit être aussi en accord avec lui-même, c'est-à-dire s'adapter à son propre monde intérieur* »²⁴¹ ; « *inversement, poursuit-il ailleurs, il ne peut s'adapter à son propre monde intérieur et parvenir à l'accord avec lui-même que s'il est aussi adapté aux conditions du milieu* »²⁴².

1.2. Le transfert énergétique

Penchons –nous désormais sur le mécanisme de transfert de l'énergie psychique dont l'observance des termes ne peut qu'être bénéfique pour le développement des fins de la vie. La libido, rappelons-nous, est une énergie naturelle qui assouvit principalement les désirs instinctuels. Arrivés à saturation, les instincts naturels débordent d'un excédent énergétique qui peut être mué en travail et utilisé à bon escient à des buts culturels. La création d'un analogue de l'objet instinctuel est la condition sine qua non à la réussite de ce transfert qui ne peut se faire qu'inconsciemment : après une période de nidation dans l'inconscient, un symbole est né pouvant canaliser le flux libidinal. Ainsi le cours naturel de l'excédent énergétique se voit orienté vers une fin culturelle.

²⁴¹ FORDHAM, Frieda. *op. cit.*, p.16.

²⁴² JUNG, Carl Gustave. *L'énergétique psychique*. Buchet-Chastel, 1956. p.61.

Il y a lieu de préciser que le symbole apparaît souvent comme une révélation ou une intuition surgissant habituellement dans un rêve. Pour éclairer ce transfert d'énergie d'une fin instinctuelle à une fin culturelle, Jung en veut pour exemple la cérémonie du printemps des primitifs Watschandis qui creusent un trou dans la terre, l'entourent de buissons pour imiter les organes génitaux féminins, et dansent autour en brandissant leur lance pour simuler un pénis en érection. « Autour de ce trou, ils dansent en tenant devant eux une lance à la façon du *penis in erectione*. Et tout en dansant, ils enfoncent leurs lances dans le trou en criant : Pulli nira, pulli nira, wataka ! Non fossa, non fossa, sed cunnus ! Au cours de la cérémonie, aucun des participants ne doit regarder une femme ». Durant cette célébration, les danseurs exécutent des mouvements corporels et s'adonnent à des clameurs les hissant à un état de ravissement extrême. Ainsi, ils participent à un acte symbolique, celui de la fertilisation de la terre-femme. Dans cette opération magique, le trou dans la terre, loin d'être un piètre substitut des organes génitaux, s'érige en symbole représentant l'idée de la terre-femme devant être fertilisée.

Le transfert d'énergie d'un but instinctuel à un but culturel ne se matérialise pas seulement dans le couplage de la sexualité et du labourage, d'autres associations étaient adoptés, il ya aussi longtemps, par les primitifs. Ainsi, la chasse, la pêche, la guerre, etc., étaient préparés à travers des danses et des cérémonies symboliques dont l'objectif visé est d'orienter l'énergie psychique vers une activité donnée. Cette transmutation de la libido à travers des symboles, dit Jung, se poursuit depuis l'orée de la civilisation, et vient de quelque chose de très profondément enraciné dans la nature humaine. Au cours des temps, poursuit l'auteur, nous avons réussi à détacher de l'instinct une certaine quantité d'énergie, et nous avons aussi développé la volonté ; mais cela est moins efficace que nous aimerions le croire, et nous avons encore besoin de la capacité transformatrice du symbole. Jung l'appelle parfois « fonction transcendante »²⁴³.

Loin des conceptions anciennes qui jettent l'inconscient au rebut, celle de Jung lui a refait une virginité. Selon lui, l'inconscient n'est point le dépositaire des tabous et des puérités, il est la matrice de la conscience. Reconnaisant que les éléments inconscients se manifestent dans le conscient sous une forme confuse et informe. Cela ne doit aucunement nous distraire de la fonction première de l'inconscient, celle qui consiste à faire germer dans la conscience de nouvelles alternatives de vie. Jung compare le versant conscient de la psyché à une île dépassant de la mer, ce qui s'offre à notre vue-la partie émergente de l'eau- est

²⁴³ FORDHAM, Frieda. *op. cit.*, p.18.

manifestement moins vaste que l'inconscient qui s'étend au-dessous. Nous avons beau croire, à travers notre « moi », volontaire et connaissant, comprendre le monde, le diriger ; se comprendre et se contrôler. Il n'en demeure moins que notre maîtrise et notre savoir s'avèrent déficients : nous reléguons à l'arrière-plan (l'inconscient) toute chose socialement condamnable, inacceptable, méprisable, infantile ou tout ce dont nous voulons-nous débarrasser.

Aussi, certaines perceptions sensorielles sont d'autant plus insaisissables par le conscient qu'elles ont une force insuffisante. Ces perceptions subliminales, ces souvenirs refoulés ou oubliés, forment une zone ténébreuse, s'intercalant entre le moi et l'inconscient, baptisée par Jung, l'inconscient personnel. Comme son nom l'indique, l'inconscient personnel est une propriété individuelle et non pas collective, il recèle les impulsions, les désirs infantiles refoulés, les perceptions subliminales et les multiples expériences oubliées. Ce contenu, pour la plupart confus et informe, a beau tenter d'échapper au contrôle de la volonté, il finit souvent, sous le coup d'un choc, d'une émotion ou durant les phases d'atténuation du refoulement, par se faire jour.

Jung met à l'honneur une méthode analytique pour isoler ce contenu, encore faut-il en saisir les différentes manifestations qui iront des simples souvenirs et des rêves à des fantasmes, et à des troubles névrotiques. Cette méthode s'insère dans le prolongement des « tests d'association »²⁴⁴ qui mettent à jour une unité psychique, « à savoir la tendance des idées à s'associer autour de certains noyaux fondamentaux »²⁴⁵.

1.3. Les complexes psychiques

Jung appelle « complexe »²⁴⁶ ces idées associées « à tonalité affective »²⁴⁷. Leur noyau, qui tient lieu d'aimant psychologique, génère un magnétisme attirant les idées en fonction de son contenu énergétique. Sa structure binaire (tendance inhérente, milieu) va déterminer la façon dont l'individu réagit à son milieu. Quand la conscientisation du complexe fait défaut, il va se comporter tel un foyer parcellaire doté d'une autonomie. Certes, nous ignorons jusqu'à sa présence, mais les idées et les affects essaimant autour de lui atteignant tout de même le conscient et lui échappent complètement.

²⁴⁴ *Ibid* .p.20.

²⁴⁵ *Ibid* .

²⁴⁶ *Ibid* .

²⁴⁷ *Ibid* .

Pour hiérarchiser ces contenus psychiques, Jung situe en premier plan ceux appartenant à l'inconscient personnel et en second ceux se rangeant sous l'inconscient collectif. C'est « une strate plus profonde que l'inconscient personnel ; c'est la substance inconnue d'où émerge notre conscience.

Nous pouvons déduire en partie son existence de l'observation du comportement instinctif ; les instincts sont définis comme des impulsions vers l'action sans motivation consciente, ou plus précisément-puisque de nombreuses actions inconsciemment motivées sont entièrement personnelles et méritent à peine d'être qualifiées d'instinctives-une action instinctive est héritée, inconsciente, et survient avec *constance et régularité* »²⁴⁸.

Pour éclairer au mieux cette notion, Jung la calque, toutes proportions gardées, sur celle d'instinct : de même que nous sommes tous tenus d'observer, dans des circonstances déterminées, des canevas pragmatiques hérités, notre histoire nous pourvoie de règles, de significations et de modèles d'action, gages de notre intégration dans le monde. Mais, développe l'auteur : « *bien que la masse héritée soit faite de dispositions physiologiques, ce furent pourtant des processus mentaux de la lignée ancestrale qui créèrent ces arrangements. Si l'individu prend conscience de ces engrammes, il ne peut le faire que sous la forme de processus mentaux ; et s'ils ne peuvent parvenir à la conscience qu'à travers l'expérience individuelle, prenant ainsi l'apparence d'acquisitions de l'individu, ils n'en sont pas moins des dispositions préexistantes que l'expérience individuelle a simplement remplies. Sans doute chaque expérience marquante est-elle une irruption de ce genre dans un lit ancien, resté jusqu'alors inconscient* »²⁴⁹.

1.4. Les archétypes

Cette propension, voire cette nécessité à appréhender le monde en fonction des éléments historiques passés, est qualifiée, par Jung, d'archétypique. Les archétypes sont « *les formes de représentation, d'intuition, présentes à priori, c'est-à-dire innées...de perception et de compréhension...De même que les instincts incitent l'homme à une conduite de vie spécifiquement humaine, de même les archétypes contraignent la perception et l'intuition à des formes spécifiquement humaines* »²⁵⁰. En raison de leur caractère inconscient, la réalité des archétypes ne peut qu'être postulée, cet état de fait tient aux différentes manifestations que peuvent prendre ces dispositions dans le conscient. Jung range sous la bannière « images

²⁴⁸ JUNG, Carl Gustave. *op. cit.*, p.101.

²⁴⁹ *Ibid.* p.79.

²⁵⁰ *Ibid.* p.99.

primordiales » toutes les formes conscientes possibles des archétypes. Cette expression, empruntée à Jacob Burckhardt et limitée aux aspects inconscients des archétypes, ne tarde pas à s'élargir pour couvrir les aspects conscients et inconscients.

Nous sommes en droit de supposer que ces images primordiales se sont formées à travers les âges où le « moi » connaissant regagnait ses droits de cité, toutefois, leurs manifestations, autrement dit, les images archétypales, sont façonnées dans les différents moules de l'Histoire qui peuvent les atténuer ou encore les modifier complètement. Ainsi, certaines images primordiales, assurant surtout une fonction équilibrante pour la psyché, prennent des formes abstraites ou géométriques : un carré, un cercle, une roue, etc. D'autres apparaissent sous une forme humaine ou semi-humaine : des dieux, des déesses, des nains, des géants... Elles peuvent aussi se présenter sous formes d'animaux et de plantes réels ou fantastique.

La mythologie en recèle d'innombrables exemples. Ces représentations s'agrègent généralement pour former ce que nous appelons « un symbole typique »²⁵¹. De ce fait, deux grandes dimensions inhérentes aux archétypes sont dégagées : une dimension affective qui renvoie au fait que l'homme ressent un affect positif ou négatif dans les moments décisifs de sa vie tels que la naissance, la mort, la victoire, les transitions déterminantes telles que l'adolescence, l'exposition inéluctable aux dangers. Une dimension visuelle, qui renvoie au fait que dans les circonstances sus-citées, les images primordiales, longtemps enfouies, reviennent de plus belle dans les rêves du plus moderne des hommes.

Jung postule que « chez l'homme normal, on peut déduire l'existence de l'inconscient collectif à partir des traces évidentes des images mythologiques dans ses rêves-images dont il n'avait précédemment aucune connaissance consciente. Il est parfois difficile de prouver cette absence de connaissance mais, en certains cas de désordres mentaux, il se produit un étonnant développement d'images mythologiques dont une expérience individuelles ne peut rendre compte »²⁵². Si Jung s'est approprié particulièrement ce legs mythique, c'est parce qu'il y trouvait une manifestation essentielle de la nature humaine. Bien que ce mythe brut soit raffiné par une conscience savante, son esprit demeure sans tache, les sentiments qu'il épanche, l'inspiration qu'il dégage et même le corps de son sujet émergent de l'inconscient collectif.

²⁵¹ JUNG, Carl Gustave. *op. cit.*, p.22.

²⁵² *Ibid.* p.23.

D'aucuns pensent que la fonction principale des mythes est d'explicitier la complexité du cosmos, il en est autrement pour Jung qui leur donne une dimension affective. Ce constat découle principalement du comportement de l'homme primitif qui vit émotionnellement les évènements naturels, « *ce qui arrive au dehors arrive aussi dedans, et vice versa. Par conséquent, le mythe exprime ce qui se passe en eux quand le soleil se lève, traverse le ciel, et disparaît à la tombée de la nuit, et constitue aussi une réflexion sur ces évènements et une explication à leur propos* »²⁵³.

Les mythes étant un vecteur de l'inconscient collectif, ils transitent par des zones culturelles différentes, transparaissent à travers des formes similaires et font vibrer la fibre créatrice chez l'homme. Divorcer d'avec cette faculté, c'est couper court avec les forces créatrices de son être. La religion, le folklore, la poésie, les contes de fée participent aussi de cette disposition. De même que les mythes, ces expressions privilégiées des archétypes subissent à travers les âges un travail de sappe mené par la conscience, mais loin de se diluer complètement dans l'inconscient collectif, ils ressurgissent de plus belle de leurs profondeurs pour apparaître dans le conscient sous forme d'images primordiales. Lesquelles se présentent généralement dans les rêves, les états d'esprit excentriques ou encore dans les délires psychotiques.

Ces images sont animées d'une vie et d'un pouvoir énergétique autonome, elles peuvent nous hanter et obnubiler notre capacité à juger, sous leur emprise, nous pouvons être à la fois de fins créateurs et d'ignobles destructeurs. Elles peuvent tracer des desseins nobles ou faire déchaîner des passions meurtrières chez une foule en trouble. « *Elles sont le trésor enfoui dans lequel l'humanité a puisé depuis toujours, d'où elle a tiré ses dieux et ses démons et toutes ces pensées et qui sont d'une force et d'une puissance supérieures et sans lesquelles l'homme cesse d'être un homme* »²⁵⁴.

C'est pourquoi, dans le dictionnaire psychologique Junguien, l'inconscient ne se réduit point à un rébus de vieux chiffons, il se veut la matrice de la conscience et l'instigateur des esprits créateurs et ravageurs des hommes. Essayer de sonder les abysses de l'inconscient collectif tient de la gageure, cet état de fait ne doit pas nous décourager tout de même d'observer ses manifestations, les analyser et tenter de les appréhender. Les travaux de Jung s'inscrivent dans cette logique : après avoir reconnu le caractère brumeux des archétypes, il a essayé d'en agglutiner quelques-uns dans des séries savamment définies. Il a commencé par

²⁵³ *Ibid* .p.24.

²⁵⁴ *Ibid* .p.25.

isoler les figures redondantes dans les rêves et les fantasmes ; ensuite, les mettre en parallèle avec des figures similaires, mythiques ou historiques du monde entier ; enfin, décrire les principaux archétypes dotés d'un pouvoir de fascination et d'une énergie symbolique pour les êtres humains. Il leur donne les noms suivant : *persona*, *ombre*, *anima et animus*, *vieux sage*, *terre-mère et Soi*.

2. Les archétypes de l'inconscient collectif

L'énergie psychique, nous l'avons vu, sert d'abord et avant tout de passerelle vers notre adaptation au monde, encore faut-il qu'elle s'écoule sans obstacles. Le développement d'une attitude, **introvertie** soit-elle ou **extravertie**, ou d'une fonction, qu'elle soit la **pensée**, **l'intuition**, le **sentiment** ou encore la **sensation**, dépend de ce processus vital autorégulé. Or, cette évolution ne doit point s'inscrire en faux contre les normes sociales préétablies. Lesquelles s'érigent en une sorte d'aimant éducatif et social attirant, en fonction de son énergie, la meilleure attitude et, partant, la plus développée des fonctions.

Cela signifie que nous sommes contraints, sous le poids d'une éducation sociale quelconque, d'adopter un comportement permis sous peine d'être au ban de la société. Un tel compromis n'est pas sans risque pour l'individu qui se voit d'emblée dépouillée de toute une partie de sa personnalité ; mais, loin de s'envoler, ces éléments négligés se trouvent déplacés dans l'inconscient, autant dire refoulés. Ils sont un peu comme cette ivraie qui envahit insidieusement les champs de céréales, dont elle est difficile à extirper.

Nous avons beau crié « bas le masque ! », ce loup derrière lequel vit tout un chacun traduit tout de même notre pacte signé avec la société. C'est le tampon même de l'homme policé apposé sur un contrat social consensuellement établi. Jung baptise ce masque *persona*. Ce mot qui vient du latin (du verbe *personare* : parler à travers), désigne le masque que portaient autrefois les acteurs de théâtre. Il avait pour fonction à la fois de donner à l'acteur l'apparence du personnage qu'il interprète et aussi de permettre à sa voix de porter suffisamment loin pour être audible des spectateurs.

Jung, dans sa psychologie analytique, reprend ce même mot pour désigner le modèle socialement prédéfini dans lequel se moule chaque individu. « *La société attend et se doit d'attendre de chaque individu qu'il assume et joue de façon aussi parfaite que possible le rôle qui lui est imparti ; ainsi, par exemple, d'un individu qui est un pasteur, la société escompte...qu'il soit à tous moments et toutes circonstances impeccablement dans la peau du personnage du pasteur. La société exige cela comme une sorte de garantie et de sécurité.*

Que chacun demeure à sa place et se cantonne dans son domaine : celui-ci est cordonnier, et cet autre poète. Nul n'est tenu d'être, à la fois, l'un et l'autre... car on devient suspect : cela a quelque chose d'inquiétant. Car un tel homme ne répond plus à la norme habituelle, il diffère des autres et excite la défiance »²⁵⁵.

2.1. La persona

La *persona* est un aspect collectif en ce sens qu'elle est consubstantielle à tous les individus. Mais contrairement aux idées préconçues, elle demeure qu'un versant de la personnalité, que la partie visible de l'iceberg sous lequel s'étend tout un océan.

Jung en veut pour exemple l'artiste, aux longs cheveux et aux vêtements déchirés, considéré souvent comme quelqu'un d'exceptionnel, une personnalité, alors qu'en réalité, il s'est simplement contenté d'adopter la tenue et les façons de tous les autres artistes de son milieu ; ou encore la bienveillance et l'hospitalité de Madame Untel, la femme du pasteur, qui semblent jaillir de sa bonne nature insondable mais, en fait, elle ne fait qu'adopter ces façons lors de son mariage, croyant qu'une femme de pasteur doit être l'amie de tous ceux qui ont besoin d'elle.

Toutes proportions gardées, les êtres humains endossent les rôles qui leur siéent le mieux, ce choix, qui se fait souvent par un acte de volonté, justifie la coloration individuelle que prend cette entité (*persona*). Or, croire que cette teinte caractéristique puisse englober tout l'individu ne sera qu'un leurre : être tout le temps engoncé dans un rôle conventionnel mène un jour ou l'autre l'être humain à s'en affranchir ne serait-ce que momentanément. De ce fait, la *persona* n'est qu'une pure fausseté. Néanmoins, elle est vitale pour la vie, c'est à travers elle que nous entrons en contact avec le monde.

Elle nous investit d'une fonction qui détermine notre place dans la société et donne forme à notre horizon d'attente. La négliger ne peut être que nocif pour la santé psychique des individus. Ceux qui se prêtent à ce travail de sape sont portés à la mélancolie, ils sont tout le temps repliés sur eux-mêmes et sans intérêt pour le monde extérieur. Ils ont tendance à être gauche et éprouvent des difficultés pour communiquer avec l'autre. Bref, ils sont des introvertis. Parallèlement, s'identifier unilatéralement à sa *persona* expose l'homme à un autre danger : la dénégaration quasi-totale des éléments refoulés de sa personnalité, ceux-ci, nous l'avons vu, sont repoussés soit dans l'inconscient personnel ou encore dans l'inconscient collectif.

²⁵⁵*Ibid*.pp.50-51.

2.2. L'ombre

Cette facette cachée de nous-mêmes est appelée par Jung l'*ombre*. C'est notre coté rustre et brutal, celui qui ne rougit point pour avoir enfreint les règles de la décence ; qui s'arroge une latitude d'action dépassant les contours des normes sociales. Nous pourrions prendre conscience de la présence d'un tel antigène quand nous sommes transis, entre autres, de peur ou de fureur, nous aurons l'impression, l'espace de cet état anormal, d'être transpercé et engourdi par personnalité étrangère. Nous accourons faire notre mea culpa tant notre bourde est inexplicable. Nous nous surprendrons entrain de répéter : « nous n'étions pas nous-mêmes »²⁵⁶ ou aussi « nous ne savons pas ce qui nous est arrivé »²⁵⁷.

Cet être inconnu n'est rien d'autre que l'ombre, notre facette primitive, indomptable et animale. Elle peut prendre les traits d'une personne quand nous en tenons rigueur à quelqu'un sans raison, cet état de fait doit nous éveiller à ce qui se passe en dedans de nous : à un trait refoulé de notre personnalité que nous détestons en réalité chez l'autre. Cette personnification extérieure n'a d'égal qu'une incarnation onirique intérieure présentant l'ombre sous les traits d'une personne inculte, barbare et revêche au premier abord, ou comme une personne que nous détestons au plus haut point sans motif valable.

Se confondant parfaitement avec l'inconscient personnel, l'ombre se pose souvent comme une boîte de Pandore recelant tous les actes contraires à la décence et aux bonnes mœurs ; tous les désirs et émotions sauvages non conformes aux lois jugulant les expressions du sexe. Bref, tout ce qui nous fait rougir de honte ou tout ce que nous voulons, au nom d'une morale donnée, méconnaître sur nous-mêmes. Ombre et société entretiennent subséquentment un rapport de grandeur équilibré, approprié et convenable : plus la société dans laquelle nous évoluons est portée sur une tendance progressiste, plus notre boîte de pandore est entrouverte.

L'ombre ne se borne pas à l'inconscient personnel, certes, elle est individuelle dans la mesure où elle traduit nos infirmités et nos déboires, mais puisque elle est commune à l'humanité, nous pouvons dire aussi qu'elle est un phénomène collectif. C'est cet aspect collectif de l'ombre qui est représenté sous les traits d'un diable, d'une sorcière et consorts. De par sa nature inconsciente, naturelle et instinctive, l'ombre ne peut être domptée que par la lumière de la conscience.

²⁵⁶ *Ibid* .p.52.

²⁵⁷ *Ibid* .

Cet acte d'allégeance ne peut être concédé par des méthodes orthodoxes d'éducation, qui nient l'ombre ou la refoulent complètement, mais plutôt à travers l'adoption d'un moyen terme entre ce côté sombre et l'individu. Faire un tel compromis requiert de la part de l'homme un effort moral considérable, et souvent, le pilonnage des représentations utopiques de l'esprit. Se prêter aux hypocrisies qu'engendre la vie en société ne peut que briser ce pacte signé et faire crouler continuellement l'individu sous le poids d'une contrainte qui finit par l'affaïsser et le pousser à agir contrairement à ces idéaux chéris.

Ainsi, nous ne devons guère nous étonner de l'irascibilité de l'homme très pieux, des conduites répréhensibles d'une personne très honorable ou encore d'un quartier paisible qui mue, nous ne savons par quelle volte-face, en un véritable coupe-gorge. Ces cas de figure représentent, entre autres, des manifestations de l'ombre dans la réalité. Notre tandem de salut demeure une reconnaissance mesurée de cet aspect sombre de la personnalité et un affrontement, avec un courage moral considérable, de ses expressions dans notre vie. Un homme, illustre Jung, qui inconsciemment hait tant sa femme qu'il veut la tuer peut réellement le faire dans un accès de fureur -il existe des situations de ce type ; mais, recommande l'auteur, s'il avait auparavant reconnu ses sentiments violents, il aurait eu la possibilité soit de les affronter, soit d'essayer de changer la situation qui les suscitait. Quoiqu'un certain refoulement soit une obligation de la vie sociale, ne pas déterrer l'ombre expose les individus à un grand danger.

Loin de se diluer complètement dans l'inconscient, l'ombre semble y prendre de l'ampleur et y gagner en vigueur. Et quand le moment de sa gestation arrive à terme, elle resurgit dans un ressac tumultueux à même de réduire en poussière le reste de la personnalité qui, dans d'autres situations, aurait pu s'ériger en digue contre ce flux incontrôlé.

2.3. Anima

Postuler à priori que l'inconscient de l'homme couve un élément féminin d'appoint et que celui de la femme un élément masculin complémentaire pourrait choquer, d'emblée, plus d'un. Or, si nous constatons de visu le comportement de certaines personnes, nous pourrions étrangement être confortés dans notre postulat de départ.

En effet, le plus viril des hommes est agréablement aux petits soins pour ses enfants, ou pour des indigents, il dégage paradoxalement une suavité incomparable, une émotion sans contrainte et peut même se laisser aller à des sentiments irrationnels. Ce même homme, frappé du sceau du courage, peut flancher devant des situations inoffensives et peut même être doté

d'une intuition aiguisée lui permettant d'avoir un sentiment inexplicable et prémonitoire de l'éventualité d'un événement précis.

Tous ces traits présents chez l'homme sont dits féminins, au même titre que l'aspect « efféminé » le plus apparent. Cette féminité larvée n'est qu'une facette de son âme féminine, autant dire de son *anima*. « Dans l'inconscient de l'homme, il réside de façon héritée une image collective de la femme à l'aide de laquelle il appréhende l'essence féminine ». Dans cette optique, l'homme ne conçoit la femme qu'en tant que manifestation générale au motif que l'image est un archétype, une expression de la vieille expérience de l'homme avec la femme ; et bien que bon nombre de femmes, ne serait-ce que extérieurement, lui ressemblent, elle ne se réduit point à une femme particulière.

Dans la vie d'un homme, ce n'est qu'à travers des contacts réels avec la femme que l'image puisse se conscientiser et, partant, devenir manifeste. Incontestablement, la première des expériences avec la femme, celle qui demeure la plus frappante, est celle qu'il a avec sa mère ; c'est elle qui le façonne et le marque profondément à tel point qu'il n'en arrive jamais à se libérer des nasses de sa puissance enchanteresse. Or, l'expérience de l'enfant revêt un caractère subjectif prononcé ; ce qui importe dans cette situation vécue est le ressentiment de l'enfant et non pas seulement le comportement de la mère.

L'image de la mère qui s'invente dans l'esprit de chaque enfant est loin d'être la copie exacte d'un modèle réel ; elle est formée, teintée par la faculté innée d'élaborer une image féminine : l'*anima*. Ensuite, l'homme projette cette image sur les différentes femmes qui lui plaisent.

Évidemment et, aussi étrange que cela puisse paraître, la plupart des hommes sont inconscients de projeter leur propre image intérieure de la femme sur une femme très dissemblable ; cet état de fait pourrait expliquer à lui seul l'échec des relations amoureuses ou encore des mariages lamentables.

Dans ce désastre, la projection y est pour beaucoup en ce sens qu'elle échappe au contrôle de la conscience pour saisir involontairement les hommes. « *Chaque mère et chaque bien-aimée deviennent nécessairement les porteuses et les personnifications de cette image omniprésente et sans âge qui correspond, dans un homme, à la plus profonde réalité* »²⁵⁸.

Bien qu'elle ait traversée des ères différentes, cette image de la femme préserve tout de même des attributs constants : l'*anima* jouit d'une valeur intemporelle, elle paraît certes jeune,

²⁵⁸ *Ibid* .p.19.

mais elle opère du haut de ses années d'expérience. Elle est sage et pas davantage, elle est empreinte d'ésotérisme et d'occultisme, on l'associe souvent à la terre, ou à l'eau, et peut être investie d'un grand pouvoir.

Aussi est-elle antinomique, avec deux aspects, un lumineux et un autre obscur, traduisant les diverses qualités doubles de la femme ; d'un côté la candide, la bienveillante, la noble figure de déesse, de l'autre, la dévergondée, la charmeuse ou la sorcière. Quand un homme ravale sa nature féminine, qu'il abhorre les traits du sexe opposé et prend les femmes de haut, il est presque certain que cet aspect sombre gît en lui.

Tapie dans l'inconscient de l'homme, l'anima s'exprime souvent sous les traits d'une fée ou un elfe et a le pouvoir d'attirer les hommes loin de leurs maisons, à l'image des sirènes mythologiques ou leurs copies modernes. Elle apparaît très fréquemment dans les mythes et les littératures du monde sous forme de déesse et de « femme fatale »²⁵⁹, comme « le visage qui lança mille vaisseaux »²⁶⁰, « La Belle Dame sans merci »²⁶¹, ou dans les contes de fée, sous les traits de sirènes, d'esprit d'eau ou de nymphe qui attire sous l'eau jusque son repaire, un homme qui devra l'aimer pour toujours ou mourir noyé.

L'image de l'anima fait partie intégrante de l'inconscient collectif, de là sa force astreignante, elle est projetée, comme nous l'avons précédemment indiqué, sur toutes les femmes qui lui ressemblent ne serait-ce qu'à peine. Pour Jung, elle est l'âme de l'homme, non pas au sens chrétien, essence immortelle de la personnalité, tant s'en faut. Mais l'« âme » tant que l'appréhendaient les primitifs, à savoir « l'acceptation de l'existence d'un complexe psychique demi-conscient possédant un fonctionnement partiellement autonome »²⁶².

L'aspect ensoleillé de l'anima véhicule les valeurs spirituelles, aussi son image est-elle projetée non seulement sur des déesses païennes, mais sur la Vierge elle-même, elle est de plus ancrée dans la nature et gavée d'énergie émotionnelle. Elle est, aux dires de Jung « une poussée vitale chaotique »²⁶³, une « séductrice »²⁶⁴, et aussi « la belle femme qui fait signe et attire les hommes vers l'amour et le désespoir, la création et le destin »²⁶⁵. Pour la décrire,

²⁵⁹ *Ibid.* p.58.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.*

l'auteur use de sa méthode dramatique et mythologique qui exprime « le processus vivant de la psyché »²⁶⁶ au lieu d'adopter d'autres formules scientifiques abstraites.

Cette image ne se projette pas seulement sur les femmes ou dans les diverses créations artistiques, mais aussi dans les phantasmes, les humeurs, les pressentiments et les débordements émotionnels. En guise d'illustration, Jung se sert d'un vieux texte chinois qui dit que lorsqu'un homme se réveille au matin triste ou de mauvaise humeur, c'est que son âme féminine, son anima, le domine. Elle trouble l'effort de concentration en lui chuchotant à l'oreille des notions absurdes, gâte la journée en créant le vague, la sensation désagréable d'un malaise physique, ou hante son sommeil de visions séduisantes ; celui qui est possédé par son anima devient la proie d'émotions incontrôlables.

2.4. Animus

Autant l'anima est le principe féminin dans l'homme, autant l'animus est l'élément masculin dans la femme. Cet archétype (animus) semble, à l'identique de l'anima, découler de trois sources : l'image atavique de l'homme, l'expérience de la femme avec les hommes et le principe masculin larvé. Ce dernier point positivement dans les exercices des femmes par temps de guerre, quand elles étaient en mesure d'accomplir pertinemment l'ensemble des tâches destinées exclusivement aux hommes.

Par les temps qui cours, nous assistons à une extension du champ d'activité réservé aux femmes, cela est plus apparent dans un milieu domestique, ou dans un travail en relation contigu avec ce même milieu, autant dire l'enseignement, les professions où l'on dispense des soins, le travail social, etc. « *En règle générale, les rapports personnels présentent à ses yeux plus d'intérêt et d'importance que les données ou les rapports objectifs. Les vastes domaines de l'économie, de la politique, de la technique et de la science, tous les domaines où a fait merveille l'esprit masculin qui s'y est appliqué, restent pour la femme dans une pénombre de conscience, alors qu'à l'opposé elle édifie en général une conscience étendue des interrelations personnelles, dont les nuances infinies en général échappent à l'homme* »²⁶⁷. Autrement dit, il est possible, mais ce n'est pas valable dans tous les cas) que la pensée de la femme et le sentiment et l'émotion de l'homme sont le fief privilégié de l'inconscient.

L'anima génère des humeurs, l'animus des opinions portant sur des supputations inconscients que sur la pensée vraiment consciente et guidée. Autant la mère figure la

²⁶⁶ *Ibid.* p.59.

²⁶⁷ *Psychologie et Religion. op. cit.*, p.10.

première image de l'anima, autant le père incarne l'image de l'animus pour la fille. Cette connexion psychologique semble exercer une obnubilation ancrée sur son esprit ; ses actions paraissent lui échapper complètement et se conforment beaucoup plus au canevas actionnel paternel. Une telle association pourrait durer jusqu'à un âge avancé. Durant sa vie normale, la femme réfracte inconsciemment son animus sur bon nombre d'êtres masculins, et une fois la projection accomplie, et d'ordinaire avec une marge de déviation, elle persévère dans sa vision de l'objet de la projection comme la réplique fidèle de son propre animus.

Cette position involontaire ne peut qu'altérer ses relations personnelles ou faire briser son ménage. L'animus peut prendre autant de figure masculine, allant de la plus primitive à la plus spirituelle, ceci est tributaire du degré d'évolution de la femme. Dans les rêves, il apparaît souvent sous les traits d'un petit garçon que l'on peut entendre comme une simple voix.

Une autre ligne de démarcation sépare l'animus de l'anima : à la différence de l'anima qui se manifeste toujours sous forme d'une femme unique, l'animus se prête à un groupe d'hommes. Jung précise :

L'animus est quelque chose comme une assemblée de père ou d'autres porteurs de l'autorité, qui tiennent des conciliabules et qui émettent *ex cathedra* des jugements raisonnables inattaquables. Mais à y regarder de près, ces jugements prétentieux sont pour l'essentiel un amoncellement de mots et d'opinions qui se sont accumulés dans l'esprit de la fille, puis de l'adolescence depuis l'enfance, et qui, recueillis, choisis et collectionnés peut-être inconsciemment, finissent par former un canon, une espèce de code de vérité banales, de raisons et de choses comme il faut. Cette codification du raisonnable correspond donc à une réserve de préjugés ; et dès qu'un jugement conscient, compétent et valable manque (ce qui, dans les complications de la vie, est souvent le cas), il y fait appel comme à un arsenal inépuisable d'opinions disparates où l'on trouvera celle qui semblera convenir à la situation donnée (...). Et la femme dira par exemple : C'est ainsi que cela s'est fait depuis toujours, ou encore : Mais tout le monde dit que...²⁶⁸.

Ce jugement péjoratif confère à la femme une conscience suractivée et tue dans l'œuf, pour elle, toute velléité d'initiative. Parfois, les gens qui l'entourent s'attirent les affres de ce sentiment d'infériorité. Elle blâme ses voisins, passe à tabac des personnes qu'elle ne connaît pas, ou taxe ses parents et ses collègues d'épithètes désobligeantes sous le couvert de la franchise. L'animus ne vise pas exclusivement les femmes ordinaires, il exerce aussi une fascination profonde et durable sur l'esprit d'une femme cultivée et intelligente. Cette dernière, sous prétexte de conforter ses convictions, avance des expressions du genre : « Ils disent cela »²⁶⁹ ou « Je l'ai lu dans le journal »²⁷⁰.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.186.

²⁶⁹ Introduction à la psychologie de Jung. *op. cit.*, p.80.

²⁷⁰ *Ibid.*

Ce côté de la femme piaffe d'impatience en attendant d'avoir le pouvoir et, contrairement à ce qu'elle pourrait montrer dans la vie quotidienne, de piété et de douceur, elle devient autoritaire, agressive, réfractaire au bon sens sitôt que son animus s'active. Cette stimulation de l'animus n'est pas sans danger pour la femme, elle doit régulièrement se parer contre sous peine de perdre son jugement impartial et céder, par conséquent, à la voie intérieure.

Cependant, l'animus accomplit une fonction positive, il dote la femme de grandes qualités comme le courage et l'agressivité et si elle en arrive à donner un coup de collier pour le raffiner, elle peut en tirer beaucoup. De ce fait, l'animus peut nous pousser à chercher les luminescences de la vérité et la canaliser vers une activité consciente, encore faut-il en observer le mode d'emploi.

L'anima et l'animus sont des intermédiaires autorisant une osmose entre le conscient et l'inconscient ; quand ils sont incarnés dans les rêves, les fantasmes ou les diverses visions, ils nous renseignent sur ce qui fermente inconsciemment en nous, de là leur importance qui tient à la fois à leur nature mystérieuse et leur voix innée dont nous pouvons être influencés. Cette influence est moins apparente que celle de la persona ou de l'ombre et peu de personnes peut saisir ce dont il en advient. Un homme qui s'est familiarisé avec son anima peut, aux dires de Jung, devenir plus réceptif, ou développer son intuition ou son sentiment, mais il ne peut acquérir les qualités projetées sur la déesse ou sur la Vierge. Il peut les vivre, surenchérit l'auteur, sous forme de compassion, de bonté, de dévouement, de créativité, etc. Mais elles ne sont pas réellement, selon Jung, soumis à sa volonté. Elles peuvent même opérer contre son gré.

De même que les hommes, les femmes peuvent devenir entreprenante ou aiguïser leur pensée individuelle. Néanmoins, conclut l'auteur : « *Celui qui a appris à distinguer quelque peu l'anima ou l'animus se connaît mieux lui-même et connaît mieux les forces qui agissent sur les autres ; il a découvert un peu des profondeurs de l'inconscient collectif, tout en étant loin d'avoir épuisé ce grand océan qui est, autant que nous le sachions, illimité. Il n'est pas question de drainer l'inconscient ou de le vider de ses contenus. Les archétypes qui émergent sont innombrables et, pour se familiariser avec eux, il faut s'efforcer de décrire ceux qui nous paraissent avoir la plus grande signification et l'influence la plus forte* »²⁷¹.

²⁷¹Ibid.p.84.

2.5. Le vieux sage

Connu aussi sous le nom d'« archétype du sens »²⁷², le vieux sage apparaît sous diverses formes : un roi, un héros, un médecin, ou un sauveur, il est clair, précise Jung, qu'il faut prendre le mot « sens » dans son acception la plus large.

Quiconque est piégé dans les nasses du vieux sage se sent d'emblée doté d'un grand pouvoir, le possédé n'est plus maître de soi, il est dominé par des forces obscures, par la « mana »²⁷³, une sorte de force supérieure répandue dans la nature, habitant certains êtres et certaines choses auxquels elle confère le pouvoir de dominer les autres par leur grande puissance physique, leurs dons quasi surnaturels tenant à la fois du sacré et de la magie et pouvant être transmis à un autre membre du clan. Celui chez qui s'anime cet archétype, se sent investi d'un grand savoir ésotérique, d'un pouvoir prophétique ou encore d'un don curatif. Il peut même en arriver à faire des adeptes tant sa connaissance de l'inconscient dépasse celle des autres.

Ces disciples tombent sous le charme de ce maître portant en filigrane le pouvoir contraignant du vieux sage. Ils sont constamment suspendus à ses lèvres quoique ce qu'il profère semble émaner d'un grimoire. Or, cette puissance n'est pas sans danger, d'autant plus si elle n'est pas passée sur les lames abrasives du jugement et d'une critique consciente. Elle peut être destructrice en ce sens qu'elle incite des personnes à accomplir des actes dépassant leur compétence.

Celui qui peine à dresser une barrière entre ce qui émane consciemment de lui et ce qui émerge de son inconscient est malheureux en proie à une mégalomanie. Notre planche de salut demeure une écoute paisible et mesurée de cette sonorité qui frémit en nous. Une telle audience réservée est un garant d'un authentique développement de la personnalité.

2.6. La Grande-Mère

De même que le vieux sage, l'archétype de la Grande-Mère exerce, toutes proportions gardées, une fascination analogue. Toute femme en proie à une telle figure se croit dotée d'une capacité d'amour et de compréhension exubérante, d'aide et d'amour possessif au beau fixe. Malheureusement, ces qualités peuvent se découvrir des tendances destructrices, à fortiori si elles ne sont pas sagement soumises au bon sens de la conscience.

²⁷² *Ibid.*p.85.

²⁷³ *Ibid.*

En vertu de ce grand pouvoir, la possédée peut mettre sous ses griffes tous ceux qui sont dans sa zone privilégiée d'influence. Ils sont, à ses yeux, « ses enfants »²⁷⁴, et par conséquent, faible ou à certaine mesure à sa charge. Poussée à son extrême, cette possessivité pathologique peut débiliter et anéantir la personnalité des autres.

Jung appelle la domination par les archétypes « inflation »²⁷⁵ indiquant que la personne possédée « a été, pour ainsi dire, soufflée par quelque chose qui la dépasse, quelque chose de collectif et non de personnel »²⁷⁶. Le sentiment passager ou durable d'être un dieu, d'être un « surhomme »²⁷⁷, qui découle de l'inflation, est une pure gageure.

Nous pouvons, pendant un certain temps, avoir l'impression d'être doté d'un pouvoir inégalable, ou être extrêmement sage ou miséricordieux, mais il s'agit d'une entité qui nous dépasse et que nous pouvons asservir à notre guise. A vrai dire, nous ne pourrions jamais comprendre ces forces qui s'animent en nous et l'observance d'une attitude de simplicité et de modestie envers elles s'avère plus que nécessaire. Pour ce faire, il faut que le « moi »²⁷⁸ cède du terrain dans ce compromis entre lui et l'inconscient avec sa puissance et sa vitalité.

Ce moyen terme convenu est désormais le nouveau centre de la personnalité. Jung l'appelle le « *Soi* »²⁷⁹.

2.7. Le Soi

D'ordinaire, explique-t-il, le moi, centre de la conscience, fait preuve de frugalité à la pompe des contenus inconscients (c'est-à-dire non de l'inconscient personnel ou de l'ombre qui appartiennent au moi, mais des contenus collectifs) sous peine de surcharge, un peu comme un avion qui lâche du lest pour garder le cap. Or, le Soi peut servir de point de concentration de ces différentes forces autonomes et permet au conscient et à l'inconscient de se tenir en équilibre.

Il semble agir sur les éléments hétéroclites de la personnalité et les mécanismes de l'inconscient comme une force centripète les obligeant à converger vers ce nouveau centre de gravité de cette totalité. Pour atteindre aux luminescences de cet archétype, il faut tolérer ce qui, dans notre nature, est rudimentaire, mais aussi illogique et anarchique. Se mettre sur les

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.* p.86.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*p.87.

rangs pour le « Soi » suppose pour une personne mûre un vrai parcours du combattant. Cela implique même une vive souffrance pour l'esprit occidental qui, à la différence de l'esprit oriental, se rebiffe contre les paradoxes. Ainsi, pour l'indien « le plus haut et le plus bas sont dans le sujet transcendantal », autant dire dans le Soi. De même, dans la conception chinoise, le concept du Tao englobe la totalité, et le développement de la Fleur d'Or, ou le Corps spirituel immortel (la plus haute visée du yoga chinois), est tributaire de l'équilibre des forces lumineuses (*Yang*) et des forces obscures (*Yin*)²⁸⁰».

La contigüité avec l'esprit oriental conduit Jung à déterrer bien des secrets de l'inconscient, il s'en sert pour mettre à l'honneur dans *Le Secret de la Fleur d'or* le concept du Soi. Toutefois, il ne dit pas que l'occident doit être une copie fidèle de l'orient. Agir ainsi équivaudrait à ravalier le statut de l'esprit occidental au rang d'épigone, et malheur à lui s'il tente d'endosser la camisole de cet exotisme démesuré, cela serait à peu près similaire à porter une dévorante tunique de Nessus.

Mais quelle posture l'occidental doit-il adopter face à ce vaste océan oriental ? Devrait-il le jeter au rebut ou encore le prendre à bras-le-corps ? C'est avec ces mots que Jung y répond magistralement :

La science est l'outil de l'esprit occidental, et l'on peut, grâce à elle, ouvrir plus de portes qu'avec nos mains nues...elle n'obscurcit notre intelligence que si elle considère comme intelligence absolue la compréhension qu'elle nous a transmise...L'Orient nous donne une compréhension autre, plus vaste, plus profonde, plus haute, la compréhension par la vie...L'erreur que commet ordinairement l'Occidental est que, tel l'étudiant mal conseillé par le Diable dans le Faust, il tourne le dos, avec mépris, à la science et que dans sa sensibilité factice pour l'extatique orientale, il reprend mot à mot les pratiques du Yoga qu'il imite misérablement...(La théosophie en est le meilleur exemple)²⁸¹.

Force est de préciser ce qu'entend Jung par son concept de Soi, le terme se déporte d'une sorte de conscience universelle, qui serait qu'une autre facette de l'inconscient, loin s'en faut, il s'agit plutôt d'une reconnaissance consciente, d'une part, de notre nature singulière et, d'autre part, de notre relation intime avec tous types de vie, non seulement humaine, mais animale et végétale, et même avec la matière inorganique et le cosmos. Le Soi génère un sentiment d'« unicité »²⁸², et d'harmonie avec la vie, qu'il faut accepter telle qu'elle est et non pas telle qu'elle devrait être. Car, « *paradoxalement, le Soi est non seulement le centre, mais représente aussi l'homme dans sa totalité : unifiant les contradictions de sa nature, tout*

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.* p.88.

ce qui est perçu comme le mal, le masculin et le féminin, de la sensation et de l'intuition, le conscient et l'inconscient »²⁸³.

L'expérience du Soi, dit Jung, est archétypique, et incarnée dans les rêves et les différentes visions par une grande diversité d'images qui prennent toutes le nom d'archétypes du Soi. Cette panoplie d'images pourrait être hermétique pour les non- initiés au langage des rêves, or il faut rappeler que la précision de l'inconscient est d'une autre nature que celle du conscient. *« S'il parle de soleil et l'identifie au lion, au roi, au trésor d'or gardé par le dragon, ou à la force vitale et à la santé de l'homme, ce n'est ni l'un ni l'autre, mais quelques tiers inconnu qui peut s'exprimer de façon plus ou moins adéquate par toutes ces paraboles mais qui, - et cela restera toujours un dépit pour l'intelligence, -reste inconnu et inexprimable »²⁸⁴.*

L'enfant est souvent un archétype du Soi, qu'il soit divin ou magique, galopin des rues ou même sans traits distinctifs. L'intérêt grandissant que porte le mythe et le folklore pour le motif de l'enfant, et le rôle important qu'il occupe dans les diverses religions, éclaire à merveille la signification de l'enfant comme symbole du Soi. A l'autre bout, nous comptons les figures du Christ et Bouddha qui, aux dires de Jung, sont les manifestations privilégiées de l'archétype du Soi « les plus hautement différenciées jamais atteintes par l'humanité »²⁸⁵.

Le Soi se représente aussi dans les rêves sous les traits d'un animal, d'un œuf ; on le trouve exprimé par une figure hermaphrodite (symbole apparent de totalité) ou encore par « le trésor difficile à atteindre »²⁸⁶. Dans ce cas, c'est fréquemment un joyau (en particulier, un diamant ou une perle) une fleur, une balle d'or, ou une coupe. Des figures géométriques telles que le cercle, la roue, le carré, et toute figure quaternaire, de la croix au bras égaux jusqu'au simple symbole des quatre noisettes arrangées sur une assiette, pourraient souvent symboliser le Soi.

Ces formes arrangées d'une façon centripète sont communément appelées « mandalas ». Ce terme sanscrit signifie cercle magique ; le symbolisme du mandala englobe les figures disposées concentriquement, les arrangements radicaux ou sphériques, et les cercles ou les carrés avec un point central commun. Nous ne connaissons pas de religion qui ne soit pas dotée d'un tel symbole, il est cosmopolite et sa forme est fixée par la tradition. Ainsi, il est utilisé rituellement dans le yoga lamaïste et tantrique pour booster la contemplation. Nous

²⁸³ *Ibid.p.89.*

²⁸⁴ *Ibid.p.88-89.*

²⁸⁵ *Ibid.p.90.*

²⁸⁶ *Ibid.*

trouvons aussi des mandalas chrétiens, datant du Moyen Âge, figurant le Christ au centre avec les quatre évangélistes et leurs symboles aux points cardinaux.

A travers les âges, le mandala est investi pour figurer symboliquement l'essence de la divinité afin de la ramener à sa plus simple expression ou pour l'idolâtrer. Jung constate que le symbolisme du mandala transite les rêves et les visions des individus telle une lueur fulgurante.

Cet éclair archétypique est généralement porteur de paix et de sérénité. Qu'il soit dessiné ou peint, de forme géométrique confuse et abstraite ou sous forme de vision (à l'état de veille ou dans un rêve) et même dansé, cela n'enlève en rien de son intensité et de son effet. D'aucuns trouvent étrange de danser un mandala, pourtant il suffit de se souvenir de maints exemples de danses rituelles, ou même de danses folkloriques, où l'on fait cercle autour d'un point central pour diverger vers les quatre extrémités et converger ensuite vers le centre.

Pour avoir de telles visions, il faut s'exercer à ce que Jung nomme « imagination active »²⁸⁷, technique de « concentration intensive sur les ombres qui se profilent à l'arrière-plan de la conscience »²⁸⁸. Pour éclairer son point de vue, Jung en veut pour exemple la vision suivante :

Je gravissais une montagne et parvins à un endroit où je découvris sept pierres rouges devant moi, sept de chaque côté et sept derrière. Je me trouvais au centre de ce carré ; les pierres étaient plates comme des marches ; j'essayai de soulever les quatre pierres les plus proches de moi. Ce faisant, je découvris que ces blocs étaient des piédestaux de quatre statues de dieux qui, la tête en bas, étaient enterrées dans le sol. Je les déterrai et les disposai autour de moi de telle façon que je me trouvai en leur centre. Soudain, toutes les statues se penchèrent vers le centre, leurs têtes venant à se toucher, de sorte qu'elles formaient comme une manière de voûte au-dessus de moi. Quant à moi, je tombai sur le sol en disant : « tombez sur moi si cela doit être ; je suis lasse. » Je vis alors qu'à l'extrémité un cercle de feu s'était formé autour des quatre dieux. Après un certain temps, je me relevai et je reversai les statues. À l'endroit où les statues basculèrent, s'élevèrent quatre arbres. A ce moment, le cercle de feu engendra des flammes bleues qui se mirent à roussir le feuillage des arbres. Je dis alors : « Cela doit prendre fin, je dois moi-même entrer dans le feu pour que le feuillage ne flambe point. » J'entrai alors dans le feu ; les arbres disparurent, le cercle de feu se resserra et se condensa et une seule immense flamme bleue qui me souleva du sol²⁸⁹.

Quand bien même nous ne pourrions pas faire le tour du sens de cette vision, le lecteur se familiarisera, tout de même avec l'idée du point central atteint avec peine en en courant bien des périls, et prendra conscience de la prépondérance de la figure à quatre côtés et du cercle. Voici un autre exemple mettant en scène cette fois-ci une vision plus abstraite, celle de l'horloge du monde rapportée par un jeune intellectuel : « *un cercle vertical et un cercle horizontal qui ont un centre commun. C'est l'horloge du monde. Elle est portée par l'oiseau noir. Le cercle vertical est un disque bleu avec un bord blanc divisé en $4 \times 8 = 32$ parties.*

²⁸⁷ Ibid.p.90.

²⁸⁸ Ibid.

Ibid.p.90.

*Une aiguille tourne au-dessus. Le cercle horizontal est composé de quatre couleurs. Sur ce cercle se tiennent quatre petits hommes avec des pendules, et autour est posée la bague jadis sombre et maintenant dorée »*²⁹⁰. Cette vision, qui suscite chez le rêveur un sentiment de paix et d'harmonie éblouissante, revêt un intérêt très poussé pour Jung et ses recherches subséquentes. Mais le symbolisme mandalique peut revêtir aussi un caractère plus simple et moins dramatique : un rêve d'un carré avec une fontaine au centre et autour de laquelle marchent des gens, ou un jardin carré avec un parterre circulaire de fleurs ou quelque chose de banal, peuvent avoir une signification similaire, bien que l'effet sur le rêveur ne soit pas aussi prononcé.

Jung constate que l'expérience qui se traduit par le canevas mandalique était caractéristique d'une impasse psychique, elle est propre aux personnes devenues incapables de projeter l'image divine -c'est à- dire de trouver Dieu quelque part en dehors d'eux-mêmes. Subséquemment, Ils sont en butte à l'inflation. Les clôtures rondes ou carrées semblent agir comme des murs magiques, protecteurs, empêchant une explosion ou une désintégration, et protégeant une finalité intérieure. Les lieux sacrés qui, éclaire Jung, dans les temps antiques, étaient souvent conçus pour protéger le dieu, ont quelque chose de similaire.

Cependant, le mandala moderne, il est important de le noter, contient rarement, si ce n'est jamais, un dieu au centre, mais plutôt une variété de symbole, ou même un être humain. Le mandala moderne est donc « *un aveu involontaire d'un état mental et spirituel particulier. Il n'y a point de divinité dans le mandala, il n'y a pas non plus l'indication d'une soumission à la divinité ni d'une réconciliation avec elle. La place de la divinité semble être prise par la totalité de l'homme »*²⁹¹.

3. La critique de Gilbert Durand

Quoiqu'il reconnaisse la profondeur de la théorie jungienne relative au rôle des archétypes, Gilbert Durand émet tout de même des réserves quant à sa terminologie qui prête souvent à confusion. C'est ainsi que sont amalgamés archétypes, symbole et complexes.²⁹²

²⁹⁰ *Ibid.*, p.93.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *L'imagination symbolique. op. cit.*, p.65.

**ANALYSE DU ROMAN À *QUOI RÊVENT*
*LES LOUPS***

1. Analyse du corpus

À la lumière du volet théorique présenté supra, nous procéderons, dans ce qui suit, à l'analyse de notre corpus qui n'englobe qu'une partie seulement des œuvres de Yasmina Khadra. Ainsi, ce support de base est constitué de deux romans chronologiquement ordonnés : *À quoi rêvent les loups* et *L'Olympe des Infortunes*. Le choix de ce matériau n'est point fortuit, il obéit à trois critères de sélection bien déterminés : la pertinence (le corpus est en harmonie avec les objectifs fixés par la recherche), la cohérence (les romans sélectionnés se coupent en bien des points), et la consistance (la taille du corpus est à notre sens garante de la faisabilité de l'étude). Nous revenons, par le menu, à ces critères à l'aune desquels notre corpus est choisi plus loin.

2. Analyse du roman *À quoi rêvent les loups*

2.1. Résumé

À quoi rêvent les loups de Yasmina Khadra nous fait assister de près à la destruction de la dernière cuirasse contre le radicalisme islamique, brouillage des repères, déperdition des valeurs, humiliation, désespérance et nous en passons, sont autant de défauts responsables de ce constat d'échec qui devient tel qu'il fallait tirer la sonnette d'alarme.

Nous sommes à la fin des années 80. Nafa Walid, est un jeune Algérois issu d'une famille socialement défavorisée, cet état de fait ne s'est pas interposé entre lui et son rêve absolu, loin s'en faut. Cet espoir qu'il nourrit à longueur de journées en catimini, celui d'avoir une carrière fracassante en qualité d'acteur international, l'a poussé à réunir les moyens nécessaires à sa réalisation.

En attendant cette étoile brillante, il travaille en tant que chauffeur auprès de l'une des plus huppées et des plus influentes familles d'Alger dont la contiguïté avec les membres lui a permis de tâter le pouls de l'une des incarnations de la nomenklatura algérienne.

Pour cette classe privilégiée et intouchable, les règles de la légalité ne sont plus de mise : la prédation tient lieu de loi commune, la prévarication dissipe les dernières effluves de la probité professionnelle, les ténèbres des conciliabules d'alcôves finissent par obscurcir les lendemains de bien des Algériens, désormais en cale sèche.

Malheureusement, Nafa Walid en fait partie, à son corps défendant, il se voit impliquer dans un crime dont il aurait tout au plus osé soupçonner la possibilité. Une nuit, on lui enjoint

de faire disparaître le cadavre d'une adolescente morte d'une overdose dans le lit du fils de la maison. Et malheur à lui s'il ose dénoncer cet horrible meurtre, il sera séance tenante accusé d'assassinat et sera condamné arbitrairement car jamais la police ni la justice n'oseront diligenter une enquête à l'encontre d'une famille hautement influente. Terrifié, Walid s'exécute sans renâcler. Mais cette nuit, aux allures d'un cauchemar, le hante continuellement de remords, tapi dans l'ombre, il ne fait que broyer du noir et ruminer des idées de vengeance.

Cet état second l'a conduit, quelque temps d'affaissement moral plus tard, à commettre l'irréparable. Nafa est désormais un fauteur de troubles, un égorgé de bébé, bref, un terroriste irrécupérable. Parce que les pilons des hommes corrompus l'ont broyé et lui font perdre l'estime de lui-même.

Parce que la moissonneuse des islamistes radicaux a su recevoir dans sa trémie de jeunes gens crédules et vulnérables. Lesquels vont subir ensuite un traitement par l'endoctrinement qui leur donne le sentiment factice que leur vie pouvait avoir un sens.

Parce que les fanatiques musulmans, qui taxent de mécréances le pouvoir en place, ont réussi à s'introduire dans l'esprit de ces jeunes à travers leurs rainures de faiblesses. Ils ont réussi à en prendre non seulement le contrôle et les commandes mais à en faire aussi l'instigateur de terreur et de violence.

Parce que le masque du loup qu'ils portent désormais les a conduits à s'opposer à leurs parents, à leurs familles, à leurs amis, et à laver leur colère dans les bains de sang des innocents.

Parce que cette guerre civile, qui a opposé les militaires algériens et les contingents islamistes armés, a déversé sur l'Algérie des geysers de chaos et de sauvagerie. Le pays, qui dégageait déjà les relents de la banqueroute, est placé désormais au bord de l'abîme...

3. Le titre comme révélateur de la possession par les archétypes de l'inconscient

3.1. Le paratexte : un aiguillon de lecture

Avant de marquer son entrée dans l'espace du texte stricto sensu, le lecteur est interpellé par un certain nombre d'énoncés qui pourraient aiguiller sa propre lecture. Cet assemblage d'éléments textuels hétéroclites a défrayé la chronique littéraire ces dernières années et l'appellation de cet appareil paratextuel n'est pas encore fixée.

En février 1983, dans le Magazine Littéraire, Gérard Genette écrivait : « *Je m'apprête aujourd'hui à aborder un autre mode de transcendance, qui est la présence, fort active autour de texte, de cet ensemble, certes hétérogène, de seuils et de sas que j'appelle : le paratexte : titre, sous-titre, préface, notes, prières d'insérer, et bien d'autres entours moins visible mais non moins efficaces, qui sont, pour le dire trop vite, le versant éditorial et pragmatique de l'œuvre littéraire et le lieu privilégié de son rapport au public et par lui, au monde* »²⁹³.

Un autre critique du nom de P.E. Cordoba colle l'étiquette de « périgraphie du texte »²⁹⁴ à cette litanie d'éléments hétérogènes que sont : « *signature (nom réel ou pseudonyme), titre, prologue, préface, avertissement de l'auteur ou de l'éditeur fictif, exergue, épigraphe, table des matières, texte de la Jaquette ou de la quatrième de couverture dont on ne sait jamais très bien, malgré son importance puisqu'il détermine la plupart du temps la décision d'achat et donc de lecture, s'il revient à l'auteur ou au directeur de la collection* »²⁹⁵.

Périgraphie ou paratextualité, notre dévolu est jeté sur deux éléments paratextuels à même de démêler, à notre sens, l'écheveau de l'« inflation » : le titre et l'épigraphe.

3.2. Le titre

À l'orée du XIX^{ème} siècle, l'intérêt pour le « titre » commence à faire tache d'huile, l'attention est portée tant du côté du typographe, de l'auteur que de l'éditeur sur cet aimant à la fois stimulant de lecture et baume apaisant de la curiosité du lecteur ; aussi, remplit-il toutes les fonctions du texte publicitaire : référentielle, conative et poétique.

Dans l'aire des œuvres littéraires, le rôle du titre est plus complexe et, partant, il faut considérer sa place sur la couverture et sa fonction par rapport au texte du roman. En partant de la proposition selon laquelle le titre « *est un message codé en situation de marché ; il résulte de la rencontre d'un énoncé romanesque et d'un énoncé publicitaire. En lui se croisent nécessairement littérarité et socialité : il parle l'œuvre en termes de discours social mais le discours social en termes de roman* »²⁹⁶.

Claude Duchet tire les conclusions suivantes : titre et roman sont intimement liés, ils entretiennent, de ce fait, une relation de complémentarité, « *l'un annonce, l'autre explique, développe un énoncé programmé jusqu'à reproduire parfois en conclusion son titre, comme*

²⁹³ GENETTE, Gérard. « Cent ans de critiques littéraires ». *Le Magazine littéraire*, n°192, Février 1983, p.41.

²⁹⁴ EMMANUEL CORDOBA, Pierre. « Prénom Gloria ; Pour une pragmatique du personnage » in IV^{ème} colloque du S.E.L, Toulouse, 1984.p.37.

²⁹⁵ ACHOUR, Christiane et REZZOUG, Simone. *Convergences critiques : Introduction à la lecture du littéraire*. Office des Publications Universitaires, 2005.p.28.

²⁹⁶ DUCHET, Claude. « Éléments de titrologie romanesque ». *Littérature*, 1973, no 12.p.50.

de la fin, et clé de son texte. Cependant, installé sur sa page ou inscrit dans un catalogue, le titre vise à sa complétude, affiche son ipséité, s'érige en micro-texte autosuffisant, générateur de son propre code et relevant beaucoup plus de l'intertexte des titres et de la commande sociale que du récit qu'il intitule »²⁹⁷. Selon le même critique, le titre annonce à la fois le roman et le cache : il doit prévoir un moyen terme entre les lois régissant le marché et l'intention de l'écrivain.

3.2.1. Le titre comme emballage

L'intérêt accordé au titre dès le XIX^{ème} siècle peut être justifié par deux sortes d'enjeux. Certains d'entre eux concernent les aspects cognitifs et intellectuels des énoncés : on les qualifie de rationnels ; d'autres concernant ses dimensions émotionnels et relèvent du psychoaffectif, de l'imaginaire, voire de l'inconscient : on les qualifie de passionnels. Ces deux types d'enjeux promettent savoir et plaisir, ce qui en fait, selon H. Mitterrand, un acte de parole performatif.

Aussi, de par sa mémorisation facile et son pouvoir allusif, il aiguille et commande l'acte de lecture. Il est escorté par un certain nombre de signes visant à captiver le lecteur :

Il existe autour du texte du roman, des lieux marqués, des balises, qui sollicitent immédiatement le lecteur, l'aident à se repérer, et orientent, presque malgré lui, son activité de décodage. Ce sont, au premier rang, tous les segments de texte qui présentent le roman au lecteur, le désignent, le dénomment, le commentent, le relient au monde : la première page de couverture, qui porte le titre, le nom de l'auteur et de l'éditeur, la bande-annonce ; la dernière page de couverture, où l'on trouve parfois le prière d'insérer ; la deuxième page de couverture, ou le dos de la page du titre, qui énumère les autres œuvres du même auteur ; bref, tout ce qui désigne le livre comme produit à acheter, à consommer, à conserver en bibliothèque, tout ce qui le situe comme une sous-classe de la production imprimée, à savoir le livre, et, plus particulièrement, le roman, ces éléments forment un discours sur le texte et un discours sur le monde.²⁹⁸

3.2.2. Le titre comme mémoire ou écart

Si le titre reprend du déjà vu chez le lecteur, on pourra parler de fonction mnésique. Par contre, on parlera de fonction d'écart s'il est en rupture de ban avec les titres usuels. Cet état de fait suggère un travail orienté sur l'intertexte des titres et une reconsidération réfléchie de leurs politisations dans les différents corpus étudiés.

Claude Duchet constate : « *par nécessité, même s'il sélectionne son public ou cherche de nouveaux lecteurs, le titre de roman s'adapte à une demande moyenne, tient compte de*

²⁹⁷ Ibid. p.51.

²⁹⁸ Henri Mitterrand, 1979 cité par Kristian Achour In *Clefs pour la lecture des récits. Convergence critique II*, Alger, Edi. Tell, Décembre 2002.p.29.

l'indice culturel du genre pour adapter sa stratégie, véhicule et consolide contraintes et interdits, exploite et transmet des formes héritées »²⁹⁹.

Dans S/Z, R. Barthes rappelle que le titre est « un fragment d'idéologie »³⁰⁰. Pour appréhender un titre quelconque, il est impératif de faire une étude systématique des titres d'une époque, la relation du titre aux autres titres. Chaque époque ou courant a sa propre épargne de titres, un auteur connu et prolixe a aussi son contour de titre.

3.2.3. Le titre comme incipit romanesque

Le titre, nous l'avons vu, fait de la réclame pour le texte, son rôle ne se réduit pas à cet aspect, il le dépasse pour être aussi un chaînon du texte intégral qu'il signale et mémorise à la fois. Se plaçant à l'entame et au fil de l'énoncé qu'il inaugure, il s'érige en unité linguistique participant à l'actualisation du récit et, partant, conditionnant son interprétation. Métonymie ou métaphore du texte, « *selon qu'il actualise un élément de la diégèse ou présente du roman un équivalent symbolique, il est sens en suspens, dans l'ambiguïté des deux autres fonctions (...) référentielle et poétique* »³⁰¹.

Gérard Genette réduit ces fonctions inhérentes au titre à leurs plus simples expressions, pour ce faire, il déplace l'accent sur le roman qui « *traduit son titre, le sature, le décode et l'efface ou il le réinscrit dans la pluralité d'un texte et brouille le code publicitaire en accentuant la fonction poétique latente du titre, transformant l'information et le signe en valeur, l'énoncé dénotatif en foyer connotatif* »³⁰².

Il faudra donc étudier, selon le même critique, « ce mécanisme du refoulé/caché qu'il y a dans le titre par rapport à son développement textuel (...) le titre résume et assume le roman, et en oriente la lecture »³⁰³.

Il ne faut pas perdre de vue, conclut Genette, les modèles de structure des titres (structure morpho-syntaxique et structure sémantique), sa fonction normative qui occulte généralement les autres possibilités d'interprétation. Pour contourner ces « filets

²⁹⁹ DUCHET, Claude. *op. cit.*, p.51.

³⁰⁰ BARTHES, Roland. *Fragments d'un discours amoureux*. Média Diffusion, 2015.p.112.

³⁰¹ ACHOUR, Christiane et REZZOUG, Simone. *op. cit.*, p.30.

³⁰² Gérard Genette, cité par Kristian Achour In *Clefs pour la lecture des récits. Convergence critique II*, Alger, Edi. Tell, Décembre 2002.p.29.

³⁰³ ACHOUR, Christiane et REZZOUG, Simone. *op. cit.*, p.30.

sémantiques »³⁰⁴ que suggère le texte, il faut se livrer à une lecture analytique qui accentue le fonctionnement du titre par rapport au texte et le hors texte.

3.3.Étude du titre *À Quoi rêvent les Loups* de Yasmina Khadra

Le titre, nous l'avons vu, remplit, à l'identique du message publicitaire, trois fonctions fondamentales :

- Il doit informer : fonction référentielle ;
- Impliquer : fonction conative ;
- susciter l'intérêt ou l'admiration : fonction poétique.

Avec le titre *À quoi rêvent les loups*, nous assistons à un brouillage du code publicitaire par l'accentuation de sa fonction poétique larvée. Cette action délibérée éclaire à merveille la visée poétique de ce message codé. Aussi sommes-nous en droit de se demander quels transferts sémantiques sont à opérer pour avoir l'effet poétique escompté. Ces déplacements, nettement microstructuraux (les figures microstructurales ont, selon Georges Molinié, les caractéristiques suivantes : elles se signalent d'emblée et s'interprètent à l'intérieur du microcontexte ; solidairement, elles sont obligatoirement identifiables pour l'acceptabilité sémantique de l'énoncé ; elles sont attachées à des éléments formels précis dont elles dépendent), ne seront possibles que s'il y a ce que les stylisticiens nomment communément « trope »³⁰⁵.

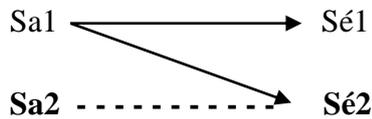
Dans *Éléments de stylistique française*, Georges Molinié réduit le mot à sa plus simple expression, il y recommande, d'emblée, de réserver le terme de trope pour désigner l'ensemble des figures microstructurales qui « portent sur »³⁰⁶ le sens des mots. Pour lui, il est plus qu'utile de cerner les contours définitoires de cette expression. « *Il y a trope, à propos d'une lexis(S11), dans la mesure où le signifiant (Sa1) renvoie, non pas à son signifié habituel (Sé1) ; mais à un signifié à un signifié différent (Sé2), qui n'a pas de signifiant occurrent(Sa2) dans le segment de discours. Ce qui peut s'exprimer clairement par les formules suivantes* »³⁰⁷ :

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ MOLINIÉ, Georges. *Éléments de stylistique française*. Presses universitaires de France, 2015.p.104.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.p.105.*



Ce transfert sémantique, développe l'auteur, n'est possible que parce qu'il existe un rapport sémantique (R) entre le signifié (qu'il ne faut pas comprendre-Sé1), correspondant au signifiant occurrent, et le signifié (qu'il faut comprendre-Sé2), ne correspondant à aucun signifiant occurrent. D'où, en grisé sur le schéma, l'apparition du triangle sémantique constitutif du trope, représentant l'espace sémantique dans lequel se réalise le rapport entre les deux signifiés en jeu.

Notre étude du titre *À quoi rêvent les loups* consiste totalement et exclusivement à décrire ce rapport R entre le Sé1 et Sé2, encore faut-il identifier les tropes majeurs qu'offre cette réclame du texte. D'une manière plus générale, précise Georges Molinié, on peut n'opposer que deux grands tropes majeurs, à l'intérieur de l'empire desquels il est pensable de ranger toute une série de variété, selon des degrés ou des spécifications de chacun de leurs deux grands principes : nous aurons ainsi d'un côté la métonymie et de l'autre la métaphore.

3.3.1. La métonymie : clé de voûte de l'effet figural de la métaphore

Avec le titre *À quoi rêvent les loups*, nous sommes immédiatement renvoyé à un foyer de tension entre deux pôles dont l'opposition est controversée par bon nombre de critiques littéraires. Nous reviendrons plus loin à ce débat critique avec un peu plus de détail.

Pour l'instant, bornons-nous à ces points de friction entre le foyer dénotatif, représenté par la métonymie, et le foyer connotatif, incarné par la métaphore. Le rapport des deux signifiés-le Sé1 tropique et le Sé2 à comprendre- en jeu dans la métonymie serait envisageable comme un rapport essentiellement « dénotatif », entre les valeurs de dénotation (S) de ces deux signifiés.

Notre stylisticien de référence rappelle, dans la foulée, les principaux de ces rapports, souvent réversibles selon les mises en œuvre discursives, et répertoriés uniquement en fonction de leur usage : concret-abstrait ; cause-effet (origine-résultat) ; thème-attribut ; objet-signe de l'objet ; organe-sentiment y étant traditionnellement rattaché ; moment ou lieu-ce qui arrive ou ce qui est produit à ce moment ou à ce lieu ; contenant-contenu.

On a isolé, poursuit Georges Molinié, un rapport spécial sur *partie-tout* : c'est la métonymie-synecdoque, avec ses manipulations sur singulier-pluriel, genre-espèce, matière-

chose faite avec, et en fonction de deux axes d'orientation opposés, vers la généralisation ou vers la particularisation.

On a également, conclut l'auteur de *La Stylistique*, donné le nom de *métalepse* à la métonymie du rapport avant-après. Nous procédons, sous réserves d'autres tropes, à l'identification des métonymies que nous jugeons nécessaires pour l'acceptabilité sémantique de l'énoncé³⁰⁸. Cette opération requiert, préalablement, une appropriation obligatoire du développement textuel du titre à même de percer à jour ce mécanisme du refoulé/caché que recèle le titre par rapport à sa narration.

« Rêvent » ne signifie pas avoir une suite d'images, de représentations qui traversent l'esprit, avec la caractéristique d'une conscience illusoire telle que l'on est conscient de son rêve, sans être conscient que l'on rêve. Mais « l'inconscient ». Il y a deux métonymies à la fois sur le Sa « rêvent », chacune occultant le Sé « rêvent » ; nous aurons d'une part une métonymie de la causalité (rapport cause-effet ou encore origine-résultat, ici de l'effet (le rêve) pour la cause (l'inconscient) ; d'autre part, une métonymie –synecdoque de la partie(le rêve) pour le tout (l'inconscient). Ainsi, nous pourrions schématiser ce couple sémantique (Sé1-Sé2) par la formule suivante :

Rêvent(Sa1) ———→ voir quelqu'un ou quelque chose mentalement pendant son sommeil
L'inconscient(Sa2) - - - - - **activité psychique se déroulant hors de la sphère consciente dans l'esprit d'un individu.**

« Les loups » ne signifient pas un groupe de mammifères carnivores de la famille des canidés, à l'oreille droite, queue horizontale, pelage fauve, vivant à l'état sauvage, en Eurasie et en Amérique du Nord ; mais le « masque » utilisé par les hommes pour dissimuler le haut du visage. Nous trouvons ce sens dans le dictionnaire *Littre* qui accorde au mot « loup » la définition suivante : Espèce de « masque » de velours noir que les femmes ont porté pendant quelque temps pour se préserver du hâle ; il n'était point attaché, et elles le tenaient avec un bouton dans la bouche ; ainsi dit parce que d'abord il faisait peur aux petits enfants³⁰⁹.

Nous aurons une métonymie-synecdoque de la partie (le masque du loup) pour le tout, celui qui le porte (l'homme). Nous prenons, par souci de précision, le mot « Homme » dans son acception générique englobant hommes et femmes. Nous simplifions cet ensemble sémantique par le schéma suivant :

³⁰⁸ MOLINIÉ, Georges. *La stylistique*. Presses universitaires de France, 1997.p.134.
³⁰⁹ www.littre.org

Loups(Sa1) Mammifère carnivore sauvage, qui ressemble à un grand chien.

Hommes (Sa2) - - - - - Masques utilisés pour cacher le haut du visage.

Nous aboutissons, ainsi, à la formule achevée suivante :



Après avoir identifié les deux triangles sémantiques- constitutifs des différentes métonymies- représentant les espaces dans lesquels se réalisent les rapports sémantiques R1 et R2, nous examinons, désormais, la question de l'interdépendance entre métaphore et métonymie non seulement dans la structuration du titre, mais aussi dans celle de son développement textuel (le récit). Pour ce faire, accotons-nous, en premier lieu, aux développements de Gérard Genette sur la question.

Dans *Métonymie chez Proust*, Genette bat en brèche toute thèse brandissant l'opposition entre métaphore et métonymie, le critique y insiste surtout sur la complémentarité des deux tropes dans la constitution de l'économie narrative. Dans les termes de Genette : « *Loin d'être antagoniste et incompatible, la métaphore et la métonymie se soutiennent et s'interpénètrent, et faire sa part à la première ne consistera pas à en dresser une liste concurrente en face de celle des métaphores, mais plutôt à montrer la présence et l'action des relations de coexistence à l'intérieur même du rapport d'analogie : le rôle de la métonymie dans la métaphore* »³¹⁰.

Nous n'entendons point, à travers la présente étude, reconnaître simplement l'existence de métonymies et de métaphores dans le titre, mais de montrer comment elles s'interpellent l'une l'autre, comment sans l'impact de l'une sur l'autre, aucune ne pourrait accomplir le rôle qui lui est assigné dans l'économie de l'énoncé. Pour parvenir à un tel résultat, nous nous devons d'aiguiller notre attention vers une approche théorique à même de lier des catégories rhétoriques aux dimensions structurales de la signification comme telle. Les travaux de Roman Jakobson sont, à cet effet, tout à fait à propos.

³¹⁰ LACLAU, Ernesto. « L'articulation du sens et les limites de la métaphore ». *Archives de Philosophie*, 2007, vol. 70, no 4, p. 599.

Ce linguiste montre que tout signe linguistique présuppose son agencement à travers deux opérations différentes : *combinaison et contexture*³¹¹, par lesquelles un signe trouve sa place, en accord avec les règles syntaxiques dans une succession ordonnée avec d'autres signes ; et *sélection et substitution*³¹², par lesquelles un signe peut être remplacé par d'autres dans toute disposition structurale donnée. Cette distinction correspond aux deux axes du langage identifiés par Saussure : l'axe syntagmatique et l'axe paradigmatique.

De ces deux axes inhérents au langage, Jakobson se rabat sur le champ rhétorique : la métonymie correspondait à la combinaison et la métaphore à la substitution. Le penseur pousse jusqu'au bout les limites de la distinction entre les deux tropes, il voit dans la métonymie la dimension prosaïque du discours alors que dans la métaphore sa dimension poétique. Genette soutient l'idée que l' « *on devra alors considérer l'écriture (...) comme tentative la plus extrême en direction de cet état mixte, assumant et activant pleinement les deux axes du langage, qu'il serait certes dérisoire de nommer poème en prose ou prose poétique, et qui constituerait, absolument et au plein sens du terme, le Texte* »³¹³.

Nous nous proposons, eu égard aux thèses présentées, de percer à jour cette logique investie dans l'imbrication des axes de cet « état hybride ». Nous nous évertuons à montrer comment la relation de contiguïté (propre à la métonymie)- possible sur l'axe syntagmatique de la combinaison- entre les deux signes (Inconscient/Hommes) est l'origine du rapport d'analogie (propre à la métaphore) entre (Hommes/Loups). L'appropriation de la totalité de la fiction romanesque éclairera notre lanterne sur ce transfert sémantique.

Le texte nous renvoie aux nombreux cas où « Hommes » sont analogiquement reliés aux « Loups ». Ainsi, cette association est fournie pour la première fois par l'imam Younes, un des protagonistes du roman. Après que Nafa Walid l'avait mis dans la confidence de son histoire avec les Raja, les « grosses fortunes »³¹⁴, le guide religieux les taxe d'opportunisme et d'absence de conscience ; selon lui, « *ce sont des gens immondes, sans pitié et sans scrupules. Ils s'invitent pour ne pas se perdre des yeux, se détestent cordialement. Un peu comme les loups, ils opèrent en groupes pour se donner de l'entrain, et n'hésitent pas un instant à dévorer cru un congénère qui trébuche* »³¹⁵.

³¹¹ *Ibid.*, p.605.

³¹² *Ibid.*

³¹³ *Ibid.*, p.602.

³¹⁴ *A quoi rêvent les loups. op. cit.*, p.85.

³¹⁵ *Ibid.*

Ce rapprochement est établi pour la deuxième fois par le « muphti » de ce qu'on désigne sous le sigle GIA (Groupe islamique Armé) pour qualifier les membres de l'AIS (Armé Islamique du Salut) : « *Ce ne sont que des opportunistes déguisés en bon samaritains, des loups sous des toisons de brebis, des diseurs de bonne aventure dont la vocation consiste à endormir les misérables sur des orties en leur faisant croire que le miracle écloit dans les rêves* »³¹⁶.

Un tel parallèle comparatif va se glisser pour la dernière fois dans l'esprit de Nafa Walid, le protagoniste du roman, après avoir mis à sac un bourg misérable perdu au fin fond des forêts : « ... *Et là, en écoutant le taillis frémir au cliquetis de nos lames, je m'étais demandé à quoi rêvaient les loups, au fond de leur tanière, lorsque, entre deux grondements repus, leur langue frétille dans le sang frais de leur proie accroché à leur gueule nauséabonde comme s'accrochaient à nos basques, le fantôme de nos victimes* »³¹⁷.

Les Raja, les organisations terroristes islamistes d'obédience salafiste Djihadiste, Nafa Walid, ont éprouvé, à l'identique de Flen, le protagoniste du roman *Le Privilège du Phénix*, au plus profond d'eux même la négation de la nature animale de l'homme qu'impose le « moi », ils se mettent alors en quête d'une nouvelle unité humaine édifiée sur un niveau transcendant, par-delà le bien et le mal. Désormais à découvert du fait de la levée de la protection rapprochée du centre de la conscience, ils se livrent inexorablement à « *l'âme animale de l'homme* »³¹⁸, c'est alors un moment proche du vertige dionysiaque, la découverte troublante de la « *Bête blonde qui s'empare du naïf, ignorant de l'aventure où il s'est engagé, et qui le remplit d'un vertige inconnu* »³¹⁹. L'état d'excitation et de trouble dans lequel ils se débattent fait d'eux des héros, ou des espèces de demi-dieux, transis d'un sentiment de grandeur supra-humaine. Ils se sentent ainsi à mille encablures par-delà le bien et le mal. Pour Jung, cet état de fait n'est pas inconnu, il marque « *l'identification avec l'ombre* »³²⁰, **identification** qui se produit avec une grande régularité dans les moments de **contiguïté** entre l'homme et son inconscient.

Les hommes, nous l'avons vu, ont légitimement toutes les raisons d'appréhender ces forces impersonnelles qui gisent dans leur inconscient. Or, tant qu'ils baignent dans des conditions normales, ils se trouvent dans une « *inconscience béate* »³²¹ quant à ces forces, à

³¹⁶ *Ibid.*, p.227.

³¹⁷ *Psychologie de l'inconscient. op. cit.*, p.67.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ *Ibid.*, p.31.

plus forte raison qu'elles ne transparaissent presque jamais dans leurs comportements personnels de tous les jours.

Mais, par contre, si des hommes, sous le coup d'un choc particulier ou dans un état d'abaissement sensible du niveau moral et intellectuel, se rassemblent et forment une foule, les aspects collectifs de l'ombre s'activent et réveillent les bêtes fauves ou démons qui sommeillent dans chaque individu.

Au sein de la masse, confirme Jung, « *l'homme s'abaisse inconsciemment à un niveau moral et intellectuel inférieur, à ce niveau qui est toujours présent sous le seuil de la conscience, prêt à se déchaîner, dès qu'il est excité et soutenu par la formation d'une foule. La modification du caractère qui découle de l'irruption de l'ombre est époustouflante, un être doux et raisonnable peut devenir un forcené ou une bête sauvage. Homo homini lupus (L'homme est un loup pour l'homme), éternise Jung ce truisme amer mais éternellement valable* »³²².

Pour éclairer cette métamorphose tragique, nous orientons exclusivement notre attention sur Nafa Walid, le protagoniste du roman. L'ombre, nous l'avons précisé, est l'inconscient personnel, elle recèle nos faiblesses et nos défaites ; ce sont tous ces désirs et émotions inférieurs en rupture de ban avec les normes sociales et notre personnalité idéale, tout ce qui nous couvre de honte ou ce que nous souhaitons jeter dans les oubliettes.

En conséquence, plus la société dans laquelle nous évoluons est étroite et restrictive, plus notre ombre est grande. Bien qu'un certain refoulement soit vital pour la vie sociale, refouler l'ombre s'avère très nuisible pour la santé psychique : dans l'inconscient, elle semble gagner en puissance, et quand le moment de son éruption arrive à échéance (en général sous le coup d'un choc violent), elle projette son magma en fusion au conscient qui finira par être écrasé et avec lui le reste de la personnalité. Nafa Walid s'est laissé emporter par la coulée de lave de son ombre, faite de ses déboires et de son sentiment cruel de culpabilité, dû à sa complicité dans le meurtre abominable d'une jeune fille dans la fleur de l'âge.

Hamid croisa les bras sur la poitrine, s'appuya contre le mur, le sourire froid et les yeux inexpressifs. Il me laissa reprendre mon souffle et me dit :

-Voilà ce que nous allons faire...

-Nous ?...

-Je ne te demande pas la lune, bordel. Contente-toi de me conduire hors de la ville

³²² *Ibid.*

Nous nous arrê tâmes au pied d'un tertre. Hamid sortit le cadavre du coffre et marcha sur un bosquet, en patinant. Je trainai derrière lui, sans comprendre pourquoi, comme si une force scélérate me poussait vers le cauchemar.

Hamid laissa tomber le corps par terre.

-Tu vas l'enterrer ici ?

-J'aurais pris une pelle, avant.³²³

Il farfouilla dans les buissons alentour, rapporta une grosse pierre, la souleva et l'écrasa sur le visage de la fille avec une violence telle qu'un éclat de chair m'atteignit la joue. Pris au dépourvu, je me pliai en deux pour dégueuler. Hamid frappa encore, et encore, m'éclaboussant de giclées de sang et de fragments d'os. Chacun de ses *han* me lardait l'esprit et me courbait un peu plus. Je ne pouvais pas détourner mon regard du visage de la fille en train de se transformer en bouillie. Mon urine cascadaït sur mes cuisses flageolantes. A bout, laminé, je tombai à quatre pattes, la face dans mes vomissures, et me mis à hurler, à hurler...³²⁴

Les répliques de ce séisme émotionnel se laissent, des jours durant, sentir dans l'esprit du personnage. Ce choc a emporté avec lui non seulement le présent de Nafa Walid, mais son rêve le plus chéri, celui de devenir un acteur de grande renommée.

Des jours durant, j'étais resté cloîtré dans ma chambre, sourd aux incessantes lamentations de ma mère, repoussant mes repas et gardant ma porte fermée. Ma figure ratatinée et les contusions sur mon corps préoccupaient ma famille.³²⁵

Je me pelotonnai derrière mes genoux, dans un angle de ma chambre, l'oreille aux aguets. Un chahut qui se déclarait dans la rue, une main qui cognai à la porte, et je me recroquevillais. Dans mon esprit tourmenté, c'était la police qui venait me chercher.³²⁶

En quête d'une issue favorable, l'ombre du personnage trouve son exutoire dans les rêves :

Je purgeais mes jours dans la panique, Mon sommeil était hanté de visions cauchemardesques. La forêt de Baïnem ululait telle une chimère en rut, avivant mes frayeurs nocturnes. Le fantôme de l'adolescente me traquait à travers la brume. Sa tête émergeait partout, au milieu des buissons, sur les rochers, poussait aux arbres comme un fruit exécrationnel. Les battements de mon cœur se fondaient aux *han* de Hamid, aux bruits sourds de la pierre écrabouillant la figure de la morte. Je me réveillais en hurlant, les bras tendus dans le noir.³²⁷

Au lieu de soumettre son ombre à une autocritique réfléchie qui passe par une résolution morale énorme et une reconsidération de ses normes et ses de ses convictions, Nafa Walid l'a chargée à blanc, à telle enseigne qu'elle finit par mettre en veilleuse sa conscience, le personnage est désormais naïf et vulnérable tel un fétu charrié par les vents nocifs de l'endoctrinement de l'imam Younes :

Tu dois rendre grâce au seigneur pour cette expérience inestimable. Tu as été aux portes de l'enfer, et tu n'y es pas tombé. Au contraire, tu as pris conscience de la Vérité, celle qui te permet de te regarder dans une glace sans te retourner, qui t'aide à t'assumer dans l'adversité. Tu as été ressuscité, Nafa, mon frère. Te rends-tu compte de ta chance ? On s'égare toujours lorsqu'on cherche ailleurs ce qui est à portée de la main. Aujourd'hui, tu as compris. Tu sais où est ta place. Ce n'est pas la mort d'une petite écervelée qui te chagrine. Quelque part, elle l'a

³²³ À quoi rêvent les loups. *op. cit.*, p.75.

³²⁴ *Ibid.*p.31.

³²⁵ *Ibid.*p.78.

³²⁶ *Ibid.*p.79.

³²⁷*Ibid.*

mérité. Tu es malheureux parce que ton pays t'indigne. Tout te lui en désespère. Tu refuses d'être ce qu'on veut que tu sois, l'ombre de toi-même, pécheur malgré toi.³²⁸

Le guide religieux fait miroiter à Walid des lendemains sain et prometteur, un tel gain ne peut s'acquérir que lorsqu'il adhère corps et âme à une masse aveuglément dévouée à la cause du Dieu.

Comme tous ces jeunes de ce pays, tu as été séduit et abandonné. Mais tu n'es plus seul désormais. Tu as des repères, et des millions de raisons d'espérer. Lorsqu'il n'y aura plus rien dans le monde, lorsque la Terre ne sera que poussière, demeurera alors la face d'Allah. Et au jour dernier, il te sera demandé, sans complaisance aucune : « Qu'as-tu fait de ta vie, Nafa Walid ? » Ta réponse, c'est à partir d'aujourd'hui qu'il faut la préparer. Car il est encore temps. Tu tiens vraiment à faire quelque chose de ta vie, Nafa Walid ? A la bonne heure. Tu voulais être acteur. Décrocher les rôles qui te projetteraient au firmament. Eh bien, je te les accorde : je te propose le ciel pour écran, et Dieu pour spectateur. Montre donc l'étendue de ton talent.³²⁹

Au milieu de cette masse, le protagoniste va commettre les crimes les plus horribles, son ombre est si gonflée à bloc qu'elle finit par réduire en poussière ce qui subsiste de sa personnalité. Il s'agit là de l'aspect collectif de l'ombre qui est exprimé, dans le titre et son développement textuelle, sous la forme des « loups ». Walid n'est désormais qu'une « molécule de la masse », un loup prêt à se déchaîner sitôt qu'il est excité et appuyé par la composition d'une foule.

Scindée en quatre groupes, *la katiba* encercla le village. Les paysans, autour du tracteur, n'eurent pas le temps de réaliser leur méprise. Les premiers coups de hache leur fracassèrent le crâne. Les enfants suspendirent leur chahut. Soudain, ils comprirent leur malheur et s'enfuirent vers les gourbis. C'était parti. Plus rien ne devait arrêter la roue du destin. Pareils aux ogres de la nuit, les prédateurs se ruèrent sur leurs proies. Le sabre cognait, la hache pulvérisait, le couteau tranchait. Le hurlement des femmes et des gosses couvrit celui du vent. Les larmes giclaient plus haut que le sang. Les portes frêles des chaumières s'écroulèrent sous les ruades. Les bourreaux massacraient sans peine et sans merci. Leurs épées coupaient nette la course éperdue des mioches, brassaient l'âme des suppliciés. Bientôt le sang rougit les flaques de pluie. Et **Nafa** frappait, frappait, frappai ; il n'entendait que sa rage battre à ses tempes, ne voyait que l'épouvante des visages torturés. Pris dans un tourbillon de cris et de fureur, il avait totalement perdu la raison.³³⁰

Ainsi, s'achève, à notre avis, l'opération de regroupement des éléments constitutifs de la métaphore. Nous affecterons, à titre purement conventionnel, à « l'inconscient » le symbole Sa2, à « Hommes » le symbole Sa1, à « l'ombre » le symbole X1. Nous aurons ainsi une figure, microstructurale, très précise, articulée autour de l'identification des « Hommes » à leur inconscient, dont les composantes nucléaires sont un comparé, le Sa2 « les hommes », un comparant, le Sa1 (l'inconscient), et une qualité interne X1 attribuée au comparé, L'ombre (métonymie-synecdoque du tout, *l'inconscient* pour la partie, *l'ombre*). La qualité connotative du comparant transférée au comparé subit en fait deux modifications : la première est simplement une superlativisation ; comme dirait Catherine Kerbrat-Orecchioni, le dénoté

³²⁸ *Ibid.*p.85.

³²⁹ *Ibid.*p.86.

³³⁰ *Ibid.*p.264.

réponse de la part de l'orateur, l'erotema tente de faire réfléchir l'auditoire sur un phénomène particulier ou encore les ramener à adopter un comportement précis.

Ce genre de question, qui n'a en général pas de public cible spécifique, se veut un chiffre qui peut porter en lui-même la réponse ou être convoqué faute d'éléments d'information précis ou satisfaisants.

À l'opposé de la question rhétorique propre à la parole de tous les jours, embrassant souvent une pluralité d'idées enchevêtrées, celle investie dans les œuvres littéraires à tendance à se concentrer sur une idéologie bien définie. En tant que figure de style savamment choisie, elle est susceptible de trouver une réponse, ou du moins nous aiguiller vers elle.

Le titre *À quoi rêvent les loups* se prête au second cas, il nous oriente vers une réponse qui semble cibler une idéologie bien déterminée. Afin de lever le voile sur ce système d'idées, soigneusement drapé dans le titre et son développement textuel (le récit), nous allons nous accoter à un autre élément paratextuel -l'épigraphe- préalablement annoncé, à même de nous conduire au devant des éléments d'information requis.

4. L'épigraphe comme vecteur d'idéologie

De tous les abacules entrant dans la composition de la mosaïque paratextuelle, il en est un, l'épigraphe, qui semble dotée d'une capacité herméneutique particulière. Cette faculté privilégiée tient à la fois à sa visibilité textuelle et à ses fonctions multiples. En tant qu'élément du pavement intertextuel ou transtextuel, l'épigraphe annonce déjà sa couleur ; comme une expression extradiétique par excellence, il aiguille la lecture des textes placés sous son égide et s'érige en une espèce d'indication chargée de renseignement sur la marche à suivre pour sonder les univers sémantiques possibles.

Tzvetan Todorov met l'accent sur ce signal d'alerte présidant à l'orientation sémantique future des textes, selon lui, le texte renferme toujours un support explicatif de son maniement. C'est avec ces mots nombrables que ce critique condense cette idée : « *Le texte contient toujours en lui-même une notice sur son mode d'emploi* »³³³.

Pour cette raison, nous pouvons identifier l'épigraphe à un médiateur servant d'interface entre le texte et son lecteur. Une telle charge revêt un caractère extrêmement important en ce sens qu'elle vise la perception du récit qui emprunte, selon l'orientation de cette expression périgraphique, deux voies possibles : soit elle est simplifiée par la conformité, la redondance

³³³ TODOROV, Tzvetan. « La lecture comme construction ». *Poétique*, 1975, vol. 24, p. 422.

et la pertinence entre le texte et sa chrysalide paratextuelle ; soit problématisée s'il y a brouille, équivoque ou paradoxe entre texte et paratexte). Sa seule inscription aux abords du texte, comme un récit en substance ou encore comme une métaphore savamment ficelée, est un réel gage de déchiffrement des œuvres puisqu'elle alerte sur un impératif de lecture qui confère au récepteur une connaissance synthétique.

En tentant de faire le tour de cette mention paratextuelle, Fabrice Parisot³³⁴, commence par en préciser et la place, la nature et la visée : « *Pré-posée ou proposée aux abords du texte, elle est un élément paratextuel fondamental chargé d'intentions dont la seule présence vise à une stratégie destinée à orienter sur le sens, sur le message narratif instillé, distillé tout au long du récit* »³³⁵. Le critique enchaîne légitimement avec des questions heuristiques fondamentales à même de faire la lumière sur les zones sombres de la question : « *Mais de quel type de stratégie s'agit-il réellement, ou, en d'autres termes, quels rôles est appelé à jouer l'épigraphe à l'intérieur de l'architecture de l'œuvre ?* »³³⁶ ; « *Comment et en quoi participe-t-elle à l'élaboration du sens ?* »³³⁷.

Afin de circonscrire tous les aspects de ces interrogations, nous allons faire un bout de chemin avec Parisot, sur lequel des haltes théoriques seront prévues. Nous nous proposons préalablement de poser une définition de la notion d'épigraphe, nous prévoyons un court historique du procédé tant en France qu'ailleurs, ensuite, nous identifierons les lieux d'apparition et les formes de ces énoncés. In fini, nous tenterons de situer les énonciateurs de ces inscriptions paratextuelles qui pourraient insuffler un rôle et une vie fictive aux différentes instances narratives.

4.1. Définition et évolution du sens

4.1.1. En France

Le mot « épigraphe » fait son apparition pour la première fois en France en 1994, dans le *Dictionnaire des arts et des sciences* de Thomas Corneille, ce terme savant, qui ne sera adoubé par l'Académie Française qu'en 1762, découle du grec élaboré grâce à un préfixe « épi » : sur, au-dessus ; et à un radical : « graph » : graver, écrire, peindre. Nous aurons ainsi le sens littéral : écrire au-dessus.

³³⁴ Agrégé d'espagnol, docteur ès Lettres, est maître de conférences à l'université de Sophia-Antipolis à Nice. Il a publié aux Éditions Ellipses L'espagnol par la version. Versions classiques et modernes (1996), Espagnol, peinture et culture (1997).

³³⁵ PARISOT, Fabrice. *Réflexion autour d'une composante paratextuelle stratégiquement fondamentale : l'épigraphe comme vecteur de sens*. Paris : Gérard Lavergne Éditions, 1998.p.74.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

A travers les âges, le mot en grec classique va se débarrasser progressivement de ses scories significatives, le chapelet d'acceptions que formait autrefois la notion se voit se défaire au gré des temps et selon les différentes langues. Il s'en suit tout de même une série d'emplois plus au moins stable, vérifiable dans les différentes définitions que réservent les dictionnaires de langue française. Ainsi, pour Littré et Robert, l'épigraphe signifie une « *courte citation qu'on met en tête d'un ouvrage ou d'un chapitre pour en indiquer l'esprit* »³³⁸ ; pour Quillet, une « *courte citation, courte sentence placée en tête d'un livre, d'un chapitre pour en indiquer l'esprit ou l'objet* »³³⁹. Les trois dictionnaires attribuent aussi, d'une manière consensuelle, à l'épigraphe le sens d' « *inscription sur un édifice pour en indiquer la date, la provenance* »³⁴⁰.

Selon le point de vue de Benito Pelegrin : « *Située au-dessus d'une autre écriture : celle du texte narratif-ou autre- auquel elle préside et avec lequel elle entretient parfois d'étroites relations au point de se rejoindre dans un double ou dans un réciproque phénomène d'intertextualité* »³⁴¹.

Nous constatons dès lors que la vision critique française de ces inscriptions est très réductrice au motif qu'elle n'en couvre pas toutes les possibilités : les épigraphes ne se situent pas toujours au-dessus, mais peuvent s'inscrire aux avant-postes, en marge ou à la fin des textes auxquels elles président périgraphiquement.

Aussi, dans la pratique de lecture, elles ne sont pas toujours nécessairement laconiques, nous pouvons rencontrer chez certains auteurs des citations très longues, ou même parfois plusieurs citations de longueur variable. Cette infirmité fonctionnelle sera obviée par d'autres écoles européennes qui proposent des pistes définitoires plus concluantes et davantage en communion avec les vraies potentialités du procédé.

4.1.2. En Espagne

Apparu pour la première fois dans la « Empresa 11 » en 1982, ce mot, qui ne sera approuvé qu'en 1732 par le *Diccionario de Autoridades*, signifie : un « titre ou inscription d'une œuvre écrite » ; deux siècles plus tard, le *Diccionario de la Real Academia Espanola* (1956) lui réserve des définitions plus élargies dans la mesure où l'épigraphe peut être un « résumé qui a coutume de précéder chacun des chapitres, ou autres divisions, d'une œuvre

³³⁸ *Ibid.*p.75.

³³⁹ *Ibid.*p.76.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*

scientifique ou littéraire, d'un discours ou d'un écrit quelconque qui ne possède pas de telles divisions »³⁴² ; « une inscription » ; « citation ou sentence que l'on a coutume de mettre en tête d'une œuvre scientifique ou littéraire, ou de chacun de ses chapitres ou division »³⁴³ ; ou encore « titre, enseigne »³⁴⁴.

Enfin, il y a peu de temps, Maria Moliner dans son *Diccionario d'uso* (1990), propose des emplois plus étendus du procédé. L'épigraphe peut se prêter, selon les contextes, à différentes acceptions : « Expression qui précède chaque chapitre ou division d'un livre, ainsi que les articles des journalistes pour en indiquer le contenu »³⁴⁵ ; « Toute phrase, sentence ou citation que l'on met en tête d'un écrit pour suggérer quelque chose de son contenu ou ce qui l'a inspiré »³⁴⁶ ; « Inscription, écrit bref gravé sur la pierre, du métal, pour conserver le souvenir de quelqu'un ou d'un événement »³⁴⁷.

Dans l'optique de l'École Espagnole, nous l'aurons certainement remarqué, l'épigraphe ne se borne pas uniquement à une courte citation sise en tête d'une œuvre ou d'un chapitre, ni même à une inscription gravée sur les pierres. Elle est beaucoup plus un « résumé précédant chacun des chapitres d'un livre quand elle n'est pas un intertitre voire le titre lui-même donné à un chapitre ou à un ouvrage »³⁴⁸.

4.1.3. En Italie

Le *Dizionario de la lingua, italiana* (1796) de Nicolo Tommasseo et de Bernardo Bellini accorde à l'épigraphe les définitions suivantes : « Forme de lettre, ou encore d'autre figure, ensuite écrite sur une matière quelconque »³⁴⁹ ; « Parole sculptée ou écrite »³⁵⁰ ; « Inscription pour dédier, intituler, offrir, commémorer »³⁵¹. Nous constatons que les dictionnaires de langue italienne intègrent au mot une autre nuance de sens, celle de « Dédicace »³⁵².

En faisant la synthèse de ce qui précède et en tenant compte des différentes observations constatées, Fabrice Parisot arrête la définition suivante : « Un résumé, une citation de longueur plus au moins variable ou une reproduction graphique ou musicale qu'un auteur

³⁴² *Ibid.*p.78.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*p.79.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

place en tête d'un livre, au-dessus d'un chapitre, en marge ou à la fin d'un récit soit pour dédicacer soit pour suggérer ou résumer l'esprit ou l'objet du discours poétique avec lequel elle est mise en correspondance »³⁵³.

4.2. Forme

D'ordinaire, l'épigraphe est une citation empruntée à un écrivain, à un poète, à un dramaturge, à un historien, à un philosophe, à un musicien, à un cinéaste, à un peintre, à un journaliste, à un texte sacré, à un dictionnaire, à un auteur fantaisiste quand ce n'est pas à soi-même.

Qualifiée de « citation par excellence »³⁵⁴ par Antoine Compagnon, ce corps autonome repose fréquemment sur un trépied : le texte, l'auteur et la référence qui s'offre à la lecture, selon les cas, entre guillemets ou entre parenthèse ou telle quelle. Reproduite en caractère romain ou en italique, la citation fixée peut, le cas échéant, être précédée, suivie ou entrecoupée par des points de suspension.

En définitive, elle prend la forme soit d'un micro-texte narratif en prose, soit de vers poétiques, ou bien encore d'un dialogue-dramatique ou non- ou d'une représentation graphique. Elle peut être en langue originale, traduite ou en langue originale mais traduite au-dessus. Le nom de l'auteur peut être nommé ou omis, dans le second cas, il est remplacé par des points de suspension. Quand il est présent, il peut être inséré entre parenthèses ou encore être tronqué : le lecteur n'a le droit, dans le deuxième cas, qu'à de simples initiales en majuscules d'imprimerie. Précisons aussi qu'il est envisageable de rencontrer des noms d'auteurs totalement fantaisistes.

Quant à la référence, elle est souvent transcrite en italique et accompagnée plus au moins d'un tissu d'informations selon les auteurs et l'objectif escompté de l'épigraphe : numéro de chapitre ou de verset pour les textes sacrés, numéro de page, date de publication, etc. En l'absence de normes de standardisation internationale, les auteurs s'arrogent légitimement le loisir de transcrire des épigraphes au gré de leur imagination et même de leur fantaisie.

Ainsi, certains auteurs s'amuse à combiner l'épigraphe à d'autres procédés paratextuels ou à d'autres figures de style : épigraphes-dédicaces, épigraphe-épitaphe, épigraphe-épigrammatiques(petites pièces de vers souvent satirique).Par delà les formes classiques du procédé, la citation peut prendre aussi le caractère d'un proverbe, des paroles

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.p.100.*

d'une chanson, d'un extrait de lettre, d'un document politique, d'une légende de tableau, d'un article journalistique, d'un passage d'une revue médicale ou d'une des acceptions d'un mot du dictionnaire quand ce n'est pas d'une « réflexion de Monsieur Tout le Monde »³⁵⁵ ou d'une « inscription lue au bord d'un grand chemin »³⁵⁶, cas extrêmes d'épigraphes originales et volontiers parodiques.

Mais plus originales sont les épigraphes qui ne consistent plus en un texte mais en une reproduction graphique. Nous en voulons pour exemple le romancier cubain Alejo Carpentier qui place en tête de *La Consagracion de la primavera*(1978) la partition de l'introduction du Sacre du printemps d'Igor Stranvinski.

4.3. Situations

La place privilégiée de ces inscriptions est changeante. La plupart du temps, elles se situent près du texte, sans pour autant se mêler à la narration. Elles suivent généralement la dédicace et se transcrivent soit sur une page vierge détachée complètement de la narration, soit intercalée entre chacun des chapitres qui articulent l'œuvre.

Cette architecture se prête tantôt à l'ensemble de l'œuvre, tantôt à la totalité d'une partie ou d'un des chapitres, eux-mêmes séparés parfois en unités. Nous qualifions ces citations de globalisantes. Mais, se demande à juste titre Parisot : peut-on vraiment parler d'épigraphe, donc d'écriture au-dessus, dans ce cas très précis où le hors-texte ne se situe pas au-dessus mais avant une autre écriture ?

4.3.1. Antégraphie

Ce néologisme désigne toute citation placée « avant », autant dire sur la page de titre ou encore sur une page blanche isolée de la narration. Autrement dit, il s'agit d'une inscription antéposée, sise aux avant-postes du récit ou du recueil.

4.3.2. Epigraphe

Ce terme est dévolu à toute citation placée véritablement au-dessus des textes narratifs, poétiques ou dramatiques auxquels elles président. Contrairement aux antégraphes, ce type de représentations a une vocation hautement particularisante en ce sens qu'elles ne se rapportent qu'au chapitre, au poème ou à l'acte qu'elles chapeautent.

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

4.3.3. Postgraphe

Baptisée encore par Perec du nom de « métagraphes »³⁵⁷, ce type de citation se situe en fin d'œuvre. En s'érigeant en mots de la fin, la postgraphe, contrairement à l'antégraphie et à l'épigraphe qui orientent et accompagnent le lecteur dans son approche du discours narratif, s'enrichit d'une signification aussi évidente que conclusive. Ces mots de la fin nous renvoient par un processus mnésique à un auteur dont la pensée, condensée dans le micro-texte, résume la quintessence du message du macro-récit que l'on s'est initialement approprié.

Ce type de citation incite à la réversibilité ou au renversement de la lecture du texte qui se réfléchit, au bout du compte, dans les réverbères d'autres textes proposant une lecture différente et plurielle. Une telle pratique est garante de nouvelles perspectives de déchiffrement et de lectures polysémiques des textes. Nous enlaçons là à bras-le-corps la théorie de Bakhtine sur l'incessant dialogue des textes entre eux.

4.3.4. Autres situations

Très peu utilisé, nous le concédons, ce type de citations souvent autographes, accompagnent en marge du récit l'histoire racontée, elles se veulent un canal didactique guidant progressivement le lecteur dans son processus de découverte du texte. On recourt à ce support nécessaire quand le texte est frappé du sceau d'hermétisme, du entre autres au champ sémantique emphatique, aux références bibliques ou mythologiques, au cultisme, etc.

Ces métagraphes se posent comme décodeurs, des décrypteurs de sens, c'est pour cette raison qu'ils se raréfient à mesure que l'on feuillette les pages du récit : ayant jugé que le lecteur s'est suffisamment familiarisé avec son style et s'est prêté à son fil conducteur, l'auteur fait disparaître peu à peu ces jalons.

4.4. Fonctions

Les fonctions dévolues à ce procédé sont plurielles, cet état de fait est du aux différentes formes que prend l'épigraphe à l'intérieur d'une œuvre.

³⁵⁷ *Ibid.*p.104.

4.4.1. L'effet-épigraphe

La première fonction, qui saute aux yeux, relève de la simple présence du procédé sous ses différentes variantes (antégraphie, épigraphe, métagraphie, postgraphie). C'est ce que Gérard Genette baptise du nom d'effet-épigraphe auquel elle réserve la définition suivante : « Le plus puissant effet oblique de l'épigraphe tient peut-être à sa simple présence, quelle qu'elle soit : c'est l'effet-épigraphe.

La présence ou l'absence d'épigraphe signe à elle seule, à quelques fractions d'erreurs près, l'époque, le genre ou la tendance d'un écrit »³⁵⁸. Bien plus, l'épigraphe et, partant, ses manifestations, est à elle seule, l'estampille d'une culture, un sésame d'intellectualité qui marque l'adhésion du lecteur à cette strate de référence culturelle. S'offrant d'emblée à la lecture, elle est la première expression textuelle (après le titre, le nom de l'auteur, la dédicace et la préface selon les cas) ou intertextuelle de l'œuvre. Avant-texte ou hertexte ; prétexte ou signe avant-coureur, l'épigraphe donne un avant-gout du récit à venir. Micro-texte aux sèmes pertinents, l'épigraphe, souligne Parisot, inscrit ou propose de par son contenu et de par sa source une notion, une indication référentielle du ton et parfois du sens implicite du discours narratif futur.

Qu'elles soient mystérieuses ou montées de toutes pièces, elle est avant tout, comme le précise majestueusement Antoine Compagnon, « *un cri, un premier mot, un raclement de gorge avant de commencer vraiment, un prélude ou une profession de foi* »³⁵⁹. M.Lafon y voit une « *lisière extrême du texte* »³⁶⁰, une « *donnée brute à consommer d'entrée de jeu* »³⁶¹. Donatelle Montalto recommande vivement au lecteur/ destinataire d'y prêter une attention particulière puisqu'il « *en tirerait des clefs de lecture, des indications précieuses, des suggestions tout comme il serait déjà introduit dans une certaine atmosphère ou orienté sur un personnage* »³⁶².

Loin de brouiller les piste et étoffer le texte, ces citations, qu'elles soient préliminaires, laminaires ou finales, aiguille beaucoup plus la lecture, titille la réflexion et suggère des passibilités sémantiques. Elle s'apparente en définitive à un vrai fil d'Ariane. Enfin, dans les siècles révolus, l'épigraphe était, selon Parisot, une sorte de patronage, de garant assurant la fonction de caution, de précaution morale, philosophique ou politique selon les situations. Elle

³⁵⁸ *Ibid.* p.106.

³⁵⁹ COMPAGNON, Antoine. *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Seuil, 2014.p.337.

³⁶⁰ PARISOT, Fabrice. *op. cit.*, p.107.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*

servait d'écu contre les épées de Damoclès de la censure, de la critique mais aussi de l'opinion publique.

4.4.2. Commentative

La seconde fonction potentiellement attribuable aux épigraphes est nommée « fonction commentative »³⁶³. Cette annotation se rapporte, autant le préciser d'emblée, au titre et non pas au texte. En effet, elle se veut un canal d'éclaircissement, de justification et de renforcement du titre. Plus précisément, il s'agit d'une mise au point qui a comme dessein de compléter ou d'élargir l'orientation initiée dès la page de titre.

Une telle pratique est actionnée pour dissiper l'ambigüité qui règne dans le titre, surtout quand celui-ci est tronqué, allusif ou encore parodique. Dès lors, conclut Parisot, « *en tentant d'expliquer ou de justifier le titre, l'épigraphe, le plus souvent, le glose et l'on assiste ainsi à une sorte de -mise en abyme- du titre dans l'épigraphe renforcée par une structure en écho où s'instaure en dernière instance un subtil jeu de va-et-vient textuel entre les deux manifestations paratextuelles qui se donnent alors à lire dans le cadre d'une certaine circularité* »³⁶⁴.

4.4.3. Programmatic

La troisième fonction canoniquement assignable aux épigraphes consiste en une glose du texte dont elles précisent, résumant, explicitement ou implicitement, le sens. On qualifie cette fonction de programmatic, prospective, un peu comme la « *prolepse narrative* »³⁶⁵ dont parle Gérard Genette dans Figure II et dans Figure III. Nécessairement intertextuelle, l'épigraphe à visée prospective s'inscrit sous le tandem (intertextualité obligatoire/ intertextualité aléatoire) initiée par Michel Rifaterre. Autant dire sous une intertextualité que le lecteur « *ne peut ne pas percevoir* »³⁶⁶, indispensable au déchiffrement du texte dans sa littéarité, et une intertextualité changeante, flottante, conditionnée par le niveau de culture des lecteurs.

Aussi, l'épigraphe à valeur prospective opère en un « *signal qui avertit le lecteur d'explorer dans une certaine direction l'univers sémantique* »³⁶⁷ car, selon Philippe Hamon, « le texte peut se répéter en soi-même, en abyme, en insérant dans son parcours un fragment

³⁶³ *Ibid.*p.108.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*p.109.

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*

qui, en une sorte de réduplication sémantique fonctionnera comme une sorte de maquette, de modèle réduit de l'œuvre tout entière »³⁶⁸.

Hors-texte donné hors-contexte, la citation est avant tout énigmatique au motif qu'elle auréole le texte d'un halo de confusion, derrière lequel se drape tel un filigrane le sens intégral du texte à venir. Force est de signaler que cette signification ne se précisera ou ne confirmera qu'après la lecture totale de l'œuvre. Michel Lafon nous conforte dans cette vision quand il avance : « *Citation, l'exergue est déjà beaucoup moins facilement situable dans la chronologie textuelle. Sauf à imaginer un texte jaillissant d'une citation en exergue (immotivée et motivante)- et au vrai pourquoi pas : ce serait la glose- on ne peut guère le concevoir que comme un certain après du Texte : illustration, commentaire, métaphore d'un déjà écrit, déjà projeté...Ultime rebondissement métaphorique ouvrant in extremis à d'autres champs à parcourir* »³⁶⁹.

Ainsi, l'appropriation intégrale du texte dote l'épigraphe d'une force illocutoire que Gérard Genette définit avec ces termes : « *L'épigraphe comporte une orientation, une argumentation qui résume un acte de discours, explicite ou non : agir sur des croyances et des comportements, mettre en place des hypothèses de lecture, programmer des interprétations possibles* »³⁷⁰.

Cette force ne peut en aucun cas être dissociée de son corollaire « perlocutoire »³⁷¹, une sorte d'effet psychologique que produit l'énoncé sur le lecteur, par contraste avec l'acte illocutoire. Cela rejoint les propos de Todorov et Ducrot qui confirment que « *dans un acte perlocutoire, l'énonciation sert des fins plus lointaines et l'interlocuteur peut être très bien ne pas comprendre tout en possédant parfaitement la langue. Ainsi, en interrogeant quelqu'un, on peut avoir pour but de lui rendre service, de l'embarrasser, de lui faire croire qu'on estime son opinion* »³⁷².

4.4.4. Qui l'a dit (ou fonction identitaire)

Contrairement aux autres fonctions qui se rapportent au contenu des citations, cette fonction se rattache plutôt au signataire du contenu (qui l'a dit). Nommée préalablement par Gérard Genette « fonction qui l'a dit »³⁷³, Fabrice Parisot lui préfère le terme de « fonction

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ LAFON, Michel. *Borges ou la réécriture*. Média Diffusion, 2016.p.33.

³⁷⁰ GENETTE, Gérard. *Seuils*. Média Diffusion, 2014.p.115.

³⁷¹ PARISOT, Fabrice. *op. cit.*, p.110.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid.p.112.*

identitaire » à cause du rôle crucial que peut remplir vraiment le signataire de la citation arrêtée dans l'éclaircissement du sens porté par le texte.

Cette fonction inhérente au signataire peut s'avérer plus importante que le contenu même de l'épigraphe. Faut-il signaler que l'activation d'une telle fonction dépend obligatoirement du caractère *allographe* de l'inscription, c'est-à-dire de la mention de l'auteur ou de la source de la transcription. Dépassé cette condition, le lecteur doit prêter attention à la portée des idées, des actions ou bien au rôle historique, politique ou littéraire que celui-ci a rempli ou remplit au regard du contenu du procédé. Signalons, dans la foulée, que ce qui pourrait importer et générer du sens peut être ni *ce qui est dit* ni *qui l'a dit*, mais simplement d'où c'est pris.

Nous quittons, aux dires de Parisot, le domaine de l'intertextualité pour s'introduire dans celui de la *translittérarité* où les œuvres s'interpellent, se complètent et dialoguent les unes avec les autres, de façon à ouvrir de nouvelles perspectives d'analyse et de nouveaux foyers de sens.

Recommandons enfin la prise en considération de la structure ternaire de l'épigraphe (contenu, auteur, référence) dans la révélation du sens idéal de l'épigraphe. Sous cette complémentarité, ces trois éléments, fonctionnant désormais à pleins sens, se posent en insufflateurs des messages partiels ou globaux de l'œuvre.

4.4.5. La fonction suggestive

Cette fonction est envisagée dès lors qu'une partie de l'épigraphe est délibérément retranchée (corps, auteur, référence). Nous sommes en présence de ce qu'on nomme communément le « non-dit ». Ainsi, il est fréquent que des énoncés s'offrent au lecteur suivis de points de suspension indiquant clairement que la structure a été tronquée, coupée, altérée ou fragmentée à nouveau.

Ce découpage obéit généralement à trois techniques révélatrices des niveaux d'intervention : le premier niveau opère quand les points de suspension précèdent le texte, il s'agit d'un avant-texte volontairement omis dont l'appropriation du contexte pourrait être utile dans l'appropriation intégrale de la signification ; le second niveau intervient au milieu de l'énoncé qui se voit privé d'une partie de son sens intégral au profit d'une « sélection subjective » qui veut se contenter de l'essentiel. Le dernier niveau transparait à la fin de l'énonciation qui se voit stoppée dans son élan au profit des points de suspension.

Il existe là un après-texte du prétexte, une sorte de puzzle sémantique que le lecteur doit reconstituer pour renouer avec l'intégralité du discours sélectionné. Volonté didactique ? Intention ludique ? Connivence culturelle ? Quoiqu'il en soit, confirme Parisot, le recours à ce type d'énonciation amputée autorise bon nombre de questionnements auxquels il incombe à chacun des lecteurs de répondre à sa guise en fonction de sa visée personnelle de la littérature et son bagage culturel.

4.4.6. La fonction corrélatrice

La dernière fonction ne peut être dégagée que dans le cas d'un ouvrage portant au moins deux citations de même type (prose narrative, discours poétique ou dramatique), de même langue et dont l'une des deux au moins commence ou se termine par des points de suspension. Cette fonction est baptisée du nom de « fonction corrélatrice ». Cette dernière consiste à assembler au moins deux « chaînes sémantiques » séparées dans le dessein d'obtenir, de créer ou de recréer un « Texte unique », détenteur d'un nouveau sens et révélateur de bien d'intention. Ce montage s'offre dès lors comme une « immanence de sens totalisateur » qui autorise une lecture rapide, totale et profondément symbolique, « surdéterminée » de l'œuvre à lire.

4.5. Épigrapheur, épigraphé, épigraphaire : ou les multiples facettes de la voix narrative

4.5.1. Épigrapheur

Dans la pratique, l'épigrapheur se confond généralement avec l'auteur de l'œuvre à qui incombe le choix délibéré des citations. Les critères à l'aune desquels se fait un tel choix tiennent à la fois au simple goût personnel qu'aux orientations pertinentes que peut offrir telle ou telle citation quant à la détermination du sens voulu par l'auteur. Dans une lettre personnelle adressée à Parisot, l'écrivain espagnol Juan Marsé confie qu'il « utilisait des épigraphes tout d'abord parce que la citation lui avait plu mais aussi parce qu'elle lui servait à souligner un aspect thématique du roman »³⁷⁴.

Dans l'éventualité d'un récit homodiégétique interne proposant une citation portée par le héro-narrateur, nous pouvons légitimement supposer que c'est la voix ou la pensée du héro-narrateur qui est ici reproduite, transposée dans le hors-texte afin d'accentuer tel ou tel sentiment. Cette ambiguïté qui fait que le « je » de la citation se confonde avec le « je » du récit, « au lieu de brouiller les pistes et de désorienter le lecteur renforce, à notre avis, le jeu

³⁷⁴ Ibid.p116.

dynamique et paradigmatique de l'épigraphe, à tel point qu'il n'est pas impossible de retrouver le texte cité en exergue assumé de façon intégrale par le narrateur dans le discours narratif, et ce, sans guillemets »³⁷⁵.

4.5.2. Epigraphié

En règle générale, l'épigraphe est « allographe », c'est-à-dire assignable à un auteur différent de celui de l'œuvre abordée. Nous la qualifions dans ce cas précis d'authentique. Or, l'épigrapheur peut bien nous jouer des tours quand il monte de toutes pièces des citations qu'il attribue, vraisemblablement ou non, à un auteur réel ou fictif.

Aussi, l'épigraphe peut être bien authentique mais entachée d'inexactitude quant à son contenu ou à sa référence. Cet état est apparent quand l'auteur transcrit de tête la citation ou encore quand il prétend à l'adopter à son contexte. Enfin, l'épigraphe peut être l'auteur de l'œuvre lui-même, nous parlons dans ce cas d'« auto-épigraphe » ou d'« épigraphe autographe ». Il s'agit, selon Phillippe Lane, d'« *une justification personnelle d'un itinéraire littéraire, un garant, une caution subjective du bien fondé d'une démarche intellectuelle* »³⁷⁶.

4.5.3. Épigraphaire

La catégorisation de l'épigrapheur détermine, par voie de conséquence, celle de l'épigraphaire ou destinataire de l'épigraphe : quand le destinateur est lui-même l'auteur de l'œuvre, il est évident que le destinataire correspondant soit tout lecteur réel. Par contre, précise Genette, « *si une épigraphe (ou ses variantes) se trouvait clairement attribuée au narrateur, son destinataire serait non moins clairement le narrataire du récit, c'est-à-dire, au niveau narratologique, un des personnages du roman mais aussi le lecteur* »³⁷⁷.

A la lumière de cette théorisation de l'épigraphe, nous allons tenter de donner quelques éléments de réponse à notre question rhétorique (A quoi rêvent les loups) laissée en suspens.

5. Quand Nafa Walid rêve de Wotan

Transcrite sur une page blanche isolée de la narration et intertitrée « Le Grand-Alger », notre épigraphe de prédilection aura, autant le préciser d'emblée, une visée plus particularisante, en ce sens qu'elle ne va s'appliquer qu'à la première partie du roman qu'elle

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.p.119.*

³⁷⁷ *Ibid.*

chapeaute. Une telle restriction, loin d'être une entrave à ses champs d'application, va plutôt la doter, à notre avis, d'une force énonciatrice capable d'orienter la lecture du récit à venir.

Avant d'en dire long sur cette orientation, garante de réponses, tenons-nous-en, pour le moment, à la forme dévolue à cette épigraphe. Ainsi, il s'agit d'un poème allographe transcrit en italique, tiré du « Le Gai Savoir »³⁷⁸, œuvre majeure du philosophe allemand Friedrich Nietzsche, présenté d'une façon tronquée : Nietzsche. La référence, quant à elle, nous a été suggérée, quoiqu'elle soit absente, par le titre du poème retenu « Mon bonheur », reproduit en italique.

D'entrée de jeu, la première fonction assignable à notre inscription allographe est l'effet-épigraphe, cette fonction, tributaire de la simple présence du procédé, consiste à introduire le lecteur dans un autre contexte culturel teinté de réminiscences germaniques. Ce niveau de référence culturelle, suggéré par le contenu de l'épigraphe ainsi que par l'épigraphe, pourrait nous fournir des sésames de lecture, des indications référentielles à même de dresser un parallèle entre le contexte du roman et celui suggéré par le procédé. Ainsi, nous sommes d'emblée, en application des orientations théoriques de Donatella Montalto, immergés dans un contexte germanique orienté sur Nafa Walid dont le contexte d'émergence, celui du récit (Alger fin des années quatre-vingt), s'érige désormais comme le reflet de cette réminiscence délibérée de l'épigrapheur.

Nous voici aux portes de la fonction commentative de l'épigraphe, une sorte de mise au point dont le but est d'apporter une réponse d'appoint à la question rhétorique qu'annonce le titre. Le vent frémissant de possession qui transit le personnage, nous l'avons vu, est du à l'identification avec l'ombre, processus qui s'active dans les moments de télescopage entre le conscient et l'inconscient. C'est un moment de griserie archétypique inconnu s'emparant de Nafa Walid qui, comme un somnambule, se livre inconsciemment à une aventure fracassante.

Cet état d'effervescence insuffle au personnage un accès de mégalomanie, il se voit comme un héros, ou une espèce de dieu, attisé par les braises d'une force supra-humaine. C'est cette force archétypique dont rêve Walid et qui finit par l'engloutir qui sera déterrée de l'épigraphe.

³⁷⁸ Ouvrage de Friedrich Nietzsche, paru en 1881, réédité en 1886. Il contient en germes l'intuition de l'Éternel Retour, qui sera développée dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le ton est presque badin dans ce recueil d'aphorismes, dont le manque d'unité a découragé nombre de commentateurs. Nietzsche sort de la dépression : le soleil de la Côte d'Azur et de Gênes lui égayent l'esprit. *Le Gai savoir* est un ouvrage de transition, de sagesse heureuse (*Gaya Scienza*) plus que de philosophie. Il s'ouvre sur un prologue en vers et se conclut sur des chansons de troubadours (*les Chansons du prince Vogelfrei*).

Nous assistons ainsi à une sorte de mise en abyme du titre dans l'épigraphe étayée par une structure en écho où s'établit un fin chassé-croisé entre non seulement les deux expressions paratextuels, mais surtout entre les deux romans de l'écrivain, à savoir *A quoi rêvent les loups* et *Le privilège du Phénix*, posé en butte témoin.

La délimitation de cette structure en écho requiert un approfondissement du procédé, nous voilà au-devant d'une intertextualité aléatoire dont la perception obéit à un degré de culture germanique plus aiguisé ; l'épigraphe, donnée à voir sous les allures d'une intertextualité obligatoire, est nimbée de brume sémantique parmi laquelle s'inscrit, en filigrane, tel un parchemin, le sens global du récit à venir.

Cette signification se précisera à mesure de la lecture du roman. Aussi, cette orientation commandée par la fonction programmatique de l'épigraphe, se voit complétée par la fonction « qui l'a dit » ou « fonction identitaire ». La mention de Friedrich Nietzsche doit servir d'avertisseur de la portée de ses idées, de ses actions ou bien du degré de conformité entre son idéologie et le contenu du poème.

Nous allons tenter, dans ce qui suit, d'asseoir les fondements du parallèle qui sera établi entre un contexte germanique, inspiré par les membres de l'épigraphe (texte du poème, auteur du poème), et le contexte romanesque (Alger, fin des années quatre-vingt). Vers la fin de la République de Weimar, nom donné par les historiens au régime politique qu'a connu l'Allemagne de 1919 à 1933, jusqu'à ce que le dirigeant du parti national-socialiste, Adolf Hitler, abroge la constitution et prend possession du pouvoir, semble débiter pour l'Allemagne une ère au cours de laquelle des incidents, qualifiés pour le moins de moyenâgeux, commencent à poindre à l'horizon.

Ce moment charnière, qui succède à la première guerre mondiale, fut un véritable nid de totalitarisme où fermentent des idées révolutionnaires opérant, quelques années plus tard, un sabbat de bouleversements insoupçonnés. Nous assistons, de fait, à des états phagocyter des peuples et annoncer des ambitions empreintes de tyrannie. Ces pratiques, comme imprégnés d'un relent de moyen âge et de l'Antiquité, battent en brèche toutes les effluves émanant des efforts théocratiques que le monde a consentis.

Sous les yeux de l'Histoire allemande, des chrétiens et des juifs seront persécutés, des assassinats politiques se multiplient ; mettre à sac des peuples pacifiques est corollairement un exutoire à ce trop-plein de violence.

Quand pareils dérives étendent partout leurs tentacules, rien ne nous surprendra si des êtres, aussi réduits soient-ils, sont saisis par des manifestations étranges. À cette époque, on vit, certes, dans l'expectative d'une explication philosophique à ce genre de bouleversements, or, ce qui s'opère insidieusement sur le rempart religieux pourrait être éclairant à bien des points.

En Allemagne comme ailleurs déjà, un mouvement de « sans-dieux » fait tache d'huile en réaction aux allures chamarrées de l'Église orthodoxe. Il s'en suit un vrai travail d'assèchement de la rivière naturelle entre l'inconscient et le conscient, laquelle finit par atteindre son étiage. À gué désormais, cette limite physiologique est aisément franchissable par des forces archétypiques, tombées longtemps en léthargie.

Ainsi, dans un pays aussi policé comme l'Allemagne, qui depuis fort longtemps marque sa sortie du moyen âge, un ancien dieu de la tempête et de l'ivresse-**Wotan**- couvant des siècles durant sous les cendres de l'histoire, se révèle soudain et se découvre un regain d'activité. Voilà un phénomène empreint de piquant.

Pour Jung, cette intrusion n'a rien d'étonnant, c'est dans les mouvements de jeunesse en Allemagne qu'il a été réanimé et qu'il a été révééré, dès son retour à la vie, par quelques sacrifices saignants de moutons. Ces blonds adolescents et parfois ces adolescentes, que l'on rencontrait, en grands errants, sur toutes les artères, depuis le Cap Nord jusqu'à la Sicile, le sac au dos et une guitare en bandoulière, s'autoproclamaient serviteurs dévoués du dieu inlassable de l'errance. Plus tard, enchaîne Jung, quand le glas de la République de Weimer s'apprête à sonner, les milliers de chômeurs que l'on croisait partout, en exode, viennent renforcer les rangs des vagabonds.

Dès 1933, cette manière d'errer est supplantée par une marche plus rythmée que suivent massivement des centaines de milliers d'individus, tous âges confondus. Le mouvement national-socialiste hitlérien se met en vedette sur fond de la crise économique de 1929, dont Hitler rend responsables les juifs et les communistes ; et de celle politique marquée par une adhésion progressive de l'ensemble de la société allemande à la droite, et par la volonté des élites conservatrices de faire table rase de la République et d'adopter un régime autoritaire.

De 1930 à 1932, le parti ne cesse de s'affirmer en capitalisant la crise du chômage, la phobie du communisme, et surtout grâce au culte de la personnalité qui auréole Hitler ; aux yeux du dictateur miroitent désormais toutes les espérances messianiques d'un peuple aux

abois. Toute l'Allemagne est si suspendue à ses lèvres qu'elle va se prêter à une migration sur place. Wotan, le dieu errant, est tiré de sa torpeur.

C'est aux murs des alcôves abritant les réunions d'une secte de l'Allemagne du Nord que son portrait est fixé pour la première fois. Le dieu, qui y apparaît généralement assis sur un cheval blanc, était souvent confondu avec la figure de Dionysos et celle du Christ. Or, dire que ce groupement fermé avait conscience du lien de parenté existant entre Wotan et ces figures soulèverait sans doute des réactions mitigées.

5.1. Synthèse du mythe de Wotan (Odin)

Odin (en vieux nordique *Odhinn*, en anglo-saxon *Woden*, en germanique ancien, *Woutan*), dans la mythologie nordique, roi des dieux. Wotan naît de l'union de Boerr et Betsla, à son actif s'inscrivent l'épisode où il a créé le premier couple humain, Ask et Embla, et celui où il sépare la Terre et le Ciel.

Le dieu est rapidement mis sur un piédestal, son œil unique, qu'il a sacrifié contre le privilège de boire à la fontaine de la sagesse Mimir, scintille comme le soleil et terrifie. Wotan possédait, comme compagnons, deux corbeaux : Hugin, la réflexion ; Munin, la mémoire ; mais aussi deux loups, Gere et Freke. Dieu de la Guerre, Wotan sème la discorde là où il se hasarde, sa vie, menée sans point d'attache, lui a valu la qualification de « l'inlassable errant », sa cour se situait dans le Walhalla, où seront conduits tous les braves guerriers morts au combat. Ses plus grands trésors étaient son coursier de 8 pieds, Sleipner, son épée Gungnir et sa bague Draupner.

Wotan était également le dieu de la Sagesse, de la Poésie et de la Magie, il invente les runes sacrées et toutes les sciences. Ses trois femmes étaient Iore, la terre inhabitée, Frigg, la terre cultivée et Ring, la terre hivernale et gelée.

Au cours des âges, le dieu a subi un gauchissement croissant, le christianisme l'a fait tomber de son piédestal en le muant en une sorte de diable ; de son aura demeure qu'un rai de lumière fade qui tranche, sous l'apparence d'un chasseur fantôme accompagné de sa bande, sur les rideaux des nuits orageuses.

Le dieu errant, qui n'observe ni halte ni trêve, est adopté par la figure d'Ahasvérus, du juif errant, relayée par une légende non juive mais chrétienne, ce qui revient à dire que le motif de l'errant qui était rejeté par le christianisme, était accueilli par les juifs. Nous trouvons

ici une véritable projection des contenus inconscients, longtemps mis à la retraite du conscient.

La coïncidence de l'antisémitisme et du réveil de Wotan, constitue selon Jung, une subtilité psychologique digne d'intérêt. Ce frémissement du feuillage de l'inconscient n'a pas été exclusivement senti par les adolescents allemands célébrant le solstice estival. Nietzsche, l'épigraphe allographe, l'a déjà bien avant eux intuitivement pressenti ; avec lui, nous l'avons souligné dans le premier chapitre, l'ubac « dionysiaque » de la vie a pris le pas sur son adret « apollinien » ; les forces obscures, avec leurs tentacules divinatoires et orgiastiques, ont saisi son imagination et ont fait de lui le héraut de la théorie de la « volonté de puissance ».

Cette tendance se voit, selon Jung, corroborer par les allusions savantes à l'ivresse dionysiaque et aux excès antiques, relayés par la civilisation rhénane et celle du sud du Main. Cela témoigne sans doute, selon Gustave Jung, de plus de formation scolaire que Wotan, ce dernier, martèle l'auteur d'*Aspect du drame contemporain*, est sans doute plus exacte. « *Wotan est un dieu des tempêtes et de l'effervescence ; il déchaîne les passions et les appétits combatifs ; c'est en outre un magicien et un illusionniste tout-puissant, qui à sa main dans tous les secrets de nature occulte* »³⁷⁹. En fervent admirateur du legs germanique, Nietzsche découvre le « philistin cultivé »³⁸⁰ et au passage, sitôt que Dieu tire sa révérence, Zarathoustra fait la rencontre d'un dieu mystérieux sous une apparence imprévue.

Ce dernier réunit toutes les antinomies, il peut passer alternativement de la menace à l'exhortation si bien qu'il est au même temps divinateur, magicien et vent d'orage. « *Et, pareil à un ouragan, je veux souffler au milieu de vous et avec mon esprit épuiser le dernier souffle de votre esprit : ainsi le veut mon destin* »³⁸¹.

Zarathoustra est un air qu'il faut respirer à pleins poumons et honni soit qui mal y pense : « *Gardez-vous de cracher contre le vent* »³⁸². Dans un rêve fait par Zarathoustra, celui du gardien de la tombe au château fort de la mort, un vent furieux, alors qu'il s'apprête à ouvrir la porte, en écarte les vantaux : « *Dans un sifflement strident et coupant il me jeta un cercueil : et dans un tumulte strident et déchirant le cercueil éclata et vomit une cascade de mille éclats de rire* »³⁸³. Son adepte, qui interprète le rêve, confie à Zarathoustra : « *N'es-tu*

³⁷⁹ JUNG, Carl Gustav. *Aspects du drame contemporain*. Genève : Librairie de l'Université Georg et Cie. SA, 1971.p.70.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.* p.71.

*pas toi-même le vent au sifflement strident qui force les portes du château de la mort ? »³⁸⁴ ; « N'es-tu pas toi-même le cercueil débordant les méchancetés multicolores et des grimaces angéliques de la vie ? »³⁸⁵ ; « Je veux te connaître, ô inconnu, ... »³⁸⁶. Dans cette strophe, le secret de Nietzsche est percé à jour avec rare subtilité. Déjà, en 1863-1864, il avait écrit un poème intitulé *Au dieu inconnu* où il fait des avances à ce vent impétueux :*

*« Toi qui t'empares profondément de mon âme,
Qui traverses ma vie en ouragan,
Toi insaisissable, qui m'es parent,
Je veux te connaître et même te servir. »³⁸⁷*

Dans sa sublime chanson du Mistral, écrite vingt ans plus tard, Nietzsche demeure fidèle à ce dieu aux multiples facettes :

*« Mistral, chasseur des nuage,
Assassin des idées noires, balayeur des cieux,
Toi qui bouillottes, comme je t'adore !
Ne sommes-nous pas tous deux issus d'un même giron
En premier don, destinés éternellement à un même sort ! »³⁸⁸*

*C'est dans le dithyrambe intitulé *La plainte d'Ariane*, que transparait clairement la fascination exercée par ce dieu chasseur sur Nietzsche et partant Zarathoustra.*

*« Étendu, frissonnant,
Tel un moribond auquel on réchauffe les pieds,
Secoué, hélas ! De fièvres inconnues,
Tremblant sous les flèches acérées du froid,
Chassé par toi, pensée !
Indicible ! Voilée ! Épouvantable !
Chasseur caché par l'écran des nuages !
Foudroyé par toi,
Œil moqueur qui me contemple*

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ibid.*

Caché dans l'obscurité : ainsi je gis,

Me ploie, me tords, martyrisé

Par tous les maux éternels

Atteint

Par toi, chasseur le plus cruel,

Ô toi Inconnu-Dieu ! »³⁸⁹.

L'étonnante figure du dieu-chasseur, avance Jung, n'est pas seulement une figure de rhétorique panégyrique, c'est une expérience intérieure vécue par Nietzsche à l'âge de quinze ans, alors qu'il était écolier à Schul-Pforta. Ce récit est relaté dans le livre que sa sœur Élisabeth Forster-Nietzsche lui a voué et qui est ponctué de notes autobiographiques. Nietzsche y fait le récit d'une prodigieuse randonnée nocturne dans une forêt sombre, où il était terrifié par « *un cri perçant émanant de l'asile d'aliénés voisin* »³⁹⁰, et où il a fait la rencontre d'un chasseur « *aux traits sauvages inquiétants* »³⁹¹. Dans une vallée « *entourée de broussailles impénétrables* »³⁹² ; le chasseur portait une flûte à ses lèvres et « *fit entendre un son perçant* »³⁹³, après quoi Nietzsche a perdu conscience, mais s'est réveillé à Pforta (l'école où il était interne). Il est significatif, enchaine Jung, que le rêveur qui voulait se rendre au fond à Eisleben, la ville de Luther, converse avec le chasseur pour savoir si au lieu de cela il ne devrait pas aller à Teutschenal (la vallée allemande).

Le sifflement strident du dieu de la tempête dans la forêt obscure, conclut l'auteur d'*Aspect du drame contemporain*, se devine sans peine. Est-ce réellement, se demande à juste titre Gustave Jung, parce que Nietzsche était philologue des langues qu'il appela le dieu Dionysos et non Wotan ; ne serait-ce que pas plutôt, surenchérit l'auteur, dû à sa fatale rencontre avec Wagner ?³⁹⁴ Par-delà les explications rationnelles, qui imputent l'essor du national-socialisme (parti nazi) à des facteurs économiques, politiques et psychologique, Gustave Jung avance une hypothèse causale : Wotan semble de par son aspect mystérieux et intarissable fournir des pistes de réponse plus concluantes.

Le dieu du vent est une couleur sui generis de l'âme allemande, un élément psychique d'essence irrationnelle, une grosse bourrasque qui parcourt, sans que rien ne puisse stopper, le nid douillet où s'établit la culture. Wotan, sous cet aspect ravageur, fait écho à Dionysos, dieu

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.p.73.*

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ *Ibid.*

qui fait voler en éclat l'ordre apollinien. On peut même parler, selon la qualification de Jung, de cousins. Rappelons dans la foulée que ce dieu n'est qu'une manifestation incarnée des puissances de l'âme, il s'agit là d'images primordiales laissées au sein de l'inconscient du peuple germanique, dont l'attitude s'en trouve affectée.

C'est pour cette raison que nous pouvons parler de l'archétype Wotan, qui, doté d'une autonomie psychique, exerce des effets collectifs trahissant l'image de sa propre essence et se devinant dans le comportement des Allemands qui en sont possédés. Wotan a comme propriété une biologie spécifique qui se différencie de la nature des individus pris séparément ; ceux-ci ne sont que provisoirement tenus en laisse par ce conditionnement inconscient ; dans l'entre-temps, remarque Jung, l'existence de l'archétype Wotan sera pour ces personnes qu'une donnée aussi inconsciente qu'une épilepsie à l'état larvaire. Les Allemands qui, en 1914, étaient déjà des adultes n'auraient-ils jamais deviné, selon Jung, ce qu'il va advenir de leur psyché en 1935 ? Or, ces métamorphoses, confirme le psychanalyste, ne sont que les répercussions troublantes de ce dieu du vent qui, sans point d'attache, souffle sur toute personne instable qui risquerait de se dresser en travers de son chemin.

Quand ce vent part à l'assaut des individus, tout ce qui extérieurement ou intérieurement possède la fragilité d'un fœtus sera emporté. C'est au nom de Wotan que l'Allemagne progresse à marche forcée vers son objectif expansionniste, lequel conduit au déclenchement de la Seconde Guerre mondiale. Cette politique militarisée assortie du projet de regrouper tous les peuples de langue allemande au sein d'une même nation, a mis toute l'Europe au feu.

Le bilan est trop lourd : plus de 50 millions de victimes ; à cela s'ajoute « la solution finale » qui, initiée par les nazis dans le but d'exterminer les Juifs, aboutit à un génocide (plus de 6 millions de morts). Le vent de Wotan (cousin de Dionysos), nous l'avons vu dans le premier chapitre, a hissé Nietzsche au plus haut niveau de l'héroïsme, un tel état doit être continuellement entretenu quitte à se shooter avec une seringue. À la longue, cette addiction l'a fait sombrer, quand la tension devient intenable, dans un affaissement cérébral irréversible. Car « *si la tension de l'héroïsme devient chronique, elle se transforme en contracture et crampe, et achemine vers la catastrophe et la névrose, ou vers les deux* »³⁹⁵. Pour se maintenir dans son extase, Nietzsche se prête volontiers à ce vent nocif, cela est apparent dans les deux derniers vers de notre strophe :

Depuis qu'un vent fut mon partenaire

³⁹⁵ *Psychologie de l'inconscient... op. cit.*, p.133.

Je fais voile à tout vent

Rappelons, par un souci d'éclaircissement, qu'un mythe transparait dans un énoncé littéraire à travers son drama, son cortège d'épithètes et de verbes. Avec la strophe qui sert d'épigraphe à notre roman d'analyse, Wotan s'esquisse à grands traits derrière l'un de ses attributs sui generis qu'est « vent » : le troisième vers (Depuis qu'un vent fut mon partenaire) atteste du bruissement senti par Nietzsche dans les bas-fonds de son inconscient ; le quatrième (Je fais voile à tout vent) signe l'adhésion du philosophe à ce vent porteur d'héroïsme et d'extase. Ce conditionnement n'est pas fortuit, il est la conséquence d'une errance continue qui débouche sur la découverte d'un dieu inconnu. Cette quête obstinée transparait clairement dans les deux premiers vers du poème, posés en épigraphe dans *A Quoi rêvent les loups*.

Quand je fus las de chercher

J'appris à faire des découvertes

Si nous reprenons en substance toutes ces considérations somme toute singulières , avoue Jung, il faudrait conclure, selon le même auteur, que Wotan devrait épancher non seulement son caractère nerveux, excité, violent et orageux, mais aussi sa nature tout autre, extatique et divinatoire. Si cette hypothèse se vérifie, le national-socialisme ne serait pas, et de beaucoup, un souvenir de mauvais augure ; il faudrait s'attendre, pressentit Jung, en fin écrivain visionnaire, dans les prochaines années et décennies, à ce que se produisent des incidents provenant des abysses du fantasme et de la folie ; ceux-ci tomberaient comme un couperet sur toute personne sans cuirasse religieuse. Nous reviendrons, par le menu, à cette immunité religieuse dans le dernier chapitre.

Wotan ne prendra jamais de ride, s'il se volatilise l'espace d'une ère, sous les coups de boutoir du dogme religieux, c'est pour charger de plus belle. Constant dans sa manière de penser et de faire, il tirera toujours son épingle du jeu avec une rare discrétion. Son influence s'exerce, subséquentement, d'une manière anonyme et indirecte. « *Le réveil de Wotan est un recul et une régression ; le flot, se heurtant à un barrage venu l'obstruer, a de nouveau fait irruption dans son ancien lit. Mais l'accumulation des eaux ne peut durer éternellement ; elle constitue un recul pour mieux sauter et les flots finiront par déborder par-dessus l'obstacle* »³⁹⁶. Les archétypes sont tel un chemin plein d'ornières que les voitures ont laissées à l'abandon, mais qu'elles peuvent emprunter à nouveau après un laps de temps. C'est « *quelque chose de semblable à une vieille gorge encaissée, dans laquelle les flots de la vie*

³⁹⁶ *Aspects du drame contemporain. op. cit.*, p.91.

ont longtemps coulé. Plus ils ont creusé ce lit, plus ils ont gardé cette direction et plus il est probable que tôt ou tard ils y retourneront »³⁹⁷.

La vie des individus au sein de la société n'est pas toujours canalisée telle une rivière encaissée au fond d'une vallée, loin s'en faut ; cette voie naturelle, où coule d'ordinaire une vie régularisée, se voit par moment déviée, surtout quand la crise est en crue. Par conséquent, observe Jung, la vie des peuples galope sans bride ni entrave, sans être conduite non plus, inconsciente vers un objectif indéterminé, un peu comme une boule de neige qui dévale une colline et qui ne s'immobilise qu'à un obstacle tenace.

C'est pourquoi les crises, quand elles se déclarent dans une région précise, provoqueraient toujours un effet domino : l'on ne va sortir d'une impasse politique mineure que pour en renouer avec une autre plus grave. Dans de telles circonstances, marquées par un mouvement de la masse, aucune planche de salut humaine, aussi consciente soit-elle, n'est possible ; les archétypes, longtemps tombés aux oubliettes, recouvrent désormais leur panache. *« Dès que ce n'est pas l'être mais la masse qui se meut, la régulation humaine cesse et les archétypes commencent à exercer leur influence, comme cela se produit dans la vie de l'individu quand il se trouve confronté avec des situations qu'il ne peut plus surmonter à l'aide des modalités, des catégories qui lui sont connues »³⁹⁸.*

Après des décennies de répit, le vent ravageur de Wotan souffle derechef sur de jeunes algériens, désormais en rupture de ban avec une société rongée par la prédation, la corruption, les passe-droits, le népotisme et la duplicité. Ces vices s'incarnent dans les Raja, une famille qui a réussi à imposer l'oligarchie dans le pays ; ses membres jouissent indument d'immunité même quand il s'agit de commettre un meurtre abominable. Walid, sous les yeux de qui s'est accomplie la pire des dérives, celle de faire disparaître épouvantablement le corps inerte d'une jeune fille morte d'une overdose, songe à signaler le crime à la police. Dahmane, un ami à lui s'évertue à le dissuader d'une telle entreprise ; son récit du meurtre, s'il ne passera pour un tissu de mensonges, se retournera sûrement contre lui tellement les Raja se situent au dessus de l'État de droit.

-Qu'as-tu l'intention de faire ? m'interrompt-il sans état d'âme.

-Je ne sais pas. Je suis déboussolé.

-Je te propose de tourner la page.

-Tu crois que c'est facile. Il s'agit de la mort d'un individu. (...)

-Je ne te conseille pas d'aller trouver les flics. Tu seras le seul coupable.

-Quoi ? Je n'ai rien fait (...)

³⁹⁷ *Ibid.p.84.*

³⁹⁸ *Ibid.p.85.*

-Réfléchis une seconde. Crois-tu que la police serait ravie de ta déposition ? Il s'agit des Raja, pas de ton voisin de palier. Te rends-tu compte de l'embarras des flics ? La loi, c'est pour le menu fretin, chez nous. Le gros poisson est au-dessus. Qui s'y frotte une fois l'apprend à ses dépens. On ne l'y reprendra plus. Non, mais tu te crois où, Nafa ? Il y a des gens inaccessibles. (...) Admettons que tu ailles trouver les flics. Hamid niera les faits. Il dira qu'il était avec Junior, dans la résidence. Que cette fille était inconnue au bataillon. Junior confirmera cette version. Ce sera ta parole contre la leur. Tu n'as aucune chance. La police conclura que c'est toi qui as tué la fille, et que tu as cherché à impliquer Junior pour pouvoir bénéficier de la réputation de sa famille et t'en tirer.³⁹⁹

Butant contre cette réalité tragique, Walid fulmine de colère :

-Ce n'est pas possible. Nous sommes dans un État de droit.⁴⁰⁰

Dahmane, en fin connaisseur des arcanes de la société, enfonce davantage le couteau dans la plaie :

-Oui, tout à fait. Notre pays est un État de droit. C'est indéniable. Encore faut-il préciser de quel droit il s'agit... Il y en a un seul, unique et indivisible : le droit de garder le silence⁴⁰¹.

Le rêve que nourrissait Walid in petto, celui de devenir artiste hors pair, s'émiette contre le mur d'une réalité des plus critiques. Nous subodorons déjà, à l'orée des années quatre-vingt, les pousses d'une révolution qui bourgeoine sur fond de crise économique et politique des plus dures. Ainsi, au milieu des années quatre-vingt, un cadre international aggrave la crise économique et sociale du pays : inflation, échec du système reproductif, crise agricole et dépendance alimentaire, dégringolade des cours du pétrole et dévaluation du dinar. En pleine récession, l'Algérie adopte un plan d'austérité draconien : rationnement des produits à large consommation, revue à la baisse des importations et du budget d'équipement. Petit à petit, les biens de l'État et de première nécessité s'épuisent à vue d'œil, les ruraux prennent le chemin de l'exode, le déficit en logement urbain atteint une proportion alarmante :

-Parlez-moi de votre mère.

Je m'aperçu que je n'avais pas grand-chose à dire à propos de ma mère.

-Elle est âgée ?

-Avec six enfants, illettrée et abusivement ménagère, elle n'a pas le temps de compter le nombre des années.

-Et votre maison, comment est-elle, comment y vivez-vous ?

-C'est une vieille bâtisse de trois pièces. On s'y serre les coudes.

-Se serrer les coudes, fit-elle songeuse.

Elle se tut.⁴⁰²

L'incompréhension et le silence de Madame Raja en disent long sur ce fossé qui sépare désormais la masse des algériens d'un État en manque de perspectives motivantes. A cette

³⁹⁹ À quoi rêvent les loups. *op. cit.*, p.67.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p.68.

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*, p.56.

crise économique et sociale s'ajoute une crise politique ouverte. Le monopartisme du régime autoritaire vacille sous le poids du pluralisme politique et l'État de droit que prônaient les mouvements sociaux et culturels en quête d'autonomie. Le système économique et politique, à l'origine de la faiblesse d'une culture démocratique dans la société, synthétise Benjamin Stora, « *finit par entrer en crise ouverte : grèves ouvrières, revendications culturalistes, création d'organisations de défense des droits de l'homme et montée de l'islamisme politique* »⁴⁰³.

Jetés en pâture au chômage, privé d'une vie culturelle ouverte et de vrais plans mobilisateurs, les jeunes algériens sont une force explosive en puissance. En l'absence d'issue favorable à leur espérance, bon nombre d'entre eux, trouvent dans l'islamisme intégriste un soupir de soulagement, une soupape de sécurité. Le cas d'Omar Ziri, un loubard gargotier, traduit cette adhésion massive à cette vague impétueuse.

Avant l'hystérie nationale d'octobre 88, Omar Ziri était un loubard très fier des ancrs glauques tatouées sur ses biceps. Un béret basque désinvolte sur l'oreille, le cran d'arrêt à la ceinture, il portait à longueur d'année un bleu pelé aux genoux et un tricot de matelot usé jusqu'à la trame par les tiraillements d'une bedaine difforme. Renfrogné, mégot au bec, il ne savait pas dire merci et considérait le fait de demander pardon comme la plus vile des dérobadés.

Après Octobre 88, Omar Ziri fut impressionné par la déferlante islamiste. Il subodorait l'imminence d'une révolution qui ne pardonnerait rien à ceux qui ne prendrait pas le train en marche⁴⁰⁴.

Au nom de cette tendance fondamentaliste, les sympathisants du FIS excluent, non seulement tout ce qui s'inscrit en faux contre leur logique, mais ils en arrivent, galvanisés je ne sais par quelle argutie, à lancer l'anathème contre tout individu faisant voile à un vent contraire à leur orage. Sous leur ras-le-bol grandissant, ils recourent à la désobéissance civile pour faire tomber le pouvoir.

Bien sûr, dans une société où les volte-face et les hypocrisies relevaient de la banalité, ni Omar Ziri ni sa gargote ne méritaient que l'on s'y attardât, mais cette histoire avait l'avantage de faire comprendre, avec une simplicité désarmante, comment sans heurts et sans bruits, presque à son insu, la Casbah des poètes se mua en citadelle intégriste.

Il y avait du monde, ce matin-là, autour de la mosquée et dans les rues adjacentes. Des centaines de fidèles, militants et sympathisants, jonchaient les trottoirs, les uns sous des tentures, les autres sous des parapluies pour se protéger du soleil. Tous attendaient les nouvelles du Mejless. La désobéissance civile tenait bon. Le pays était paralysé. Les haut-parleurs répondaient leurs prêches virulents sur la ville. (...). De temps à autre, un cheikh montait sur un échafaudage de fortune pour lire les messages du bureau national, ponctués invariablement de retentissants « Le pouvoir va tomber » que les fidèles saluaient à coups de bruit et de fureur.⁴⁰⁵

⁴⁰³ STORA, Benjamin. *L'Algérie : histoire contemporaine 1830-1988*. Alger : Casbah Éditions, 2004.P.318.

⁴⁰⁴ *A quoi rêvent les loups. op. cit.*, p.86.

⁴⁰⁵ *Ibid.*p.89.

La poudre de perlimpinpin que l'État éparpillait autrefois sur leurs yeux perd son effet ; le vernis qui couvrait, depuis bien longtemps, le statut autoritaire et faussement démiurge du régime s'écaille sous l'effet d'une crise économique, politique et morale qui finira par donner le coup de grâce aux rêves déjà fusillés de Walid et ses semblables. La rancœur est gardée si longtemps dans leur inconscient qu'elle finit par éclater, sous les auspices de l'islamisme intégriste, dans un geysier de sang. Si nous égouttons le cortège d'épithètes de Wotan dans l'essoreuse de la mythocritique, il en sort : inlassable errant, vent ravageur, dieu de la guerre, chasseur nocturne, dieu de l'extase et de la divination. Ces qualifications sont désormais endossées par ces suppôts de diable.

J'ai tué mon premier homme le mercredi 12 janvier 1994, à 7h 35. C'était un magistrat. Il sortait de chez lui et se dirigeait vers sa voiture. Sa fille de six ans le devançait, les tresses fleuronées de rubans bleus, le cartable sur le dos. Elle est passée à côté de moi sans me voir. Le magistrat lui souriait, mais son regard avait quelque chose de tragique. On aurait dit une bête traquée. Il a sursauté en me découvrant tapi dans la porte cochère. Je ne sais pas pourquoi il a continué son chemin comme si de rien n'était. Peut-être a-t-il pensé qu'en feignant d'ignorer la menace, il avait une chance de la repousser. J'ai sorti mon revolver et me suis dépêché de le rattraper. Il s'est arrêté, m'a fait face. En une fraction de seconde, son sang a fui son visage et ses traits se sont effacés. Un moment, j'ai craint me tromper sur la personne. « Khodja ? Lui ai-je demandé. -Oui », m'a-t-il répondu d'une voix sans timbre. Sa naïveté- ou son assurance- m'a fait fléchir. (...) s'il était resté tranquille, je crois que je n'aurais pas eu la force d'aller plus loin. Chaque coup de feu m'ébranlait de la tête aux pieds. Je ne savais plus comment m'arrêter de tirer, ne percevais ni les détonations ni les cris de la petite fille. Pareil à une météorite, j'ai traversé le mur du son, pulvérisé le point de non-retour : je venais de basculer corps et âme dans un monde parallèle d'où je ne reviendrais jamais plus.⁴⁰⁶

Walid vient d'honorer, à l'image des adolescents allemands, le culte de Wotan par le sacrifice sanglant d'un magistrat-mouton. Ce dernier couple partage le même trait de caractère : la naïveté. Ainsi, Le contexte d'émergence de l'islamisme semble être un décalque de celui du nazisme. Ce parallèle est déjà dressé par Gustave Jung entre le culte de Wotan-source de l'énergie dynamique qui transit le nazisme ; et ses diverses mutations ultérieures. En Allemagne, déplore Jung, « *on cache à peine le fait qu'un esprit religieux exprimé presque ouvertement comme le culte de Wotan, avec tous ses accessoires païens, fournissent une part de l'énergie dynamique qui pénétra le mouvement nazi* »⁴⁰⁷ ; aujourd'hui, observe le psychanalyste, « *beaucoup de cette énergie s'exprime dans les multiples ismes* »⁴⁰⁸, entre autres l'islamisme.

⁴⁰⁶ *Ibid.p.155.*

⁴⁰⁷ FORDHAM, Frieda. *op. cit.*, pp.74-75.

⁴⁰⁸ *Ibid.p.75.*

6. Walid comme un palimpseste verbal

Nous recourons dans le cadre de cette étude aux travaux de Robert Glisson, didacticien qui après avoir analysé plus de mille « palimpsestes verbaux » tirés essentiellement des médias, conclut à l'idée d'une interpénétration étroite du lexique et de la culture. L'auteur de l'article intitulé : *Les palimpsestes verbaux : Des révélateurs culturels remarquables, mais peu remarqués*, conscient de l'intérêt majeur que revêt la compétence culturelle dans l'acte de communication, axe son travail sur l'intégration de la culture dans la langue (le lexique en particulier). Son objectif est d'ouvrir une brèche où pourrait s'engouffrer tout chercheur visant la délimitation de la culture implantée dans les différents discours et, partant, la promotion de l'enseignement de la culture réellement assorti à celui de la langue. Le but escompté est :

- De concevoir et faire fonctionner ensemble ce que l'école a choisi de disjoindre artificiellement ;
- De retrouver l'osmose naturelle entre ce qui relève de la langue et ce qui relève de la culture.

Ses études menées sur :

- Les mots à charge culturelle partagée ;
 - Les mots-valises ;
 - Les noms de marques communs ;
- Un modèle curriculaire de lexiculture ; se réclament, dans l'optique de l'auteur, de cet objectif.⁴⁰⁹

6.1. Balises définitoires

Dans la terminologie de Robert Glisson, le palimpseste verbal désigne « *le parchemin dont le texte initial a été effacé, puis remplacé par un autre. En s'y opposant, il fait aussi référence au palimpseste iconique : tableau qui en appelle, en parodie, ou en cache un autre (par recouvrement)* ⁴¹⁰ ». L'auteur constate que les fonctions économique, phatique (ou d'appel), parodique et cryptique des parchemins originels conservent, toutes proportions gardées, leurs traces dans les palimpsestes verbaux. De fil en aiguille, le didacticien en arrive à désigner par le terme « palimpseste verbal :

-un énoncé complet (auto-suffisant) ;

⁴⁰⁹ GALISSON, Robert. « Les palimpsestes verbaux : des révélateurs culturels remarquables, mais peu remarqués ». *Repères. Recherches en didactique du français langue maternelle*, 1993, vol. 8, no 1, p. 41.

⁴¹⁰ *Ibid.*

-ou un élément d'énoncé suivi, qui fait surépaisseur, par rapport à l'énoncé complet ordinaire, ou dans la linéarité de l'énoncé suivi. Cette surépaisseur (implicite) est le produit du chevauchement : d'un sous-énoncé lexicalisé et d'un sur-énoncé résultant de la déconstruction (délexicalisation) du sous-énoncé de base⁴¹¹.

C'est cette collision secrète des deux énoncés dont le heurt est hasardeux, qui va teinter le palimpseste verbal de sa dimension culturelle. Par souci de clarté, Glisson en veut pour exemple l'énoncé suivant : « Savoie mon goût de cœur ! », selon lui, la lecture de cette inscription sur une pancarte publicitaire faisant connaître les produits de cette région (fromages, vins, salaisons, fruits) mobilise synchroniquement le sous énoncé (lexicalisé) « avoir un coup de cœur » qui, par délexicalisation, accouche du slogan. Si bien que le décodage s'opère :

- Au niveau langagier, par recouplement /regroupement des deux énoncés (le sous- et le sur-) en un seul : « coup de cœur pour le goût des produits de Savoie » ;
- Au niveau culturel, par mobilisation d'une miette de culture partagée (l'expression imagée « avoir un coup de cœur »), qui avive le message, comme l'eau du torrent ravive la couleur des pierres de son lit⁴¹².

Ce sur-codage inventif et satisfaisant aux vertus valorisantes pour le message est à propos en un contexte donné, c'est une estampille de complicité, une évocation voilée et un brouillage élitiste. C'est pour les lecteurs un moyen privilégié pour se reconnaître dans un discours et, partant, se poser activement comme un acteur de la communication.

C'est aussi pour l'auteur un atout supplémentaire qui lui permet de magnétiser le récepteur et le pousser à se prêter au jeu ; une manière assez subtile de se l'attacher et de le dissuader de décrocher de l'énoncé. Son but est de transformer le lecteur en détective qui ne va s'assigner désormais comme autre objectif que de résoudre l'énigme.

Sitôt tirée au clair, le destinataire, gonflé d'orgueil après avoir surmonté ce défi, se renvoie une image positive de lui-même et se trouve opportunément dans de meilleures dispositions pour accepter le message suractivé qu'on lui tend.

Ce montage sélectif est un renvoi à une mémoire collective, à un fond commun, à une culture, partagée par la plupart des individus, qui magnétise tout ce qu'elle effleure, bien

⁴¹¹ *Ibid.* p.43.

⁴¹² *Ibid.*

qu'elle soit traversée de savoirs ordinaires. Si la culture ciblée, entachée de « prosaïsme » et de connaissances superficielles transcende le rôle qui lui incombe, c'est la preuve qu'elle est la marque d'identification, le signe d'une couleur locale, un ciment de vivre ensemble et, par conséquent, de cohésion sociale.

Faisant partie intégrante de la notion d'identité culturelle, elle est investie d'une fonction prépondérante, celle d'unir, de consolider les liens sociaux et de faciliter la reconnaissance des individus en elle (d'une manière avouée ou à demi-mot). En substance, dirait Galisson, le palimpseste verbal est « *à la fois une citation masquée (par altération), qui appelle des souvenirs communs et une porte didactique, qui ouvre sur les formes de culture que privilégie la communication ordinaire* »⁴¹³.

Loin des sentiers battus qu'empruntent généralement les puristes, lesquels débouchant sur des qualifications dépréciatives des palimpsestes verbo-culturels ; Galisson, en fin utilisateur pragmatique et humble, adopte, en revanche, une vision plus constructive : dans son optique, la langue est une entité flexible maniée par tout un chacun, cette propriété la préserve de la fossilisation et si nous reprenons le terme de l'auteur, de la « ghettoïsation ».

Comme activité conviviale et ludique, le palimpseste verbo-culturel se pose en fief d'inventivité/ fécondité qualitativement et quantitativement appréciable. C'est aussi une manière privilégiée pour l'auteur soit d'exprimer sa solidarité avec les lecteurs qui partagent la même culture que lui ; soit de creuser l'écart entre lui et cette culture, en la déformant, la parodiant, la violant. Ce remodelage inventif anticonformiste, booste les idées reçues, lutte contre les poncifs et les boulets de l'ethnocentrisme.

C'est pour Robert Galisson un gage d'universalité. Attardons – nous désormais sur les fonctions du palimpseste originel, partiellement gardées dans le palimpseste verbo-culturel :

- La fonction économique : ne concerne plus la récupération du support matériel, mais l'écriture, qui tend à exprimer le maximum de contenus avec le minimum de formes ;
- La fonction phatique : est réduite à la mobilisation de parcelles de culture prises dans des formes figées qui n'ont, normalement rien à voir avec le contexte, donc qui nécessite un effort de rappel ;

⁴¹³ Ibid. p.44.

- La fonction parodique : est toute entière contenue dans l'irrespectueuse liberté qui préside à la déconstruction du sous-énoncé lexicalisé ;
- La fonction cryptique : consiste d'abord à cacher le message, pour mieux le donner à voir et à comprendre ensuite (en piquant la curiosité du récepteur et forçant ainsi son attention).
-

6.2. Les modalités de délexicalisation

Bien qu'elle soit consubstantielle à la gangue lexicale du palimpseste verbo-culturel, La délexicalisation couve sous cette enveloppe un aspect qui pourrait s'avérer plus déterminant du sens que peut prendre l'énoncé forgé. La pratique confirme que le texte modérément délexicalisé est fortement compréhensible que le texte le plus déconstruit. C'est la référence culturelle qui sert de tremplin pour la compréhension du palimpseste verbo-culturel.

Il est judicieux de préciser que l'échantillon à analyser participe de la phraséologie, autant dire d'expressions figées, de groupements stables, tels les gallicismes, les locutions, les proverbes, les adages, les dictons, les slogans, les citations, les titres (de livres, de films, de pièces de théâtre,...), etc.

La délexicalisation donne un coup de lifting aux expressions figées, son mode opératoire consiste à muer un groupement figé en un autre plus flottant ; à disjoindre par « regrammaticalisation »⁴¹⁴ une suite de morphèmes faisant un avec l'unité lexicale subséquente. A cet effet, le sur-énoncé provenant du remodelage du sous-énoncé n'est que la partie visible/audible de l'iceberg verbo-culturel.

Ce maniement subtil épouse diverses formes dont Galisson trace certains contours larvaires. À ses yeux, la délexicalisation consiste à transgresser précautionneusement la norme établie. Pour le concepteur, il s'agit, en effet, de brouiller un sous-énoncé (en général par substitution de l'un de ses éléments : phonème, morphème...), de le déporter de son emploi réglementé, tout en préservant suffisamment de traces, révélatrices de sa présence et pistes qui mènent à sa reconnaissance par le destinataire. Ces marques laissées sont de deux types : phoniques et syntaxiques (ou rythmiques). Cette typologie mise à l'honneur par le didacticien s'articule autour de quatre choix, deux par deux opposés :

- Délexicalisation avec ou sans filiation phonique ;

⁴¹⁴ *Ibid.* p.45.

- Délexicalisation avec ou sans déstructuration syntaxique.

Certes, la visée première de la délexicalisation est de générer du sens, mais s'agit-il de quel sens et comment ? Pour Galisson, la « dé-sémantisation »⁴¹⁵ et la « re-sémantisation »⁴¹⁶ de l'énoncé basique débouche sur une « sur-sémantisation »⁴¹⁷ du parchemin verbo-culturel, en ce sens que l'acception annoncée (celle du sur-énoncé) se voit petit à petit transie, traversée, intensifiée par l'acception évoquée (celle du sous-énoncé). En effet, constate Galisson, « *un mécanisme d'échos sémique se met en branle et joue le rôle de caisse de résonance sémantique, dès que le sous-énoncé est repéré et compris* »⁴¹⁸.

En substance, le chassée croisé qui s'installe entre sous et sur-énoncé, exemple type d'une intertextualité affirmée, aboutit à une lecture complexe où sens annoncé et sens évoqué génèrent un sens « bourgeonnant »⁴¹⁹, « inflationniste »⁴²⁰, très spécifique du palimpseste verbo-culturel. Par souci d'économie, nous n'avons que faire d'un approfondissement de la typologie des modes de délexicalisation détaillée par Galisson, or, pour des raisons de précision, un traçage des grandes lignes s'impose.

6.3. Une typologie des modes de délexicalisation

6.3.1. Délexicalisation avec filiation phonique

6.3.1.1. Sans modification

- Par conservation à l'identique. Exemple : Bouillon de culture

-Par substitution homonymique. Exemple : Les marins-pêcheurs haussent le thon/ ton ; mélange d'étonnant/ détonnant.

6.3.1.2. Avec modification

- Par substitution paronymique. Exemple : A la recherche du teint/temps perdu ; sosies / Zazie dans le métro.

- Par suppression phonémique. Exemple : marche ou rêve/crève.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.p.46.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*

- Par adjonction phonémique. Exemple : la flamme/ femme du boulanger.
- Par permutation phonémique, syllabique, ou morphémique. Exemple : Au pays des vermeils/ Merveilles.
- Par agglutination morphémique. Exemple : un pour tous, tous pourris/ pour un.
- Par fragmentation morphémique. Exemple : instants damnés/ instantanés.

6.3.2. Délexicalisation sans filiation phonique

6.3.2.1. Sans déstructuration syntaxique

- Substitution d'un mot de même catégorie. Exemple : le journal d'un juge/ curé de campagne.
- Substitution de plusieurs mots de même catégorie. Exemple : un autocar /tramway nommé cauchemar/ Désir.

6.3.2.2. Avec déstructuration syntaxique

- Substitution de mots ou groupes de mots de catégories ou fonctions différentes. Exemple : les très riches heures de l'égyptologie/ du Duc de Berry ; je suis Morgan/ fou de toi...
 - Substitution de mots avec transformation du mode ou du temps. Exemple : la nuit, toutes les radios/ tous les chats ne sont pas grises/ sont gris ; la guerre de Mururoa/ Troie aura-t-elle/ n'aura pas lieu ?
 - Déstructuration syntaxique maximale. Exemple : Enfants : les villages dont ils sont les princes/ La ville dont le prince est un enfant.
 - Collision de deux sous-énoncés (au lieu d'un). Exemples : La guerre des Botton n'aura pas lieu/ La guerre des boutons/ La guerre de Troie n'aura pas lieu ; Il faut rendre à la paille ce qui appartient à la poutre/ Il faut rendre à César ce qui lui appartient/ Pourquoi regarder la paille qui est dans l'œil de ton frère, alors que tu ne remarques pas la poutre qui dans ton œil.
- En substance, la typologie adoptée par le théoricien, s'articule autour de quatre groupements, deux par deux opposés.
- Délexicalisation avec ou sans filiation phonique ;
 - Délexicalisation avec ou sans déstructuration syntaxique⁴²¹.

De tous les choix typologiques sériés ci-dessus, Walid, offre un exemple –type d'un palimpseste verbo-culturel construit au moyen d'une délexicalisation sans filiation phonique. Cette surdensité informulée est le résultat d'un recouvrement partiel : d'un sous-énoncé

⁴²¹ *Ibid.* pp.49-50.

lexicalisé (Wotan) et d'un sur-énoncé (Walid) dérivé d'une déconstruction sans déstructuration syntaxique du sous-énoncé initial (Wotan). Nous assistons, de fait, à une substitution d'un mot de même catégorie : Walid (nom propre) se substitue à Wotan (nom propre).

Loin d'être stochastique, cette substitution semble obéir à des critères de sélection bien définis. Cela est apparent dans la disposition des unités phonémiques perceptibles respectivement dans les deux mots : Wotan et Walid. Si nous constatons de visu les phonèmes composant le mot Wotan, nous aurons la disposition suivante : semi-consonne /v/ +voyelle /o/ + consonne /t/ + voyelle /a/ + consonne /n /. Le même ordre phonémique est respecté dans le mot Walid : semi-consonne /w/ +voyelle /a/ + consonne /l/ + voyelle /i/ + consonne /d /. Bien que cette paire de mots (Walid/Wotan) de sens différent diffère dans leur forme sonore par cinq sons, elle forme, comme nous venons de voir, une illustration-type d'un palimpseste verbo-culturel.

Nous voici conforté encore une fois, de par l'analyse menée supra, dans l'idée d'une référence fardée à une mémoire collective germanique qui préserve tout son intérêt dans le déchiffrement du contexte romanesque. Les fonctions économique, phatique, parodique et cryptique, propres au palimpseste originel, se voient elles aussi conservés dans le parchemin savamment forgé par l'écrivain.

**ANALYSE DU ROMAN *L'OLYMPE DES
INFORTUNES***

1 Résumé

Planté entre un dépotoir et la mère, L'Olympe des Infortune est un espace indécis, en dehors du temps et de toute géographie où des vagabonds et de laissés-pour-compte, en rupture de ban avec la société, ont décidé d'élire domicile. Parmi les habitants de ce terrain, nous pouvons compter, pour ne citer que ceux-ci, Ach, le Borgne, Junior le Simplet, Mama, la Fantomatique, le Pacha et sa cour de soulards.

Étourdis à l'excès par les mirages séduisants de leur psyché, ces personnages hauts en couleur se découvrent des sentiments de grandeur qui semblent les dépasser. Ach, le Borgne, baptisé aussi « le Musicien », s'arroge, du haut de son paternalisme feint, le droit de couvrir Junior, un jeune et crédule va-nu-pieds en guenilles qui s'incline d'admiration et de vénération devant les enseignements de son maître autoproclamé.

Aux basques de Ach, Junior, le Simplet, s'initie aux arcanes de la communauté des « Horr ». Sous ce ciel nouveau, il respire à pleins poumons, tout comme d'ailleurs tous les occupants du terrain vague, les embruns de la liberté. En marginaux volontaires qu'ils sont, ils ont pris le parti de s'affranchir des laisses de la société, les valeurs du passé sont rejetées ; travail, argent et famille ne sont plus d'actualité. Se défendant d'être réduits à la mendicité, les Horr s'estiment libres de tout lien d'affection.

Mais comme une exception qui confirme la règle nouvellement établie, des gouttelettes de tendresse aimante se déposent, telle une rosée, sur cette terre nauséabonde. Elles ravinent au gré de leurs écoulements, non seulement la rigidité du terrain confus, mais aussi celle des cœurs brisés des Horr. Sous l'effet de ce nouveau rayonnement, vont éclore au grand jour esprit de solidarité et pratiques rituelles de compagnonnage. En butte témoin, ces qualités développées vont témoigner de l'escalade de la violence et de l'individualisme de la société moderne. Les Horr se retranchent derrière ce filet de sécurité jusqu'au jour où Ben Adan, « le Prophète » fasse son intrusion dans le milieu. Ce maître à penser va bousculer, de par ses enseignements, l'ordre établi.

Nous nous proposons, dans cette étude, d'analyser cette modification du caractère de certains personnages romanesques qui, nous le supposons, est le résultat de l'interruption des forces collectives, autant dire des archétypes. Ces forces, nous l'avons vu, opèrent un

conditionnement involontaire du sujet à telle enseigne qu'il en devient plus la victime que le créateur.

2. Ach au rythme des archétypes de son inconscient

Au fil de la plume du romancier, le caractère d'Ach se précise peu à peu, sous les dehors d'un libérateur des esprits doublé d'un sage conseillé, le personnage passe le clair de son temps à haranguer un auditoire qui semble se prêter à sa philosophie. Junior, le Simplet en est par excellence l'incarnation de cette allégeance invétérée, le disciple est aveuglément fasciné par les dires de son maître à penser quand bien même, tout compte fait, ceux-ci s'avèreraient incompréhensibles.

Les idées et les pouvoirs qu'il fait siens sont loin d'être le produit d'une critique poussée ou d'un jugement conscient, loin s'en faut, cela émerge, comme nous l'avons déjà éclairé, des abysses de l'inconscient (l'archétype du vieux sage). Ach, en mégalomane qu'il est, croit détenir la « mana », ce pouvoir magique qui le situe à cent coudées au-dessus de ses rivaux. Ce sentiment d'être un « surhomme » est une illusion, il vient de l'inflation, le fait d'être transporté par quelque chose qui nous dépasse complètement et dont nous ne pouvons produire à discrétion.

Gustave Jung, nous l'avons vu, a monté toute une théorie pour démêler le processus d'animation des archétypes chez les individus. Selon lui, ce dérèglement psychique sanctionne un moment de télescopage entre l'homme et son inconscient, il tient son apogée sitôt que le sujet s'identifie, sous un choc particulier ou quand l'activité mentale et intellectuelle du « moi » est réduite, à son ombre. C'est ainsi que la fibre Dionysiaque vibre dans l'âme des fragiles. Pris dans ce tourbillon de la psyché, l'individu perd jusque les formes rudimentaires de son individualité, il est désormais guidé par des centres fraîchement autonomes de son inconscient. Ach, le personnage d'infortune semble être soufflé par cette force insoupçonnée, à travers ses traits de caractère et ses actions, nous percevons déjà le frétillement de Dionysos-Wotan.

Nous nous appuyerons de nouveau sur les travaux de Gilbert Durant pour accentuer cette ressemblance entre Ach, le protagoniste du roman, et Dionysos-Wotan, le dieu olympien. Nous isolerons dans un premier temps, comme le stipule la méthode d'analyse, les paquets d'épithètes, d'actions et d'attributs dont la réunion constitue le prodrome d'une présence mythique ; Dans un deuxième temps, nous nous attarderont sur cette numinosité transcendante qui offre une épaisseur sémantique plus révélatrice. Le paquet d'épithètes que transporte

d'ordinaire le dieu olympien est : « deux fois né », « éternel errant », « infatigable voyageur », « barbu », « étranger », « divin », « Borgne », « sage », « dieu du vin et de ses excès », « dieu de la magie », « dieu de la poésie ». A cette série de qualificatifs viennent s'ajouter des attributs majeurs que sont : le Thyrses, le thiasos, la danse, les flûtes et les tambours. Pour mettre en évidence cette identité, nous mettrons en parallèle la série d'épithètes et d'attributs propres à Ach, le protagoniste du roman ; et celle spécifique à Dionysos-Wotan, le dieu olympien. La première page de la narration nous renvoie, dès les premières lignes, le portrait d'Ach, le personnage d'infortune, le narrateur le décrit comme un Borgne avec une grosse barbe.

Ach le Borgne se tient derrière lui, debout sur un amas de débris, les poings sur les hanches, outré. Sa grosse barbe s'effrange dans le souffle de la brise⁴²².

Pris en flagrant délit d'adultère par sa femme, Ach déteste tant son reflet dans la glace qu'il se jette dessus la tête la première. C'est ainsi qu'il s'est éborgné avec un bris de verre.

Une cousine à ma femme venait régulièrement passer ses vacances chez nous. Elle était belle, et ses yeux me troublaient. Je te jure que j'avais lutté, mais elle revenait sans cesse à la charge, certaine qu'elle allait m'avoir à l'usure... En rentrant d'une fête scolaire, ma femme nous avait surpris dans la chambre... Si le sol s'était dérobé, ce jour-là, je me serais jeté dedans. J'aurais donné ma vie pour remonter le temps et lutter encore, et encore. Mais on ne remonte pas le temps, Junior... Ma femme ne nous a pas engueulés. Sans un mot, elle était ressortie avec la gosse, et plus jamais je n'ai réussi à retrouver leurs traces... J'étais fou de rage et de chagrin. C'était si bête. Un moment de faiblesse, et une vie entière tombe lamentablement à l'eau. La glace, dans la chambre, me renvoyait l'image du minable que j'ai été. J'ai détesté mon reflet. Je m'étais jeté dessus la tête la première. C'est comme ça qu'un bris de verre m'a éborgné... Pour que jamais je n'oublie comment j'ai bousillé mon bonheur de mes propres mains...⁴²³

Le sentiment douloureux causé par le regret de sa trahison et la honte de s'être mal comporté ne va qu'accélérer la croissance de son ombre sous-jacente, en l'absence du contrôle du « moi », désormais en retrait sous la pression de cet archétype redoutable, le personnage cède à la crue dionysiaque. Sous l'influence de l'archétype du vieux sage, Ach se retire à la décharge pour prêcher sa philosophie « des Horr ». C'est avec ces mots qu'il initie Junior, son disciple, à ce nouveau culte.

-Qu'est-ce qu'un Horr, Junior ?

-Un clodo qui se respecte, Ach ?

-Il marche comment, un Horr, Junior ?

-Il marche la tête haute, Ach.

-Et toi, comment tu marches, Junior ?

-Je marche la tête haute.

-Parce que tu as choisi de vivre parmi nous.

C'est-à-dire : *Ici...* Dans notre *patrie*. Où pas une bannière ne nous cache l'horizon. Où pas un slogan ne nous met au pas. Où pas un couvre-feu ne nous oblige à éteindre le feu de notre bivouac à des heures fixes. D'ailleurs, il n'y a pas d'heures chez nous. Il y a le jour, il y a la nuit, et c'est tout. On se lève quand on veut, on dort quand on en a envie, et on ne permet à personne de nous dicter notre conduite. On est chez nous. Même si on n'a pas de

⁴²² *L'olympes des infortunes. op. cit.*, p.11.

⁴²³ *Ibid.* p.193.

drapeau, ni d'hymne ni de projet de société, on a une patrie bien à nous et elle est ici, sous nos yeux, sous nos pieds, aussi vraie qu'on peut se passer du reste...⁴²⁴

A l'identique de Dionysos-Wotan, Ach, le borgne, se montre bienveillant avec ceux qui vénèrent son culte, mais terrible avec ceux qui laissent planer la menace d'un schisme. Surpris entrain de scruter le chassé-croisé des automobiles par-dessus un amas de détrit, Junior va devoir essuyer le feu de rage de son guide.

- Regarde pas !
Junior sursaute en pivotant sur ses talents.
-Je ne sais pas comment j'ai échoué par ici.
-Ah ! oui...
-C'est la vérité, Ach. J'étais en train de me faire du souci en marchant et j'sais pas comment j'ai échoué par ici.
-Menteur !frémit Ach de la tête aux pieds. Tu n'es qu'un fieffé menteur, Junior. Tu mettrais ta langue dans l'eau bénite qu'elle sentirait le caniveau.
-Je t'assure...
-T'as rien à dire. Quand on est fait comme un rat, on n'essaye pas de se débiter. C'est une question de dignité. Lorsque Ach est hors de lui, la taie sur son œil abimé semble se confondre totalement avec le blanc qui la cerne, faisant surgir davantage son œil sain.⁴²⁵

Taxé de fauteur de troubles, le même sort est réservé à Ben Adan, le héraut de la rédemption des misérables, Ach, qui perd le contrôle de Junior, monte le Pacha et ses sbires contre le « prophète » pour le chasser de la communauté des « Horr ».

Un soir, Ach s'effondre. Plus question de subir en silence. Junior semble de moins en moins contrôlable, et Ach a le couteau sous la gorge. Ce « charmeur de nigauds » doit débarrasser le plancher ; il va falloir l'expulser du terrain vague et faire en sorte qu'ils ne reviennent jamais. Or, seul le Pacha est en mesure de rendre l'opération possible...

-Tu t'en vas ?
Ben Adam retrousse les lèvres sur un sourire dédaigneux.
-Comme c'est touchant. Tu n'es pas au courant ?...N'est-ce pas toi qui a monté le Pacha et sa clique contre moi⁴²⁶.

Dans le cas d'Ach, comme celui de Dionysos-Wotan, l'éborgnement découle d'un acte volontaire. Si pour le personnage d'infortune la perte d'un œil est plus un châtement, pour le dieu olympien, elle est un sacrifice pour avoir le privilège de boire à la fontaine de la sagesse et de la magie. Malgré cette divergence, Ach est vu par les gens du terrain vague comme le plus intelligent et même comme un sorcier guérisseur.

-ça sert à rien de le gronder, Ach. Il écoute pas. C'qu'il faut, c'est le tirer d'affaire. Si t'es musicien, c'est que t'es un peu sorcier. Tu trouveras bien une potion magique pour le remettre d'aplomb.
-J'suis pas sorcier.
-M'en fou. T'es le plus intelligent d'entre nous, et t'es quelqu'un de bien. Forcément, t'es le seul capable de le sauver.⁴²⁷

Excédé par la volte-face de son modèle à suivre, Junior le disciple, rappelle à son maitre la personne qu'il est, un éternel bouurlingueur, libre de toute attache.

⁴²⁴ *Ibid.* p.20.

⁴²⁵ *Ibid.* pp.11-12.

⁴²⁶ *Ibid.* p.174.

⁴²⁷ *Ibid.*p.115.

T'es Ach, et c'est pas donné. T'es pas n'importe qui. T'a tourné ta bosse, bourlingué d'un bout à l'autre. C'est suffisant pour ne pas se mettre la corde au cou. C'est toi qui trouvait archinul de prendre femme, que c'est du délire, que le ménage est aussi mortel qu'un asile de cinglés, que c'est du n'importe quoi...⁴²⁸

-Arrête, arrête, s'affole Junior, t'es entrain de dérailler. Tu pouvais pas être un pantoufflard, c'est pas ton genre. T'avais pas besoin de maison, ou de femme, ou de gosse. T'avais le monde à tes pieds. Tu me soûles avec ça depuis des années. T'es pas né pour t'encombrer de parents qui vivaient à tes crochets, ou de rejetons qui grandiraient à tes dépens. Tu vaux beaucoup plus que ça. T'es né libre. « Pour voir du pays et traquer le soleil. » Je connais par cœur ta légende, Ach.⁴²⁹

Une fois adulte, Dionysos roule sa bosse aux quatre coins du monde pour initier les gens à l'envoutement du vin, son cortège de satyres, de bacchantes ivres, honore son culte. De même que ses fidèles, Ach et les autres habitants du terrain vague « *sombrent dans le coma éthylique* »⁴³⁰, pour eux, « *tout ce qui brille n'est pas or, et rien ne saurait les détourner d'une bonne cuite* »⁴³¹.

De même que Dionysos-Wotan, Ach compose des poèmes qu'il chante à Junior, son protégé, lors des fêtes périodiques dédiées au dieu mythique. Nous détaillerons cet aspect dans les lignes qui suivent.

La musique, nous l'avons vu, tient une place importante dans les rites annuels en l'honneur de Dionysos, son culte, lié à l'ivresse, est considérée d'un point de vue historique dans la Grèce antique, comme extatique, on accède à ce délire par une danse sauvage et l'usage d'instruments tels la flûte, les cymbales et les tambourins.

Dionysos est célébré au cours de quatre fêtes annuelles : les dionysies rustiques, se déroulant fin décembre-début janvier, où les cortèges défilent avec des offrandes au dieu et des symboles phalliques ; les lénées, fin janvier ; les anthestéries, fin février-début mars ; et les grandes dionysies, fin mars-début avril. Pour accentuer l'une des représentations possibles de Dionysos dans le domaine musical nous remettons en mémoire la différence philosophique établie par les Grecs entre *musica mundana* et *musica humana*. Si le premier type, apollinien, se rapporte au filet de musique imperceptible et purement pensée de l'harmonie des sphères célestes ; le second, dionysiaque, se réfère à la musique perceptible par les sens, émanant de la voix humaine ou d'instruments de musique.

La *musica humana* que Platon force à l'éclipse peut être l'incarnation de la musique dionysiaque ravalée et associée au corps, à l'instantanéité, aux affects collectivement partagés

⁴²⁸ *Ibid.* p.191.

⁴²⁹ *Ibid.* pp.191-192.

⁴³⁰ *Ibid.* p.49.

⁴³¹ *Ibid.*

et potentiellement subversifs. Les Grecs l'ont bien compris, le lien fort qu'ils entretiennent avec leur corps témoigne de leur rattachement à la musique dionysiaque ; pour eux, l'audition est la plus sensible de tous les sens et cette musique se pose en une passerelle vers le monde de leurs affects. Cela n'est possible, pense Nietzsche, que dans l'écoute des vibrations de la musique.

A l'identique de Dionysos, Ach utilise toute une gamme d'expressions corporelles pour plonger Junior dans un état extatique. Comme le stipule le rite, le maître doit s'approcher physiquement de son adepte tant son épiphanie n'a pas besoin d'intercession.

-Très bien Junior, Junior. Demain je te promets.

-Pourquoi pas maintenant ?

-Parce que, ce soir, je veux profiter de nous deux. J'ai envie d'être avec toi. Ensemble, on est bien, non ? Et puis, je suis content que les choses rentrent dans l'ordre.⁴³²

Le culte du dieu olympien est réservé au thiasse, un regroupement d'initiés qui, originellement composé de femmes, devient au fil de l'eau mixte pour finir, sous l'empire romain, par inclure aussi des jeunes hommes.

Junior juge prudent de ne pas insister. C'est un petit bonhomme asséché, avec une trogne de Pierrot crayeuse que des poils follets grignotent sur le bout du menton, et des épaules si étroites que les bras disparaissent presque contre flancs. Ses yeux brouillés ont du mal à refléter ce qu'il a derrière la tête et semblent effleurer le monde sans vraiment s'attarder dessus. Il doit avoir moins d'une trentaine d'années, malgré un corps d'adolescent et une cervelle d'oiseau.⁴³³

Il se déroule souvent la nuit dans des cavernes où sont initiés les nouveaux membres du thiasse.

Et Ach est soulagé. Rarement le soir ne lui a semblé aussi beau, rarement le souffle de la mer ne lui a apporté autant d'apaisement.

-Alors, pourquoi on reste dans le noir si t'es tellement content ? On peut très bien s'amuser, de notre côté. On n'est pas obligés d'allumer un grand feu pour s'éclater. T'es musicien, Ach. T'es une fête à toi seul, quand tu veux t'en donner la peine.⁴³⁴

Le rituel dionysiaque est caractérisé par des processions très vivantes, où chanteurs et danseurs interprètent un hymne baptisé « dithyrambe ». Les participants à cette fête s'adonnent à des danses frénétiques et des courses folles. L'atmosphère festive est ponctuée d'une musique barbare produite avec le concours d'instruments comme le tympanon, les tambourins, les flûtes de roseaux, les cymbales, etc. le culte qui s'accomplit à la lumière fumeuse et vacillante des flambeaux rustiques maintient les initiés dans un état d'extase extrême.

⁴³² *Ibid.* p.105.

⁴³³ *Ibid.* p.12.

⁴³⁴ *Ibid.* p.105.

C'est dans les ténèbres du terrain vague que Ach va perpétuer le culte de Dionysos, son air « Les clodos » joué au banjo met aussitôt Junior, l'initié, en transe.

Junior est dans un état extatique. Ses joues gonflées d'air vibrant comme un soufflet de forgeron, mitraillant les alentours d'éclaboussures blanchâtre. Il tambourine à gorge déployée en se tapant dans les mains tandis que la grosse voix d'Ach monte dans le ciel, si énorme qu'elle menace de supplanter le chahut des âges.⁴³⁵

L'interaction entre Ach, le musicien, et son air interprété prend une tournure dionysiaque : à la différence de la musique apollinienne qui vénère la structure dominante ou la réexamine en montant une nouvelle structure, comme la musique sérielle au XX^e siècle ; la musique dionysiaque opère autrement, elle s'infiltré à travers les interstices de la structure (les tonalités et les rythmes) pour la bouleverser.

Il s'en suit un état de chaos primordial qui dissèque le système nerveux et partant, tout l'équilibre physiologique du joueur en question. Le pianiste Keith Jarrett, qui a interprété avec brio les deux types de musique, souligne le fondement physiologique de cette nuance. Selon lui, il faut s'y prendre différemment pour chaque sorte de musique. Le joueur d'un air dionysiaque doit, aux dire du pianiste « *se fondre dans la musique et éviter de penser aux types de détails qu'il faut prendre en compte quand on joue de la musique classique* »⁴³⁶.

Pour nous, l'interprétation d'Ach est attisée par le souffle créateur de Dionysos, c'est le caractère physiologique de la performance qui nous a conforté dans cette idée.

-« Les Clodos »...C'est ma chanson préférée.

-Adjugé ! A toi l'honneur, Junior.

Junior se concentre en se prenant les tempes entre les doigts, bas la mesure du bout du menton, gonfle les joues et se met à faire le tambourin avec sa bouche. Teuv-tec...teuv-tec. Ach l'encourage de la tête, attend de situer la cadence et s'élance à tue-tête, les cordes de banjo à fond, comme s'il cherchait à évacuer l'ensemble des doutes viciant son âme.⁴³⁷

Ils ne sont pas assez cocus
Pour se mettre la corde au cou
Ils ne sont pas assez fous
Pour avoir un patron au cul
Les clodos

Ils sont libres comme le vent
Du reste, ils n'en ont rien à cirer
Ils vivent au gré des saisons
Comme des fauves éclairés
Les clodos

Qu'ils crèvent la dalle hiver été
Ou qu'ils se soulent à mort
Qu'ils aient raison ou tord
Ils se foutent du monde entier

⁴³⁵ *Ibid.* p.107.

⁴³⁶ GIACCARDI, Giorgio. *op. cit.*, p.42.

⁴³⁷ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, p.106.

L'emploi des locutions adverbiales de manière traduit cette relation qu'entretient Ach, le joueur du banjo, avec l'air interprété (Les Clodos). Si la structure est perceptible dans l'accordage de l'instrument (le banjo) et l'organisation, en trois quatrains construits sur deux rimes (ABBA et ABAB), du poème chanté ; l'inspiration dionysiaque est dans l'irrégularité rythmique et son expression démesurée : l'emploi de la locution adverbiale « A fond » qui s'adjoint au mot « cordes » va porter le rythme à son paroxysme ; « à tue-tête » associé au verbe « s'élancer » sa voix à son degré le plus fort. Nous en concluons que l'adverbe est pour le mot ce que l'inspiration dionysiaque est pour la musique : alors que l'adverbe, toutes formes confondues, tend à modifier le sens du mot ; l'inspiration dionysiaque bouscule le rythme et la tonalité de la musique.

Dans les deux cas de figure, la structure du mot et celle du morceau exécuté demeurent intacts. La musique fraie des sentiers aux réservoirs d'énergie psychique d'Ach et de son protégé Junior ; avec le concours de cet attribut, les deux personnages vont accéder au « numineux », cette voix psychique d'un dieu qui va remplir leur âme, corps et esprit.

3. Ben Adam comme représentation archétypique du vieux sage

Chez Jung, l'archétype est une torsade d'opposés, de cela il tire sa force pour mettre sous hypnose le conscient. En dépositaire privilégié d'images primordiales, il s'assigne pour rôle de structurer et marquer les limites de l'inconscient. Un malentendu subsiste cependant, « archétype » est indistinctement employé comme équivalent de « représentations archétypiques ». Jung accourt, en créateur de ces termes pour lever cette confusion : l'archétype est en soi une structure vide non représentable. Même si de par son essence il se dérobe à la conscience, ses effets se laissent deviner au travers des colorations qu'il prend dans les différentes cultures où il marque son passage. Ces formes colorées sont les « représentations archétypiques ».

Ainsi, Ben Adam est, pour nous, l'incarnation exemplaire de l'archétype. Comme voix de l'inconscient collectif, il demeure inconnu pour les habitants de l'Olympe :

L'inconnu passe une main seigneuriale sur sa barbe avant de laisser son regard azuré taquiner les nuques et défroncer les sourcils autours de lui.⁴³⁹

-Hey ! lui crie le Pacha. T'es qui, toi, pour venir nous casser les pieds avec ton baratin ?
L'inconnu esquisse une révérence chevaleresque et dit :

⁴³⁸ *Ibid.*

⁴³⁹ *Ibid. p.143.*

C'est sous les traits d'un géant vieillard aux cheveux blanc que cet archétype fait, Comme une fulgurance, son apparition dans le terrain vague.

Et après ? tonne une voix dans son dos

Surgi d'on ne sais où, une espèce de Moïse surplombe la bande, dressé sur un monceau de galet.

L'homme est un géant emmitoufflé dans une sorte de soutane d'une blancheur immaculée. Ses longs cheveux lactescents lui cascadenent sur la poitrine, semblables à une coulée de neige. Il a un visage massif diaphane à travers lequel on peut entrevoir les nervures bleues qui le parcheminent, et des yeux si clairs que les rayons du jour ricochent dessus comme un miroir.⁴⁴⁰

Fidèle à sa nature de base, Ben Adam (Archétype), perpétue son tressage des contraires.

Je suis l'homme éternel, celui par qui les drames et les miracles arrivent. Je connais tous les secrets, et toutes les solutions. J'ai mené nations et troupeaux, des vies de princes et des chiennes de vie ; j'ai été gladiateur abreuvé aux sources de mon glaive, le sang des vaincus dans les veines et sur les tempes ; j'ai été exorciste cent fois plus vil que les démons et mes incantations déclenchaient les ouragans ; j'ai été chaman aztèque en haut des pyramides, plus près des astres que les idoles et les esprits ; j'ai été aussi riche que Crésus, aussi pauvre que Job ; j'ai disputé ma nourriture aux chiens et les souverains m'ont mangé dans la main...⁴⁴¹

Nous pouvons isoler les paires d'opposés suivants : drame/miracle ; secrets/solutions ; vie de prince/ chienne de vie ; riche/ pauvre.

De même que l'archétype, « structure vide » de valeur universelle et éternelle, se cristallise dans une profusion de représentations archétypiques ; de même que Ben Adam, modèle du genre humain, génère, à travers les âges, d'autres « réalités du genre » qui le précisent et le révèlent dans le monde physique du temps et de l'espace.

-Je m'appelle Ben Adam, l'homme éternel. J'ai connu tous les âges, tous les royaumes, les siècles d'or et ceux de la décadence. Je fus troglodyte en faction à l'entrée de ma caverne, un os de monstre en guise de sceptre ; chasseur de mamouths au fin fond des glaces et mangeur de caïman sur les berges sauvages ; tailleur de pierre sur les nécropoles de l'Assyrie, liseur de sortilège gravés dans les stèles ; je fus tout et rien, samouraï et baladin, bonze et gredin ; je fus poète, juif errant, fakir, pygmée zélé et pope grec, troufion frileux derrière sa baïonnette, goûteur auprès des pharaons, diseur de bonne aventure à la croisée des chemins, sourcier bororo au large du Ténére et sorcier raté sans émules ni patrons ; muphti à Samarkand, contrebandier en Amazonie, bourreau et supplicié.⁴⁴²

Arrivons-en à la genèse du concept jungien (L'archétype) qui trouve ses fondements dans la théorie des idées de Platon. Pour nous, cette halte philosophique s'avère incontournable pour élucider le rapport complexe entre le modèle générique (Ben Adam) et ses différentes expressions (vieillard aux cheveux blancs, troglodyte, chasseur...) dans le monde sensible.

⁴⁴⁰ *Ibid.* p.140.

⁴⁴¹ *Ibid.* p.151.

⁴⁴² *Ibid.* p.143.

Ainsi, la théorie des idées constitue le pivot de la philosophie de Platon, c'est en fonction de laquelle que vont s'organiser sa vision de la connaissance, sa psychologie, son éthique, sa conception de la cité idéale et sa perception de l'art.

Pour éclairer les zones d'ombre de sa théorie, nous devons l'adjoindre à sa théorie de la connaissance. Selon Platon, toute connaissance se reconnaît à deux caractéristiques : sa nature infaillible et son objet réel. Elle contraste donc avec l'opinion, reconnaissable à sa valeur incertaine et son objet apparent. Reconnue comme immuable, fixe et permanente, cette connaissance est assimilée à la sphère idéale de l'être, les réalités en soi composées d'essences, par opposition au monde sensible du devenir.

De ce fait, le philosophe grec cloue au pilori la théorie empiriste selon laquelle toute connaissance découle de l'expérience des sens, sa position est justifiée par l'incertitude des résultats obtenus dans le cadre de l'expérimentation et l'instabilité des objets d'expérience dans le monde physique.

Il privilégie un canal plus concluant « la pensée », à laquelle échoit exclusivement le rôle d'acquisition des connaissances intellectuelles certaines. Pour accéder à ce monde réel, nous aurons recours au truchement de la « réminiscence », processus qui permet de remettre en mémoire des souvenirs oubliés d'un monde « des choses du ciel » où, autrefois, nos âmes fréquentaient les dieux.

Il suffit donc pour nous de suivre ses engrammes (traces laissées d'un événement antérieur) pour renouveler derechef cette expérience. Pour cerner les contours brumeux de la pensée platonicienne, l'étude des figures géométriques offre un éclairage précieux. Un cercle, par exemple, est défini comme étant une ligne constituée de l'ensemble des points équidistants d'un point fixe appelé « centre » situé dans le même plan à une distance non nulle de cette ligne. Bien que les mathématiciens n'aient jamais vu la forme idéale d'un cercle cosmique, ils parviennent tout de même à en faire des imitations logiques. Cela dénote leur connaissance préalable de l'essence même du cercle.

A en croire Platon, la « circularité » comme forme existe, mais pas dans le monde sensible. Elle existe en tant que forme éternelle dans un monde d'idée que seule la pensée peut saisir. En raison de leur immuabilité et de leur perfection, les idées détiennent une réalité supérieure aux objets présents dans le monde physique, comme modèles premiers, elles vont

servir de pierre de touche de la réalité des objets physiques ordinaires. Circularité, quadrature et triangularité s'érigent, de ce fait, en exemples-types de ce que Platon nomme Idée : un objet existant dans le monde physique ne peut gagner ses galons de cercle, carré ou triangle qu'à la condition qu'il s'apparente aux idées que sont la « circularité », la « quadrature » et la « triangularité ».

Platon déploie sa thèse au-delà de la lisière des mathématiques, elle couvre désormais l'éthique. Fidèle à son principe de base, la théorie des idées se fixe pour but d'expliquer comment un même terme universel génère bien de dérivés dans le monde sensible. Le philosophe en veut pour exemple le terme « justice » qui peut se rapporter à une infinité d'actes particuliers au motif qu'ils (ces actes) se coupent tous en un point : leur ressemblance ou pour reprendre l'expression de Platon, participation à « la justice » en tant qu'idée.

C'est dans la perspective de la théorie des idées platonicienne adoptée et développée par Jung que s'éclaire pour nous le rapport entre Ben Adam et ses différentes expressions dans le monde sensible. Ainsi, Ben Adam peut se définir comme « forme universelle » de l'« Homme ». Pour Platon, cela suppose que l'on a saisi préalablement l'Idée à laquelle se rapporte ce terme. Dans le monde physique du temps et de l'espace, les différentes manifestations de Ben Adam (vieillard aux cheveux blancs, troglodyte, chasseur, tailleur de pierre, liseur de sortilège...) sont des « hommes » en vertu de leur similitude et leur participation à cette forme universelle. Contrairement à la forme de base qui demeure fixe et éternelle, les différents dérivés ne survivent pas à l'usure du temps et de l'espace.

Je suis l'homme éternel...Je vous connais tous, un à un, connais votre histoire depuis les grottes originelles jusqu'aux échafauds du Jour dernier.⁴⁴³

De génération en génération, depuis la nuit des temps, j'ai vu pousser des empires come des champignons, et disparaître des civilisations plus vite qu'un tour de passe-passe, mais partout où j'ai erré, régné, sévi...partout où j'ai semé, récolté ou failli...aux cycles des lumières comme aux cycles obscurs, j'ai rencontré les mêmes hommes, aussi fous qu'éblouis, constamment prompts à foutre en l'air leur hypothétique salut...⁴⁴⁴

Comparable à une masse susceptible d'exercer une influence gravitationnelle sur tout objet se trouvant à portée de son champ, l'archétype mobilise tellement d'énergie psychique qu'il exerce une forte attraction sur le Moi. Dans le terrain vague, l'effet du vieux sage ne tarde pas à se faire sentir, une nuée de vagabonds est déjà sous son charme.

Ben Adam n'a pas perdu son temps. Il s'entoure déjà d'ouailles. Debut au milieu d'une grappe de vagabonds déguenillés, il donne libre cours à ses sermons qu'il souligne de grands gestes réglés comme du papier à musique. Son auditoire l'écoute avec une attention soutenue⁴⁴⁵.

⁴⁴³ *Ibid.* p.146.

⁴⁴⁴ *Ibid.* p.144.

⁴⁴⁵ *Ibid.* p.154.

Comme tout archétype, Ben Adam porte en lui une énergie émotionnelle intense et bouleversante, cette puissance, que Jung appelle « numineux », souligne chacune de ses apparitions dans l'Olympe des infortunes. Le symbole radiaire de l'archétype de l'Esprit éclairé, selon Jung, cette caractéristique. Le feu qui l'auréole en permanence illustre la force émotionnelle que dégage le symbole.

Cette expérience ne peut être donc qu'effrayante : « *L'expérience archétypique est une expérience intense et bouleversante. Il nous est facile de parler aussi tranquillement des archétypes, mais se trouver réellement confronté à eux est une toute autre affaire. La différence est la même qu'entre le fait de parler d'un lion et celui de devoir l'affronter. Affronter un lion constitue une expérience intense et effrayante, qui peut marquer durablement la personnalité* »⁴⁴⁶. Cela explique la peur qui s'empare de Junior, le Simplet, dès qu'il vient à approcher Ben Adam.

Pour le moment, Junior n'a pas le courage de l'approcher. Ben Adam est impressionnant. Son regard est de braise, et sa bouche crache du feu. Junior craint de se cramer comme un fêtu de paille s'il venait à l'aborder dans la foulée ; raison pour laquelle il a choisi d'occuper une dune, à une centaine de mètres, et d'épier, de loin, l'étranger bonhomme surgi du soleil⁴⁴⁷.

Cette charge énergétique brûlante finit par attirer tout ce qui se trouve à proximité de son champ d'influence. Junior qui se complaisait autrefois dans son farniente, égrène désormais le temps pour se réjouir de la vue de ce personnage haut en couleur.

Junior s'est levé aux aurores.

Il n'en revient pas.

Traditionnellement, il s'oublie sous la couverture jusqu'à ce qu'Ach vienne le jeter dehors... Mais ce matin, il est heureux d'être debout à l'heure où, sur le terrain vague, même les chiens errants se terrent. En vérité, depuis qu'il s'est mis au lit, il a attendu le lever du jour en comptant sur ses doigts de taupe les minutes et les heures. Il avait hâte de se rendre sur la plage pour se délecter de la présence de ce personnage haut en couleur, venu d'on ne sait où, et qui parle comme un dieu⁴⁴⁸.

Il finit par subir le magnétisme de Ben Adam :

Ben Adam attend que Junior le joigne et l'invite à faire quelques pas avec lui. Junior feint celui qui n'est pas troublé. En vérité, il est à deux doigts de hurler de joie. La proximité du colosse lui insuffle un bonheur insoupçonné. Et puis, cette propreté, ce visage massif et diaphane, cette foulée aérienne, et cette odeur de chair saine, jamais Junior ne les a connus⁴⁴⁹.

Junior est estomaqué. De nouveau, il se demande si le bonhomme, qui fleure bon le pré au printemps, n'était pas cette vision qu'il avait eue la nuit où Haroun a rendu l'âme.

-Non, lui confie Ben Adam en lisant dans ses pensées. Je suis de chair et de sang.

⁴⁴⁶ GIACCARDI, Giorgio. *op. cit.*, p.42.

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.* p.157.

Junior fait « wahou ! » en son for intérieur. Il est charmé, séduit, conquis. Il doit se pincer pour s'assurer qu'il ne rêve pas⁴⁵⁰.

Comme tout archétype, Ben Adam est la perfection dans toute sa splendeur, sa mission consiste à éclairer ce que la conscience n'a pas connu : l'Idée éternelle.

Il émane du géant une telle sérénité, une telle pureté que le seul fait d'être à ses côtés donne l'impression que l'on touche du doigt le pouls de l'éternité⁴⁵¹.

Ben Adam est une oasis tant le reste du monde est une nudité, désert, dérélition. Chaque ride sur sa tête conte un souci, chaque ride sur son front est un verset, chaque dent dans sa bouche renferme une sagesse⁴⁵².

L'archétype, nous l'avons vu, est dualiste, c'est cette caractéristique fondamentale qui fonde son action sur la conscience. Ce mode binaire d'agissement mobilise nécessairement deux énergies opposées, une positive et une autre négative. Ces valeurs, positive et négative, prêtent souvent à confusion en ce sens qu'elles sont associées respectivement au bien et au mal. Il n'en est rien. Elles doivent plutôt être conçues dans leur complémentarité et leur polarité.

Ainsi, un seul archétype bascule entre deux énergies qui s'opposent : négative (l'ombre) et positive (la lumière). Précisons dans la foulée que l'archétype vit l'ombre dans une phase de régression et la lumière dans une phase de progression. Si l'expérience d'involution est destructrice, sombre et douloureuse ; l'expérience d'évolution est réparatrice, lumineuse et apaisante. Cette dualité est une nécessité de la vie sociale de tout individu. Tout coté sombre est une passerelle vers la lumière. Or, rien n'est plus fatal qu'une identification unilatérale à l'un des deux pôles animant l'archétype. Il s'en suit un état de stase énergétique qui surchargera à blanc l'inconscient.

En l'absence d'un exutoire à ce surcroît d'énergie, l'inconscient sombre dans le conscient sous forme d'inflation. Ben Adam traduit à merveille ce dualisme, sa vie est un va-et-vient entre l'ombre et la lumière ; entre Dionysos-Wotan, fauteur de troubles et instigateur de guerre et discorde et Apollon, rétablissement d'ordre et unificateur de contraires. Conscient de l'importance du chassé-croisé entre les deux énergies opposées dans la vitalité de la psyché, Ben Adam met en garde Négus, le militaire, contre une canalisation unidirectionnelle de l'énergie psychique. Un tel acte n'a comme corollaire que le sentiment illusoire d'être un « surhomme ». Négus, en qui vibre déjà la corde de Dionysos-Wotan, s'imagine en conquérant monde :

⁴⁵⁰ *Ibid.* p.158.

⁴⁵¹ *Ibid.*

⁴⁵² *Ibid.*

Sur ce, il refait face à la mer. Soudain, devant les vagues qui moutonnent dans un déferlement apocalyptique, il se met à voir les flots comme autant de groupes d'assauts progressant dangereusement sur la ville, et lui, à la tête de ces régiments blancs d'écumes débarquant du large, le casque brodé d'argent et le sabre en avant, éperonnant son cheval de conquérant, ivre de prouesse et d'épopée.

-Le seul pouvoir qui mérite d'être considéré comme tel est celui que l'on acquiert par la force, déclare-t-il. Ces histoires de scrutin ne tiennent pas la route. Si t'es élu, t'es obligé de rendre des comptes à défaut de tenir tes promesses à la noix. T'as des sondages qui te descendent en flammes, des syndicats qui contestent tes décisions et t'es contraint de battre en retraite dès que les choses débordent. Mais quand tu prends par la force la souveraineté, personne ne vient te casser les pieds. T'es un dictateur à part entière, et tu fait la pluie et le beau temps selon ton bon vouloir. S'il ya des rechigneras, tu les expédies au trou jusqu'à ce qu'ils deviennent cinglés, ou tu les écartèles sur la place à titre d'exemple. Les peuples, c'est comme le cheptel. Tu perds de vue une seule brebis galeuse, et les loups te règlent ton compte sur-le-champ. Si un jour, je devais régner, ce serait sans partage et sans charte. Le premier qui n'est pas content, je le passe par la trappe, ajoute-t-il en faisant allusion au Pacha... Putain ! Si toutes ces vagues étaient mes troupes et mes engins amphibies, avant la tombée de la nuit, je ferais main basse sur le pays, les foules m'acclameraient tandis que leurs notables se balanceraient au bout d'une corde sur les principales artères de la ville...⁴⁵³

Le sentiment de grandeur qu'éprouve Négus n'avait rien de secret pour Ben Adam ; sachant bien qu'il découle de l'inflation, le vieux sage fait toucher du doigt au militaire le clinquant de cette sensation.

-Et après ? Tonne une voix dans son dos.

-La guerre n'a jamais apporté quelque chose de bon, fait-il à l'adresse d'un Négus médusé. Elle n'a qu'une vocation : nous dépeupler... T'entendre la réclamer à cor et à cri, comme une bénédiction, me scandalise... De toute évidence, tu ignores de quoi tu parles... Moi, je sais : j'ai mené des armées jusqu'au bout de leur forces. J'ai goûté aux saveurs des triomphes, et je leur ai trouvé un arrière-goût amer... A la fin des combats, bardé de médailles et d'éclats d'obus, j'ai été invité à monter sur la tribune pour saluer mon peuple euphorique. En gravissant les marches de mon piédestal, tandis que les anges chantaient mes louanges, je ne percevais que le cliquetis de mes trophées de général. Ils sonnaient plus distinctement que les clairons de ma fanfare. J'étais plus beau et plus fier que tous les héros réunis, car aucun d'eux, à cet instant précis, n'avais mon charisme. Mon bain de foule supplantait l'olympé. N'étais-je pas celui qui avait gagné les batailles et la guerre, écrit l'Histoire avec le sang ennemi et mis sous scellés les ragots et les calomnies ?... En déployant mes ailes d'aigle pour calmer les clameurs, j'avais la certitude de jeter mon dévolu sur les cœurs et les esprits. Les femmes atteignaient le nirvana rien qu'en levant les yeux sur moi. J'étais l'extase incarnée, l'orgasme du délire et des sacres absolus. J'ignore ce que j'avais dit, ce soir-là. Je crois que je n'avais rien dit du tout. J'étais la Victoire des grands et des petits, des veuves et des fiancées, et de ceux qui n'étaient même pas digne de fourbir mes armes. Les basques de mon manteau de commandeur claquaient plus fort que l'ensemble des milliers d'étendards pavoisant les boulevards de la cité, et les étoiles de mes galons occultaient celles du firmament. J'étais tout simplement cosmique... Puis la fête s'est calmée, et tout le monde est rentré chez soi. Et une fois seul, dans mes quartiers brusquement désertés, lorsque mon ordonnance s'est retiré, je suis resté debout face à mon miroir, dans le silence abyssal du palais, et je me suis dit : « J'ai gagné, j'ai sévi, j'ai conquis... et après ?... »⁴⁵⁴

Prêter l'oreille à cette voix dissonante de l'inconscient peut nous donner l'impression d'avoir le contrôle sur et notre monde intérieur (la psyché) et notre monde environnant. Il n'en est rien, A peine savourons-nous ce moment de panache, tout commence à s'écrouler tel un château de carte, de l'intérieur comme de l'extérieur, sous ce clinquant illusoire. Ben Adam qui a troqué la quiétude apollinienne contre l'extase dionysiaque témoigne avec affliction de cette expérience poignante.

-c'est alors que j'ai compris : la gloire n'est que la preuve que nous restons les otages de nos vanités. Nous dévastons les quiétudes en croyant bâtir les légendes. Nous tombons bas tandis que pensons supplanter nos angoisses. Nous régnons sur les décombres comme des vautours sur les charognes...⁴⁵⁵

⁴⁵³ *Ibid.* pp.138-139.

⁴⁵⁴ *Ibid.* pp.139-140.

⁴⁵⁵ *Ibid.* pp.134.

Bien que le côté sombre de l'archétype représente un sérieux danger pour la personnalité, son potentiel négatif est une force pour atteindre l'autre polarité (côté lumineux). N'est-ce pas le doute est l'antichambre de la foi ? Des êtres pacifiques ne se muent-ils pas parfois en furie et vice-versa ? Ben Adam qui réunit les deux polarités, tente d'éveiller les habitants de l'Olympe à ce chemin de salut. La part d'ombre qu'ils ruminent négativement pourrait être selon lui un tremplin pour leur rédemption.

-Puisque je vous dis que je viens en ami, dit l'intrus d'une voix fraternelle. C'est la providence qui m'envoie. Je suis la voix de votre salut. Je vous dirai comment remonter la pente, comment vous défaire de cette camisole qui vous retient captifs de la déchéance et du mépris de votre propre personne. Aucun homme n'a le droit de tourner le dos au monde. Son devoir est de faire face à l'adversité, de lui survivre car le sacrifice suprême n'est pas d'offrir sa vie, mais de l'aimer malgré tout. Comment peut-on se soustraire aux bruits des jours lorsque ces bruits sont l'hymne des victoires sur soi ? Comment peut-on se laisser dépérir dans des coins sordides quand il suffit de croire à la beauté pour se renouveler au gré des saisons ? Accepter la dèche est un acte contre nature. Vous êtes sains de corps et d'esprit, et donc en mesure de tordre le cou aux vicissitudes et de repartir de pied ferme à la conquête de vos rêves confisqués, de vos espoirs évincés. Retournez dans le monde, et le monde se refera pour vous... Où sont vos femmes et vos gosses, vos amours et vos projets ? Qu'avez-vous fait de vos ambitions ? Que sont devenus vos aspirations, vos défis, vos serments, vos engagements ?⁴⁵⁶

Contrairement au Pacha et sa bande qui préfèrent s'ensevelir sous les ruines de leur « ombre »- réceptacle des pulsions barbares et des comportements discordants avec les normes sociales- dont Ben Adam brosse le portrait ;

-Moi je vous connais, tous comme vous êtes, dit l'intrus. Toi, Aït Cétéra, ancien convoyeur qui perdu son bras en même temps que la face. Un gars splendide. Tu as baissé la garde trop vite parce que tu n'as jamais cru dans ta bonne étoile. Je te connais. Et tu me déçois. Car tu vaux mieux que la loque que tu es devenue... Et toi, Pipo. Tu avais le rêve au bout des doigts et tu l'as consommé à coups de joints. Tu avais le monde à tes pieds, et tu lui as marché dessus. Je te connais, mon vieux. Tu avais ta jolie bouille sur toutes les affiches et tu remuais la foule comme une louche la soupe populaire. C'est parce que tu ne savais pas planer que tu es tombé bas. Et vous les frères Zouj, deux bêtes foraines nées de l'inceste et de la misère qu'aucun cirque, aucune famille d'accueil n'a voulu recueillir⁴⁵⁷.

Elle rend le Pacha si honteux qu'il n'a pas envie qu'elle soit percée à jour ;

Je vous connais. Et toi, le Pacha...

Le Pacha extirpe un cran d'arrêt et tonne, pris de panique à l'idée d'être démasqué.

Un mot, un seul mot sur moi, un tout petit mot, et je jure de te trancher la gorge jusqu'à l'os⁴⁵⁸.

Junior, le Simplet, savoure cette voix émanant de son inconscient, elle semble le guider vers un développement effectif de sa personnalité.

⁴⁵⁶ *Ibid.* pp.148-149.

⁴⁵⁷ *Ibid.* p.147.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

4. Vers la naissance d'une conscience intellectuelle

Pour réaliser les objectifs de cet élément, nous convoquons à juste titre les travaux de Georges Gusdorf sur la conscience intellectuelle. Laquelle nous permettra d'évaluer l'impact d'une prise de conscience d'un « moi » pensant sur le sujet en question. Avant d'aller plus loin, une anamnèse de ce transfert ontologique est de mise.

Ainsi, parmi les nombreux antécédents participant à l'émergence de la conscience intellectuelle, nous retrouverons au premier plan, et pour cause, l'accroissement démographique. Vital à la perpétuation de l'espèce humaine, ce facteur contraint la tribu à pousser les murs, lui tenant lieu de frontières, plus loin. C'est ainsi que se forment les communautés. Lesquelles se transforment, sous la même pression démographique, en empires fort étendus.

Ce bouleversement n'est pas sans laisser des répercussions sur la première structure ontologique de l'homme. En effet, la naissance des Empires accélèrent la coupure des amarres retenant autrefois l'individu aux aînés de sa tribu. Aussi, la robotisation est si galopante qu'elle emporte dans son sillage le partage traditionnel des connaissances. Il en découle une rupture de la première installation de l'homme dans l'univers : non seulement le rapport à la nature est reconsidéré, mais encore l'énergie sacrée tombe petit à petit en quenouille. La cohésion sociale que consacrait le mythe en prend, de ce fait, un sacré coup.

C'est cet effilochage du tissu mythique qui fera place au développement de la conscience intellectuelle garante d'une liberté individuelle d'interprétation du monde. En même temps, « *la pensée à court terme de la conscience mythique fait place à un univers du discours abstrait qui multiplie pour l'homme les possibilités de manœuvre et rend possible un comportement catégoriel, au niveau des structures, ou même des structures, donc dégagé de l'enlèvement que maintient chez le primitif la participation aux êtres et aux choses. On assiste à une sorte d'expansion, de généralisation de l'existence* »⁴⁵⁹.

Face à cette nouvelle systématisation du monde, l'individu, jusque-là conditionné au sens que lui revoie le monde fixiste et indivis du mythe, doit, sous peine de la perte totale du sens, inventer de nouvelles pistes pour se représenter le monde. Pour Gusdorf, cette évolution a pour corollaire les concepts d'universalité et d'individualité. En fait, l'avènement simultané de ces deux notions va de pair avec un déplacement du lieu ontologique, lequel passe de

⁴⁵⁹ GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*. Paris : CNRS édition, 2012.p.105.

« l'extériorité des mythes communautaires »⁴⁶⁰ à « l'intériorité de la conscience de soi »⁴⁶¹ érigée en nouvelle référence transcendante.

Défait de la camisole de force que lui imposait l'implantation transcendante du mythe, l'individu prend conscience de son moi autonome comme nouveau centre d'expérience du monde. Ce moment crucial sanctionne l'accession de l'individu au statut de la « personne » et obligatoirement, sa dérivation de l'orbite des « personnages » dans laquelle il gravitait jusque-là. Contrairement au personnage mythique qui se présente centripète, la personne s'affirme centrifuge. Au lieu que le mythe fossilise les personnalités, le moi pensant procure la liberté.

Junior, le Simplet, retrace selon nous cette émancipation. Guidé par le côté lumineux du vieux sage, Junior en arrive à s'affranchir de l'empire néfaste exercé sur son moi. Ach en qui se reconnaissait jusque-là le personnage n'est plus l'unique dépositaire de la vérité. A l'« intelligibilité donnée » du système mythique se substitue une « intelligibilité recherchée » du moi rationnel. Junior ne reçoit plus passivement le sens que lui imposait l'Olympe, en lequel s'incarne le pouvoir du mythe, il devient plutôt sujet de réflexion. En quittant le giron paternel d'Ach, Junior va pouvoir, pour la première fois, porter sa propre réflexion sur le monde environnant.

Junior parti, Ach a comme un ver dans la conscience.

La veille, il avait aidé son protégé à mettre quelques vêtements pas trop amochés dans un sac, lui avait expliqué comment reconnaître les rafles qui s'opèrent traîtreusement dès la ligne de démarcation, puis il l'avait mis au lit plut tôt que d'habitude pour ne pas changer d'avis, tant la souffrance était intenable. Junior s'est assoupi très vite sur une paille ébouriffée ; on aurait dit un ange enchâssé dans une botte de foin, avec son sourire béat et ses poings de bébé. Ému à se fêler la poitrine, Ach lui avait posé un baiser furtif sur le front avant de sortir dans la nuit, incapable de se résoudre à l'idée qu'il devait, au nom d'on ne sait quelle sacro-sainte morale, renoncer à la personne qui lui importait le plus au monde. Assis sur une dune face à la mer, il s'était soûlé à mort jusqu'au matin et avait pleuré toutes les larmes de son corps. Quand le soleil s'est levé, la plage lui a paru aussi lugubre qu'une île sauvage et la mer, calme, lui a semblé vidée de son âme. En rentrant, il a espéré, au tréfonds de son être, trouver Junior recroquevillé d'aise sur sa couche... Mais Junior n'était plus là. Il était bel et bien parti et, distrait comme il l'a toujours été, il avait oublié d'emporter son sac avec lui. Ach l'a attendu la journée entière, et les jours d'après ; Junior n'est pas revenu.⁴⁶²

Son expérience de la ville marque son entrée dans l'ère de l'histoire. Laquelle se traduit par son désir de porter témoignage non seulement de soi, mais aussi du nouveau sens qu'il donne au monde. Ce privilège prend forme, selon Gusdorf, au travers de l'écriture et du langage. Dans les propos réfléchis de Junior, nous décelons une maîtrise de soi, le personnage historique en arrive à affirmer son individualité. « *Chaque homme, qu'il en ait conscience ou*

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *L'olympé des infortunes. op. cit., pp.212-213.*

non, est le maître de son vocabulaire comme il est le maître de son style. Sa manière de parler est caractéristique de son affirmation personnelle »⁴⁶³.

Quelque chose, dans les propos de Junior, a changé. A croire qu'il réfléchit aux mots qu'il emploie, qu'il parle comme quelqu'un qui sait exactement ce qu'il dit. Avant, Junior ne pensait presque pas. Ses paroles étaient un mélange d'emprunts et de formules courantes, et souvent il s'y perdait...Négus le premier, s'est demandé s'il s'agissait bien de la même personne. Le Pacha se trompe souvent sur les gens, arrogant et expéditif qu'il est...Et puis, il n'y a pas que les propos, s'aperçoit à son tour Dib, qui ne lâche rien et qui se méfie de tout. Lui aussi a décelé une anomalie quelque part. Il s'approche de plus en plus pour en être fixé, plisse les paupières et balaie tel un scanner le freluquet en train de s'époumoner au milieu de son auditoire. Il n'y a pas de doute ; il s'agit bel et bien de Junior, sauf qu'il n'est pas revenu en entier. Beaucoup d'indices manquent à l'appel : le regard du revenant est brouillé, presque sale, et il a perdu cette naïveté qui le rendait touchant autrefois lorsqu'il venait au Palais en quête d'une bonne cuite...⁴⁶⁴

L'intention historique, précise Gusdorf, passe outre l'exégèse du passé et peut couvrir aussi le futur des individus. Soucieuse de léguer à la postérité un aspect différent de celui des ancêtres divins, elle révèle en soi des choses qu'on n'a jamais vues et qu'on ne reverra point. C'est dans ce même souci d'immortaliser son expérience de la ville que Junior s'offre aux habitants de l'Olympe dans un témoignage objectif de ce qu'il a vu, entendu, enduré. « *La pensée de ce nouvel âge consacre le passage de la communauté à l'objectivité. Le sens même de la vérité a changé : au lieu que le critère du vrai consiste dans le consentement mutuel, l'accord tacite sur la tradition, il prend désormais le sens de l'objectivité consciente, de la validité impersonnelle* »⁴⁶⁵. Or, signale Gusdorf, impersonnalité et personnalité sont ici simultanées : impliquée dans la vérité d'une proposition suppose, pour Essertier, « *chez celui qui l'a découverte ou qui l'énonce en toute connaissance de cause, le plus haut développement de la personnalité et l'affranchissement le plus complet à l'égard des manières collectives de penser. La pensée qui cherche et qui atteint le vrai est une pensée qui réfléchit. Ce qui signifie qu'elle se concentre, se replie sur elle-même* »⁴⁶⁶.

Un autre fait très marquant de cette entrée dans l'histoire : l'acquisition des noms personnalisés. Alors que l'homme préhistorique se dilue dans une masse humaine anonyme, l'homme historique affirme son nom et partant, signe son attestation de soi, celle qui lui permet de perpétuer ses paroles et ses expériences de la vie. « *L'âge préhistorique dans son indivision ne nous laisse apercevoir que des groupements humains, dont aucun membre n'a de nom qui lui soit propre. Quand nous parvenons, dans le passé, à ressaisir des noms individualisés, c'est que l'histoire a commencé* »⁴⁶⁷.

⁴⁶³ GUSDORF, Georges. *op. cit.*, p.111.

⁴⁶⁴ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, pp.223-224.

⁴⁶⁵ GUSDORF, Georges. *op. cit.*, p.112.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

Avant d'amorcer son discours sur la ville, Junior interdit à son auditoire d'écouter son nom. Ainsi il clame son individualité et se découvre une visibilité.

-Laisse-moi te toucher, Jr. Après tout, t'es peut-être d'ombre et de fumée comme les fantômes.

-Pourquoi t'es revenu, Jr ?...

-Hé ! Jr, c'est comment la ville ?...

Et Junior, flatté par tant de sollicitudes :

- Mon nom, ce n'est pas un clébard. On ne l'écourte pas. Je m'appelle Junior, pas une syllabe de plus, et pas une syllabe de moins⁴⁶⁸.

Raflant désormais l'attention de tout le monde, Junior est enfin prêt à donner sa version des faits. Nous en tracerons, dans ce qui suit, les grandes lignes. Sitôt arrivé à la ville, le personnage est tant ébloui par les paillettes de la modernité qu'il manque d'avoir le tournis.

-ça ne ressemble à rien d'autre, la ville. Je ne peux pas vous faire une comparaison. La ville c'est « comment dire... ». J'étais à deux doigts de me déboiter la mâchoire tant j'en revenais pas. Des feux partout, des écritures qui s'allument sur les murs, des bagnoles comme des dauphins, des bus pareils à des accordéons, et des trains, et des bruits à vous fissurer les tempes, et des lampadaires alignés comme des oignons le long des boulevards, et des vitrines tellement limpides qu'elles vous surprennent le nez dedans, et des squares plus grands que notre terrain vague, et de la bouffe à perte de vue, et des nanas partout, les cheveux au vent, belle à choper l'insolation...⁴⁶⁹

Malheureusement, cette griserie n'a duré que deux ou trois jours après lesquels Junior est embarqué. Ce moment consacre pour lui l'entrée dans la terreur de « l'historicité »⁴⁷⁰.

-J'suis pas resté longtemps en ville. Peut-être bien deux jours, peut-être trois. Une nuit, un fourgon- qui ressemble comme un frère à la maison d'Ach- m'a trouvé sous le pont en train de pioncer. Tout de suite, un flic m'a assommé avec sa matraque. Je me suis réveillé dans un endroit sinistre qui n'était ni une ville ni un terrain vague. C'était peut-être l'enfer. Des types terribles n'arrêtaient pas de nous avoir à l'œil, de la bave sur le menton et des mots orduriers plein la bouche⁴⁷¹...

Le personnage ne fait mystère ni de l'endroit où il était manu militari conduit ni des souffrances qu'il y a endurées.

-T'as été au bain, Junior ? S'étrangle Bliss.

-...Chaque matin, très tôt dans le noir, on nous entassait dans des camions et on nous expédiait dans des coins moches à faire avorter un cachalot. On nous refilait des massues et on nous forçait à casser la pierre. Dès le coup de sifflet, on devait courber le dos et taper sur des rochers à tomber dans les pommes. On nous bottait le cul à chaque coup de massue raté. Si tu essaye de faire le mariole, y a un gardien qui te surprend dare-dare et qui t'arrache la peau des fesses avec son fouet. Je me souviens, à notre arrivée, il y avait une colline. Elle a complètement disparu, qu'on est reparti...

-C'était plus que l'enfer, les gars, pire que la folie...Tu crois que c'est fini, et ça repart⁴⁷²...

⁴⁶⁸ *L'olympes des infortunes. op. cit.*, p.219.

⁴⁶⁹ *Ibid.* pp.220-221.

⁴⁷⁰ la capacité qu'ont les acteurs d'une société ou d'une communauté donnée à inscrire leur présent dans une histoire, à le penser comme situé dans un temps non pas neutre mais signifiant, par la conception qu'ils s'en font, les interprétations qu'ils s'en donnent et les récits qu'ils s'en forgent. (Bantigny, 2013, p. 15).

⁴⁷¹ *L'olympes des infortunes. op. cit.*, p.221.

⁴⁷² *Ibid.* p.222.

L'auditoire est si scandalisé par ce qu'il vient de découvrir qu'il n'ose même pas y réagir.

Choqués et peinés par ce qu'ils sont en train de découvrir progressivement, ni Négus ni personne n'osent réagir⁴⁷³.

Junior poursuit son récit gore :

-Là-bas, non seulement on sait pas qui on est, en plus on n'a pas la plus petite idée de ce qu'on va devenir. Même ton pote de cellule, il te blaire pas. Quand il a fini de chialer sous le fouet des gardiens, il vient te chercher noise en te tenant rigueur pour les raclées qu'il a reçues... À la cantine, je vous dis pas. C'est carrément la loi de la jungle. Ta ration, il faut mordre profond dans le voisin pour la garder. La bouffe est infecte. Avec des asticots flottant dans leur jus et des bouts de pain plus durs qu'un caillou. Tu crois que ça tente personne, et c'est là que tu te goures car il y a toujours un gros bras qui s'amène et qui crache dans la soupe ; si t'es pas content, il te la renverse sur la trogne, et t'a pas intérêt à faire la fine bouche parce que t'as pas fini de geindre que déjà tes chicots sont par terre...⁴⁷⁴

Quoiqu'il soit libéré, Junior a payé un très lourd tribut : sa main a été amputée des suites d'un accident survenu dans la carrière où on le forçait à travailler.

L'auditoire se penche sur la les mains du rescapé.

-Qu'est-ce qu'elle a, ta main, Junior ?

Junior regarde Ach, navré, avant de retrousser la manche droite de son paletot qu'on supposait plus longue que la gauche. En réalité, c'est le bras de junior qui a été écourté. Amputé de la main. Un moignon informe et laid à hauteur du poignet.

-ça m'a fait mal dans ma chair, Ach, et ça m'a fait mal encore quand j'ai su que je pourrai plus t'accompagner au tambourin lorsque tu joueras du banjo. Un jour qu'on faisait sauter un tunnel, une grosse pierre m'a pété le poignet. C'est un miracle si j'y ai pas laissé le reste, qu'il a dit le toubib⁴⁷⁵.

L'expérience du « moi » n'a été pour Junior qu'un pur traumatisme, peiné par les affres de la ville, bien qu'elle l'ait éveillé à son individualité, Junior penche délibérément pour le terrain vague tant il s'y sent Horr. Ainsi il renoue avec la conscience mythique comme première structure ontologique.

T'avait raison à cent, Ach. Au terrain vague, on est dans le meilleur des mondes. *Ici*, on est NOUS. Horr ou pas, on se serre les coudes. On fait avec, on fait sans, c'est pas important. Ici, il suffit de se lever le matin pour se retrouver en plein dans la vie. Là-bas, que tu dormes ou que tu veilles, t'es toujours à deux doigts de te faire zigouiller⁴⁷⁶...

Afin de circonscrire les contours de la conscience mythique, il sera de mise de l'étudier dans l'optique de l'un des pionniers de l'histoire des religions, de la philosophie et de la mythologie : Mircea Eliade. Nous recourons aussi dans la foulée, aux travaux de Georges Gusdorf utiles selon nous à l'éclaircissement de certaines zones d'ombre obscurcissant l'appréhension de cette première ontologie.

⁴⁷³ *Ibid.* p.224.

⁴⁷⁴ *Ibid.* p.225.

⁴⁷⁵ *Ibid.* p.229.

⁴⁷⁶ *Ibid.* p.223.

5. Le terrain vague comme espace sacré

Selon notre mythologue de sélection, l'homme préhistorique voit l'espace à travers le filtre du sacré, lequel lui renvoie deux aspects d'espace diamétralement opposés : l'un sacré, vu comme fort et porteur de sens ; l'autre, profane, taxé de vacuité significative et d'amorphisme. Pour départager ces deux parties différentes, l'homme religieux recourt à une pierre de touche très privilégiée, la réalité : l'espace sacré est le seul à être retenu à l'issue de cet arbitrage tant il participe à une réalité transcendante.

Loin d'être une spéculation théorique, l'expérience sacrée de la non-homogénéité est surtout, pour Eliade, une expérience primordiale comparable à une « création du Monde ». C'est la cassure produite dans l'espace qui jette le fondement du monde en ce sens que c'est elle qui révèle le « point fixe », repère de toute orientation ultérieure. *« Lorsque le sacré se manifeste par une hiérophanie quelconque, il n'y a pas seulement rupture dans l'homogénéité de l'espace, mais aussi révélation d'une réalité absolue, qui s'oppose à la non-réalité de l'immense étendue environnante. La manifestation du sacré fonde ontologiquement le monde⁴⁷⁷ ».*

Dans l'ampleur homogène et infinie de l'espace, où aucune balise n'est peinte, où toute autre orientation que celle du sacré n'est autre qu'un mirage, la hiérophanie se manifeste dans une sorte d'oasis, de « point fixe » sans égal, pour tout dire « un centre ».

Pour mettre en évidence cette non-homogénéité, Mircea Eliade fait appel à un exemple très ordinaire : une église dans une ville contemporaine. Pour le chrétien, cet édifice de culte fait partie d'un espace autre que la voie urbaine où il se situe. La porte qui donne sur l'intérieur de l'église s'érige en cloison entre deux mondes qualitativement distincts : le sacré et le profane. Elle est une sorte de point de connexion entre les deux mondes, un seuil où le passage de l'un à l'autre peut avoir lieu.

Approfondissons désormais certaines caractéristiques inhérentes aux deux mondes opposés. Les sociétés traditionnelles, nous l'avons signalé, établissent une différence tranchée entre le territoire sacré, où elles élisent domicile ; et l'espace profane, placé autour. Si le premier est le « Monde », le « Cosmos », ce qui demeure est un « Chaos », une espèce d'« autre monde », un espace dangereux, étranger, chaotique, habité de larves, de démons et d'« étranger » (assimilés selon Eliade, aux démons et aux fantômes).

⁴⁷⁷ ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, 1965.p.39.

Cette même opposition est sous-entendue par Ach entre le terrain vague, le territoire où il habite et où il se sent en sécurité ; et la ville, qui l'entoure et où l'on court un danger. Junior qui n'avait d'yeux et d'oreilles que pour l'appel de la ville est vite mis en garde contre cet espace jugé dangereux et maléfique par Ach.

Après un soupir, il dit en écartant les bras :

-Combien de fois je dois te répéter que cet endroit est maudit ?

-Puisque je te dis que j'ai pas fait exprès...

-Je suis pas obligé de te croire sur parole...

Méfie-toi, Junior. Te laisse pas aller à ce petit jeu. On te prévient jamais assez. Au début, on croit se divertir puis, un soir, on se surprend à suivre les tacots jusqu'en ville et, le temps de se ressaisir, c'est trop tard...Est-ce que tu aimerais finir ta vie en ville, Junior ?⁴⁷⁸

La ville, Junior, c'est un sortilège. Quand on lui claque la porte au nez, c'est pour de bon⁴⁷⁹

La ville est comparée par Ach à Sodome, ville détruite par Dieu à cause de sa dépravation.

-Surtout ne te retourne pas, lui recommande Ach en agitant le doigt. Le bon Dieu a mis en garde Loth : « J'vais foutre en l'air Sodome. Prend ta smala et taille-toi illico presto. Lorsque tu m'entendras bousiller la baraque, te retourne surtout pas. » Loth a rassemblé sa tribu et lui a expressément intimé de pas se retourner quand elle entendra le bon Dieu foutre en l'air Sodome. Mais la femme à Loth, elle, elle s'est retournée...Et tu sais ce qu'il lui est arrivé, à Mme Loth⁴⁸⁰ ?

Ce qui retient notre attention dans ce parallèle établi est surtout l'orientation de Dieu pour le prophète Loth : loin d'être une œuvre humaine, le passage d'un lieu maudit à un lieu sacré est un travail des dieux. Ceux-ci envoient aux hommes des signes mystérieux qui les aident à briser l'homogénéité de l'espace et partant, leur révéler un « Cosmos », C'est pour cette raison, confirme Eliade, « *que l'on a élaboré des techniques d'orientation, qui sont à proprement parler les techniques de constructions de l'espace sacré. Mais il ne faut pas croire qu'il s'agit d'un travail humain, que c'est grâce à son effort que l'homme réussit à consacrer un espace. En réalité, le rituel par lequel il construit un espace sacré est efficient dans la mesure où il reproduit l'œuvre des dieux* »⁴⁸¹.

De ce qui précède, nous déduisons que l'installation au terrain vague n'avait pour Ach rien de fortuit, il y avait été guidé à l'aide d'un signe de Dieu.

-Le bon Dieu m'avait prévenu, moi aussi : « Prends tes cliques et tes claques, Ach, et barre-toi. La ville, c'est pas un endroit pour toi. Va-t-en et ne te retourne pas ». J'étais resté des heures entières sur la route, à faire un stop. Je crevais d'envie de jeter un coup d'œil par-dessus mon épaule, mais j'ai tenu bon. Puis, un camion s'est arrêté. J'ai sauté dans la cabine. J'ai pensé, à cet instant, pouvoir faire le malin et regarder une dernière fois la

⁴⁷⁸ *Ibid.* p.13.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.* p.14.

⁴⁸¹ *Le sacré et le profane. op. cit.*, p.63.

ville dans le rétroviseur. Mais le bon Dieu, il se contente pas de donner des ordres, il veille au grain aussi : paf ! le rétroviseur me pète à la figure. C'est comme ça que j'ai perdu mon œil⁴⁸².

En occupant le terrain vague, Ach en fait symboliquement un « Cosmos ». Cette transformation prend les allures d'une répétition rituelle de la cosmogonie. Laquelle offre un modèle exemplaire de création : la Création de l'Univers par les dieux. C'est sur ce modèle sacré que la création du terrain vague sera calquée.

6. Le terrain vague comme centre du monde

Toute hiérophanie, nous venons de le voir, autorise la délimitation d'un espace sacré. Au-delà de cette rupture des niveaux, des ouvertures cosmiques s'opèrent simultanément : par le haut (le monde des dieux), par le bas (le monde inférieur des morts). Ainsi les trois niveaux (terre, Ciel, région inférieure) peuvent communiquer entre eux.

La communication se fait parfois par le biais d'une colonne universelle, *Axis mundi*, laquelle s'enfonce par la base dans le monde souterrain et par la partie supérieure réunit et en même temps soutient la terre et le firmament. Une telle colonne ne peut être plantée qu'au centre même de l'Univers au motif que l'ensemble du monde habitable s'étend autour d'elle. Une telle articulation offre, selon Eliade, un « système du Monde » des sociétés traditionnelles.

Limitons-nous à un seul exemple à même de nous éclairer cette systématisation complexe : la Montagne cosmique. Se trouvant au centre du monde, cette figure assure, parmi d'autres images, le lien entre la terre et le ciel. Cette *Axis mundi* se décline, dans les différentes cultures, dans un grand nombre de montagnes mythiques ou bien réelles, situées au Centre du Monde. Eliade dans *Le sacré et le profane* en cite quelques exemples : Meru dans l'Inde, Haraberezaiti en Iran, la montagne mythique en Mésopotamie, Gerizim en Palestine, appelé aussi « Nombri de la terre »⁴⁸³.

Étant donné que ces montagnes sont une sorte d'*Axis mundi* qui relie la terre et le ciel, elles touchent d'une certaine manière le Ciel et constituent la cime du monde. Cela va de soi que le monde environnant, « notre monde », est considéré comme le pays le plus haut. Pour les musulmans, la Ka'ba est le lieu le plus élevé du monde, parce que « l'étoile polaire témoigne qu'elle se trouve face au centre du ciel » ; pour les chrétiens, c'est le Golgotha qui niche au faite de la montagne cosmique.

⁴⁸² *Ibid.* p.15.

⁴⁸³ ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, 1965.p.39.

Dans la première croyance comme dans l'autre, le même sentiment religieux se ressent : «*notre monde* » est une terre sainte parce qu'il est l'endroit le plus proche du ciel, parce que d'ici, de chez nous, on peut atteindre le ciel ; notre monde est donc un « *haut lieu* ». En langage cosmologique, précise Eliade, cette vision religieuse se traduit par la projection de l'espace sacré au sommet de la Montagne cosmique.

La tente trouvée par Ach dans le dépotoir revêt, de ce fait, une symbolique analogue aux montagnes cosmiques ; son implantation requiert préalablement, comme toute *Axis mundi*, un signe porteur d'un message religieux.

Cette tente, c'est le hasard qui l'a déposée sur mon chemin. J'étais sur la décharge en train de chercher de quoi réparer le toit de la maison quand je la trouve dans son sac marin, placée là à mon attention, comme si le bon Dieu, pour s'excuser de nous avoir arrosés durant la nuit, voulait se racheter... Elle n'est pas jolie⁴⁸⁴ ?

Puisque la tente est une *Axis mundi*, elle est susceptible symboliquement de toucher le ciel. Ach et Junior s'y imagine déjà au contact du firmament.

-On vivra dedans comme des nababs. Seuls, toi et moi, bien couchés sur le dos, le nez dans le ciel et les orteils au soleil. Et personne ne viendra nous faire chier. On sera les rois du monde⁴⁸⁵.

Mircea Eliade nous raconte dans, *le sacré et le profane*, un épisode similaire d'installation d'une *Axis mundi* quand il est question d'une demeure familiale. En effet, l'habitation des populations primitives arctiques, nord-américaines et nord-asiatiques est élevée sur un poteau central homologué à l'*Axis mundi* ; le ciel est conçu telle une grande tente portée par un pilier central. Le piquet de la tente est assimilé de ce fait aux Piliers du Monde.

Comme cime du Monde, il résulte que le terrain vague qui l'entoure est considéré comme le pays le plus haut. C'est ce que proclame Ach en dressant un parallèle entre la ville et « son monde », lequel surplombe à ses yeux tous les autres lieux.

-Lorsque la mer est agitée, pour les gens de la ville, il fait mauvais temps, pour un Horr, la mer est en fête. Et pendant que les gens de la ville s'enferment chez eux, nous **surplombons la falaise** et nous assistons aux noces des flots en nous taisant⁴⁸⁶.

De ce qui précède, il résulte que le « vrai monde » se trouve toujours au « milieu », au « centre », c'est là où la rupture de niveau a lieu et où les trois zones cosmiques sont devenues communicantes. Situé en plein milieu entre un dépotoir et la plage, le terrain vague est pour Ach le vrai monde, celui qui se trouve de fait au milieu de la terre et qui constitue le nombril de l'univers. Nous pouvons dire que cet espace représente une *imago mundi* : à l'image de

⁴⁸⁴ *L'olympé des infortunes. op. cit., p.46.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid. p.23.*

l'univers qui se forme à partir d'un centre et s'étend autour ; le terrain vague se développe à partir de la tente pour couvrir tout le terrain vague :

Ach écarte délicatement son protégé, ensuite, d'un geste grandiloquent, il lui montre la plage, les dunes qui n'en finissent pas de s'encorder, le dépotoir que couvent d'incroyables nuées de volatiles puis, comme une patrie, le terrain vague hérissé de carcasses de voitures, de monceaux de gravats et de ferraille tordue⁴⁸⁷.

Jusque-là, nous avons vu que l'installation d'Ach dans le terrain vague répète symboliquement la cosmogonie. Laquelle sert d'archétype à toute création humaine ou à toute sorte de « faire ». Pour le même motif, fait remarquer Eliade, le Temps cosmogonique sert de modèle exemplaire à tous les Temps sacrés. De même que l'espace, le Temps pour l'homme préhistorique présente des interruptions : il ya d'une part, les laps de Temps sacré, le temps des fêtes périodiques en général ; d'autre part, nous retrouvons le Temps profane, période où s'accomplissent les actes dépourvus de réalité sacrée.

Ce qui retient d'emblée notre attention est la différence tranchée qui renvoie dos à dos les deux Temps : « *Le Temps sacré est par sa nature même réversible, dans le sens qu'il est, à proprement parler, un temps mythique primordial rendu présent* ⁴⁸⁸ ».

C'est ainsi que toute fête liturgique tend à réactualiser un événement sacré qui s'est réalisé dans un passé mythique, pour tout dire, au début de la création du Monde. Il s'ensuit que le Temps sacré est perpétuellement rattrapable, indéfiniment renouvelable. D'après Eliade, nous pourrions dire de lui qu'il ne « coule » pas, qu'il ne constitue pas une « durée irréversible ». Fidèle à sa nature ontologique, il demeure inchangé et inépuisable.

Qu'il s'agisse d'une fête de cette année ou de l'année précédente ou même d'une autre d'il y a des siècles, le Temps sacré est le même qui s'y manifeste. C'est dans les fêtes qu'on peut renouer avec la première irruption du temps sacré, où sont commémorés, dès l'origine (*ab origine*) en ce temps-là (*in illo tempore*), les *gesta* divins.

De ce qui précède, il résulte que l'homme religieux, par contraste avec l'homme non-religieux, coïncé dans la finitude du Temps historique, se met en quête d'un Temps cyclique et récupérable vécu, à l'issue des fêtes liturgiques, comme un éternel présent mythique.

En s'installant dans le terrain vague, Ach ne réitère pas seulement la cosmogonie, bien plus, il remonte le Temps à son début. De la sorte, il restaure le Temps « pur » qui existait au moment où le monde est créé pour la première fois et par suite, aspire à l'éternité.

⁴⁸⁷ *Ibid.* p.19.

⁴⁸⁸ *Le sacré et le profane. op. cit.*, p.63.

Conscient d'une telle symbolique, Ach assimile sa tente à l'Olympe, lieu de séjour des dieux, où le temps ne coule point. Cette comparaison n'a rien d'étonnant : l'homme, nous l'avons vu, aime se fixer dans un espace « ouvert vers le haut » donc en communication directe avec le monde divin. Vivre dans la tente revient symboliquement pour Ach à vivre le plus près possible des dieux.

Il faut que tu te visse ceci dans le crâne : ici, c'est notre Olympe, et t'es ma part d'éternité. A nous deux, nous somme le monde.⁴⁸⁹

Ici... Dans notre patrie. Où pas une bannière ne nous cache l'horizon. Où pas un slogan ne nous met au pas. Où pas un couvre-feu ne nous oblige à éteindre le feu de notre bivouac à des heures fixes. D'ailleurs, il n'y a pas d'heures chez nous. Il y a le jour, il y a la nuit, et c'est tout. On se lève quand on veut, on dort quand on en a envie, et on ne permet à personne de nous dicter notre conduite. On est chez nous. Même si on n'a pas de drapeau, ni d'hymne ni de projet de société, on a une patrie bien à nous et elle est *ici*, sous nos yeux, sous nos pieds, aussi vraie qu'on peut se passer du reste⁴⁹⁰...

Penchons nous désormais sur les implications de cette proximité avec les dieux, laquelle est rendue possible par une réintégration rituelle du Temps sacré des origines. Bien qu'un tel rapprochement soit invisible et mystérieux, il n'en demeure pas moins que cette expérience du Temps et de l'Espace sacrés traduit le désir de renouer avec une condition originelle où les dieux et les Ancêtres mythiques coexistent pour créer et organiser le monde premier et aussi pour donner aux humains les ficelles de la civilisation.

Impossible de situer dans le temps, ce moment primordial n'est pas de ce fait d'ordre historique, il se veut une « *antériorité mythique, du Temps de l'origine, de ce qui s'est passé au commencement* »⁴⁹¹. Or, précise l'auteur de *Le sacré et le profane*, au commencement, les Dieux et les demi-dieux opèrent sur la Terre, de ce fait, la nostalgie des origines s'apparente à une nostalgie religieuse en ce sens que l'homme aspire à retrouver la présence divine effective ; celle qui le catapulte dans un Monde vierge, pur et fort homologue à celui fraîchement émoulu des mains des dieux.

C'est la nostalgie de la perfection du commencement qui justifie en grande partie le retour périodique au Temps des origines. En d'autres termes, il s'agit d'une « nostalgie du paradis » ou plus précisément, la nostalgie d'une situation paradisiaque dont la présence divine et la perfection du Monde sont les principaux traits. Enchainons avec un autre aspect de cette expérience du commencement, lequel a le mérite de nous faire découvrir l'attitude de l'homme primitif à l'égard du moment historique.

⁴⁸⁹ *L'olymppe des infortunes. op. cit.*, p.47.

⁴⁹⁰ *Ibid.*

⁴⁹¹ *Le sacré et le profane. op. cit.*, p.82.

Ainsi, les rites de constructions nous révèlent outre le désir de réinventer un commencement total, quelque chose de plus étrange : en réactualisant la cosmogonie, l'homme primitif tend aussi à rétablir le temps et l'espace dans leur état d'origine, ainsi il peut renouer avec la totalité d'un présent débarrassé des traces de son passé historique. Une manière assez subtile pour abolir l'écoulement du temps profane et se préserver de son travail de sape. Ceci est la preuve que les sociétés primitives ne peuvent pas évoluer hors de l'orbite du paradis des archétypes, et que leur mémoire garde à l'identique d'un homme moderne, le souvenir des évènements irréversibles, autrement dit enregistrer l' « histoire ».

De ce qui précède, il résulte que l'homme primitif conçoit la vie dans le Cosmos comme une chute, sa confession des péchés (souvenir des évènements personnels qui ne participent à aucun archétype) trahit aux yeux d'Eliade, cette douleur insupportable. Ce qui doit retenir notre attention, au-delà du processus de la confession, est la nécessité de l'homme primitif de se libérer de l'état du souvenir du péché, c'est-à-dire, d'une série d'évènements historiques dont la somme forme l'histoire.

Dans *le mythe de l'éternel retour*, Eliade nous révèle le procédé d'un tel contournement, il se réalise par la construction d'une nouvelle maison, laquelle annonce le début d'une nouvelle ère, d'un nouveau commencement libéré des affres de l'histoire. Loin d'être un objet dénué de réalité sacrée ou « une machine à habiter »⁴⁹², la demeure est « *l'Univers que l'homme se construit en imitant la Création exemplaire des dieux, la cosmogonie. Toute construction et toute inauguration d'une nouvelle demeure équivaut en quelque sorte à un nouveau commencement, à une nouvelle vie* »⁴⁹³.

Nous retrouvons le même souci chez Ach qui, tourmenté par le péché d'adultère qu'il avait commis, se construit une tente, une *Axis mundi*, lui permettant d'effacer ce moment tragique et de se refaire une virginité. D'autres moments de tourmentes reviennent par moment chahuter la quiétude mythique qu'éprouve Ach dans le terrain vague, la mort d'Haroun, un personnage d'infortune, en est une parmi d'autres :

Le soir, Ach ne dîne pas. Il choisit de se recroqueviller dans son coin et de faire celui qui n'est là pour personne. La disparition de Haroun l'a beaucoup affecté. Pendant qu'il essaye de ruminer son chagrin, Junior lui raconte pour la énième fois ce qu'il avait vu juste avant que Haroun ne meure : les quatre types en noir debout au pied de la lune et l'étoile filante qui marchait sur l'eau⁴⁹⁴.

⁴⁹² *Le mythe de l'éternel retour. op. cit.*, p.93.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *L'olympes des infortunes. op. cit.*, p.121.

Bien qu'il ne puisse rien contre ce genre de calamité, Ach se projette symboliquement dans son olympe, un lieu situé dans le ciel, où il s'imagine déjà le Dieu suprême. Ce paradis archétypique va le préserver, à l'identique d'un Cosmos, des affres de l'Histoire humaine.

-Si j'étais le bon Dieu, je finirai par me manifester pour mettre un terme à la pagaille qui sévit sur terre. J'irais trôner en haut de l'Himalaya ou bien sur le Kilimandjaro pour que tout le monde me voie et je dirais crûment aux hommes leurs quatre vérités. Je leur dirais combien ils commencent à me taper sur le système, que ma patience a ses limites, qu'il faut être cinglé à bouffer son chapeau pour choisir, d'entre les maux, les pires d'entre les remèdes les moins efficaces. Je déroulerai devant leurs yeux l'histoire de l'Humanité pour qu'ils s'aperçoivent à quel point leur délire dépasse l'entendement : que des guerres et de misères, que de larmes et de sang comme si les trucs sympa que j'ai conçus autour d'eux ne suffisent pas à leur bon plaisir, comme s'il n'y avait rien à entreprendre que se bousiller allègrement à chaque bout de génération. Je leur dirai basta ! Puis, je cognerais de mon poing sur les cimes des montagnes de façon à déclencher une avalanche comme personne n'en a encore jamais vu. Aux rescapés terrifiés, je leur recommanderais de se tenir à carreau parce que j'en ai jusque-là de leurs fumisteries. Une fois l'abcès crevé, je remontrerais dans mon ciel et dresserais des nuages autour de mon olympe pour qu'on me fiche la paix⁴⁹⁵.

Dans cette trouée de nuages, Ach subit comme une purification, il y chasse ses péchés et ses démons. C'est ainsi qu'il se vide, comme un homme primitif, des malheurs de l'histoire.

Ach a fini, essoufflé, vidé de ses démons, la figure congestionnée et les narines papillonnantes. A croire qu'il a piqué un sprint endiablé à travers les dunes qui s'encordent d'un bout à l'autre de la plage. Les commissures de sa bouche débordent d'écume et son œil sain rappelle celui cyclope qui se serait pris le doigt dans la gueule d'une hydre⁴⁹⁶.

Pour cette raison qu'on procède selon Eliade, lors des ouvertures sur une de nouvelles ères, « à des purifications et à l'expulsion des péchés, des démons ou simplement d'un bouc émissaire. Car il ne s'agit pas seulement de la cessation effective d'un certain intervalle temporel et du début d'un autre intervalle, mais aussi de l'abolition de l'année passée et du temps écoulé »⁴⁹⁷.

7. Ach comme incarnation du mana mythique

Ach, nous l'avons vu, élit domicile au terrain vague sous les heureux auspices du sacré. Ce dernier est comme un premier sens du réel, fournit au personnage les moyens adéquats pour se fixer dans le monde chaotique. Gusdorf parle d'une ontologie première, « une affirmation première de l'être, en fonction de laquelle se constitue et s'articule l'existence même de l'homme »⁴⁹⁸.

Sans cette pesanteur matérielle et spirituelle, l'homme est, tel un astronaute, suspendu dans le vide du chaos sans aucune perspective d'atterrissage sur la réalité du cosmos. En réussissant à s'établir dans le terrain vague, Ach doit se trouver titulaire d'une « métaphysique

⁴⁹⁵ *Ibid.* pp.131.132.

⁴⁹⁶ *Ibid.* pp.132.133.

⁴⁹⁷ *Le mythe de l'éternel retour. op. cit.*, p.93.

⁴⁹⁸ GUSDORF, Georges. *op. cit.*, p.15.

originale »⁴⁹⁹, d'« un mana »⁵⁰⁰, garant de l'harmonie de son cosmos et de l'unité de son comportement.

Par-delà les goulets d'étranglements définitoires qui immobilisent le sens du mana à « pouvoir », Gusdorf, se hasarde sur d'autres pistes plus larges. Ce mot d'origine mélanésienne lui paraît « *se situer à la lointaine origine de la saisie religieuse du monde* »⁵⁰¹. La notion préhistorique du mana n'avait rien d'une idée nette et différente, mais plutôt d'une sorte de « *matrice générale de la pensée primitive dans son ensemble. Expérience pré-réfléchie, affirmation implicite, et non pas concept à quelque degré que ce soit* »⁵⁰². En dehors du mana, toute représentation de la réalité est entachée de contradictions. Bien que certaines tensions, certaines polarité affectives soient consubstantielles à la conscience mythique, cette dernière se veut par nature conscience d'unité.

L'homme primitif ne peut avoir, par suite, qu'une seule visée, qualifiée d'unitaire. La notion de mana fait référence à cette position unitaire de l'homme à l'égard de l'univers. Le mana ne correspond pas à un contenu de la conscience, mais plutôt à une « *forme et structure de connaissance* »⁵⁰³. Il ne désigne pas un événement religieux, il se rapporte plutôt à une « *polarisation de l'existence dans son ensemble, en dehors de toute référence à des dieux, ou même à des esprits, si imprécis qu'ils soient* »⁵⁰⁴. C'est pour cette raison qu'il peut se déverser indistinctement sur le monde des sujets et celui des objets.

Pour résumer, le mana n'est pas une composante de la pensée primitive, il est la pensée elle-même. Il indique le pouvoir du sacré dans l'univers de l'homme primitif. Cette force vivifiante du monde implique subséquentement, selon Gusdorf, une participation mythique. Notion qui mérite, pour notre compte, une clarification.

C'est à Lévy-Brühl que revient le mérite de mettre à l'honneur la notion de participation. Laquelle a subi un gauchissement sémantique vers la fin de sa vie. Si le mot désignait initialement pour l'anthropologue une « loi » immanente à la représentation primitive, « *une structure logique* » qui ancre l'homme primitif dans son monde ; il finit par un glissement de sens (nous passons d'une conception intellectuelle à une conception existentielle) de faire référence au « fait (non la loi) que le primitif a très fréquemment le sentiment de participation entre lui et tels ou tels être ou objets ambiants, de la nature ou de

⁴⁹⁹ Ibid.p.45.

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Ibid.

⁵⁰³ Ibid. p.46.

⁵⁰⁴ Ibid.

la surnature, avec lesquels il est ou entre en contact, et que, non moins fréquemment, il imagine de semblable participations entre ces êtres et objets »⁵⁰⁵.

Ainsi, d'essence transcendante, cette participation vécue est réfractaire à tout essai de domptage intelligible. Elle se révèle à nous dans les représentations, mais précise Lévy-Brühl, « *elle ne vient pas après ces représentations, elle ne les présuppose pas : elle leur est antérieure, ou, pour le moins, simultanée. Ce qui est donné d'abord, c'est la participation »⁵⁰⁶.*

De ce qui précède, il paraît clairement que la participation est donnée séance tenante, elle est selon les termes de Gusdorf « *donnante* », « *donatrice* » à la fois de l'être et de l'univers. Ce constat concorde avec l'assertion de Lévy-Brühl : « *être, c'est participer »⁵⁰⁷.*

Après avoir développé la notion de participation, le mot mana se précise davantage pour nous, il se veut une conscience potentielle dont les prétentions s'assouissent dans l'affectivité, conscience d'un « *englobant* »⁵⁰⁸ en vertu duquel se fait l'ancrage de l'homme dans le « *réel intégral* »⁵⁰⁹. Il résulte que « *le primitif ne s'éprouve pas situé dans un horizon strictement géographique. Le lieu de son présent est toujours indivisément un lieu ontologique, consacré positivement ou négativement par l'intuition de ce sens en valeur du réel que traduisent les directives mana »⁵¹⁰.*

Notons bien avant de conclure ce volet théorique que la participation se décline dans un florilège de pratiques archaïques : le cannibalisme, le totémisme, offrandes et sacrifices, etc. Dans ce contexte particulier, le sacrifice occupe une place importante, il sanctionne le passage de l'« *avoir* »⁵¹¹ à l'« *être* »⁵¹².

Dans l'accession à l'être, l'homme primitif doit sacrifier une partie de son « *avoir* ». C'est dire, d'un point de vue métaphysique, le désir de l'homme primitif d'atteindre à une forme de transcendance.

A la lumière de ce qui précède, nous aurons raison de supposer qu'Ach est non seulement dépositaire d'un mana, mais en est l'incarnation. De même que le mana est le

⁵⁰⁵ *Ibid.*p.47.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.* p.48.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.* p.49.

⁵¹² *Ibid.*

germe de la pensée primitive, De même qu'Ach s'autoproclame l'instigateur de la pensée des Horr. Les deux mentalités se veulent une ontologie première et spontanée. Pour tout dire, mythique. C'est Ach même qui en atteste le rapprochement.

-Je suis le Musicien, explose Ach. C'est moi qui ai fait de vous des Horr- c'est-à-dire des hommes authentiques, qui vivent en marge de la société, des vaccins, des recensements, qui ne reçoivent pas de courrier et qui n'entendent parler ni d'impôts, ni de redevances, ni d'autres saloperies... Des hommes qui vivent comme les premiers hommes de l'histoire⁵¹³.

Cette une énergie sacrée le dote d'une puissance et d'une sagesse le rendant supérieur aux yeux des autres. Une sorte de Grande Personne mythique dans lequel se diluent, comme se dissiperait le temps et l'espace profanes dans le Temps et l'Espace sacrés (baptisés aussi le Grand Temps et le Grand Espace par Gusdorf) du mythe, les individus du groupe. A ce propos, Gusdorf note que « *l'homme fort est pour eux (les hommes primitif) le dépositaire d'une énergie sacrée, d'un mana, qui le rend supérieur aux autres, plus heureux, plus puissant et plus sage* »⁵¹⁴.

Junior, le Simplet, incarne magistralement cette dilution dans la Personne d'Ach dont le mana le remplit d'un sentiment d'admiration et de sécurité.

Junior est sur un nuage, les prunelles en fête et le sourire aussi vaste qu'une baie. Il contemple son protecteur comme un misérable qui tomberait nez à nez sur son saint patron un jour de grande prière⁵¹⁵.

Le mana, nous l'avons signalé, est une espèce de conscience en puissance dont les prétentions se déversent dans un flot d'affectivité, une conscience d'une participation à un englobant. Junior traduit ce bonheur de participer à Ach, son englobant, il est même prêt à s'y fondre complètement.

-Wahou ! J'adore, exulte-t-il en tortillant de bonheur ses mains grisâtres...Tu pète le feu, Ach, et si t'étais l'enfer, je me ferais damner sur- le- champ... c'est comme ça que je t'aime : quand tu rappliques sur tes grands chevaux, le monde entier te suit, pareil à des casseroles à l'arrière des bagnoles de jeunes mariés. Il contourne le bûcher et va s'agenouiller devant le Borgne, intenable de joie et de gratitude, heureux de récupérer son Ach en entier⁵¹⁶.

Nous retrouvons ici le vrai sens de la participation : Junior n'a pas de soi cette conscience « isolationniste »⁵¹⁷ et « granulaire »⁵¹⁸ qui le différencie d'Ach, sa conscience est de fait connaissance, dans l'indivision de soi et d'Ach, dans sa dépendance à la pensée des Horr et au terrain vague.

⁵¹³ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, p.194.

⁵¹⁴ GUSDORF, Georges. *op. cit.*, p.58.

⁵¹⁵ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, p.133.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ GUSDORF, Georges. *op. cit.*, p. 56.

⁵¹⁸ *Ibid.*

Dans cette indivision, les deux personnages ne s'excluent point, n'occupent pas chacun une place particulière, ils s'interpénètrent et forment un seul bloc. Nous renouons ici avec l'aspect compact du monde primitif qui, au dire de Van der Leeuw « *ne se compose pas d'une série d'êtres qui occuperaient chacun leur place à eux, qui, par conséquent, s'excluent les uns les autres (out-out) et que, pour indiquer il faudrait compter (et-et) : ce monde se compose d'êtres participant les uns aux autres, d'êtres s'interpénétrant (in)* »⁵¹⁹.

Cette osmose explique, pour nous, la similitude des dispositions et des états d'esprit d'Ach et de Junior face aux mêmes circonstances :

Ach gonfle les joues. Les reproches de son protégé ne font qu'accentuer sa douleur, en même temps il s'en veut d'étendre son chagrin jusqu'à lui. Il sait que les humeurs de Junior dépendent des siennes et lorsqu'il est mal, l'autre est doublement⁵²⁰.

Nous retrouvons aussi cette interpénétration dans l'effacement des noms ou leurs ressemblances.

-Tais-toi, Jr.

Junior est choqué.

C'est la première fois qu'Ach l'appelle Jr.

-Ji-èr ? C'est la meilleure, celle-là...Et depuis quand, tiens⁵²¹ ?...

En abrégant le nom de son protégé, Ach établit un lien de paternité l'unissant à Junior : dans les pays anglo-saxons, Jr distingue le fils du père quand ceux-ci portent le même prénom et le même patronyme.

Cela suppose pour nous que les deux personnages portent le même nom. Alors que Jr marque la distinction du personnage de son protecteur ; Junior nous ne laisse apercevoir qu'un personnage indistinct d'Ach. En voici une caractéristique du monde mythique qui, « *dans son indivision ne nous laisse apercevoir que des groupements humains, dont aucun membre n'a de nom qui lui soit propre* »⁵²².

C'est ainsi que le « tu » individuel cède la place au « nous » collectif. La nomination Horr traduit à merveille cet effacement des noms, somme toute des individualités et consacre, par suite, la dilution dans le groupe dont les membres sont désormais des « Kamos ».

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *L'olympé des infortunes. op. cit., p.127.*

⁵²¹ *Ibid. p.185.*

⁵²² GUSDORF, Georges. *op. cit., p.56.*

Cette notion revêt tout son intérêt dans l'appréhension de la figure de l'homme lié à son monde mythique. Dans la langue houaïlou de Nouvelle-Calédonie où le mot tire son origine, Kamo désigne le « qui vivant », autrement dit l'être humain. Dans la pensée de l'homme précatégoriel, anthropologie et cosmologie se confondent mutuellement.

Cet état de fait est justifié par l'absence d'un monde avec lequel tranchera son individualité. Toutes les réalités se valent au regard de la loi de participation, laquelle confère le même statut à chacune d'entre elles. Rien d'étonnant que l'homme primitif n'y perçoive pas son corps, lequel se trouvant confondu dans la masse mythique.

Cette absence physique du corps nous éclaire davantage le processus mystérieux des participations qui vont identifier l'existence individuelle à d'autres réalités extérieures : l'homme pourra être découvert sous les traits d'un animal, d'un végétal ou d'une autre réalité vivante.

C'est pourquoi le Kamo, dont le rayon d'action était limité à la seule réalité humaine, élargit son champ de couverture à toutes les réalités vivantes. Il correspond selon M. Leenhardt « à un prédicat indiquant la vie. Mais ce prédicat n'implique ni contour, ni nature. Animal, végétal, sujet mythique peuvent être tenus pour Kamo au même titre que l'homme, si les circonstances les revêtent de quelque humanité »⁵²³. En réalité, le Kamo, comme personnage vivant, ne se reconnaît point à son contour d'homme, il est plutôt identifiable à son atmosphère d'humanité. Dans ce contexte, l'humain est irréductible à toute représentation objective de l'homme. Il n'est pas saisi physiquement, il est « senti »⁵²⁴.

C'est ainsi que les réalités adhérentes à Ach se découvrent une vie. Mer, falaise, courant d'air...deviennent des Kamo tout autant que lui. Cette identification vécue lui procure le sentiment profond de participer à un cycle de réalités mythiques sur lesquelles se découpe son existence. Comme s'il vivait son statut de musicien au travers de la musicalité de son monde.

-Lorsque la mer est agitée, pour les gens de la ville, il fait mauvais temps, pour un Horr, la mer est en fête. Et pendant que les gens de la ville s'enferment chez eux, nous surplombons la falaise et nous assistons aux noces des flots en nous taisant. Parce que, alors que les gens de la ville n'arrivent pas à fermer l'œil à cause du courant d'air, un Horr décèle de la musique dans chaque fracas. C'est ça, notre privilège, Junior, c'est ça notre secret. Nous savons puiser notre bonheur en chaque chose que Dieu fait car nous savons Dieu artiste. Les gens de la ville, eux, ils n'ont pas idée de ce que c'est. Il fait chaud dans leur maison, ils ont pas mal de commodités, mais partout où ils édifient leur empire, leur cœur n'y est pas. Il estime que le bonheur est de ruer dans les brancards.

⁵²³ *Ibid.*p.92.

⁵²⁴ *Ibid.*

Mais, c'est pas vrai. Le bonheur, Junior, est de savoir se taire quand les flots s'amuse. Quand bien même nous ne possédons pas grand-chose, nous mettons du cœur dans notre pauvreté. Toute la différence est là. Ce qui est mauvais temps pour les autres est fête pour nous. C'est une question de mentalité⁵²⁵.

Le Kamo confère à Ach et Junior une existence ouverte, une vision unitaire du monde due à l'absence d'immanence à un corps et partant d'une conscience de soi. Leur vie se présente comme coexistence et ne peut de ce fait connaître le repli sur soi. Leur monde n'a pas été altéré par la technique, il est une sorte de mosaïque où chaque abacule occupe sa propre place. Pas besoin de ruer dans les brancards pour arracher sa place ou imposer son respect, d'où l'absence du désir de maîtriser le monde qui demeure, à leurs consciences, plat, lisse et sans saillie.

C'est pour cette raison qu'ils ne connaissent pas l'instabilité des gens de la ville, lesquels évoluent dans un monde décalé en raison de l'absence d'une implantation ontologique. Le moderne, observe Gusdorf, « *privé de son ancrage transcendant, inventera la religion, la philosophie, la politique, pour récupérer la sécurité perdue. Il multipliera les efforts pour assurer, d'une manière ou d'une autre, cette concordance de la réalité et de la valeur, que l'humanité primitive a trouvée sans peine dans le mythe* »⁵²⁶.

Junior qui subodore chez Ach une volteface, lui rappelle comme pour le raisonner la différence qui existe entre le terrain vague (monde mythique) et la ville (monde moderne) :

-Je sais que tu penses à mon bien.

-Alors, ouvre tes oreilles. Y a un tas de trucs que tu ignores. J'ai vécu parmi les gens de la ville, puis je suis venu vivre parmi les Horr, les détraqués et les périmés. Je suis mieux placé pour savoir lequel des deux mondes est meilleur.

-Celui des Horr est le meilleur.

-Faux !

Junior déglutit, incrédule.

-T'avais de la haine pour les gens de la ville. Tu disais que ce sont des monstres sans cœur et sans conscience.

-J'étais pas sincère.

-Tu disais qu'un Horr est aussi sain et libre qu'une herbe folle, que notre vie est droite, lisse comme une anguille tandis que les gens de la ville connaissent tellement des hauts et des bas que le temps de les croire arrivés, ils sont déjà partis. Tu disais que nous, on n'a pas besoin de flics, ni de syndics, ni de scrutin pour survivre, qu'il nous suffit de nous réveiller le matin pour nous retrouver en plein dans la vie⁵²⁷...

⁵²⁵ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, p.23.

⁵²⁶ GUSDORF, Georges. *op. cit.*, p.93.

⁵²⁷ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, p.195.

8. La fête comme maintien du groupe

Le temps et l'espace mythiques, nous l'avons vu, sont **consubstantielles** au sens du réel qui se révèle en eux, ils valident conjointement la prévalence d'une ontologie aussi première que spontanée. Bien qu'ils aient chacun une visée de totalité, leur régime appelle à la complémentarité.

Il n'y a pas pour le primitif un espace indépendant du temps, mais un espace-temps où le sacré prévaut sur tout. Or, le temps et l'espace mythique ne sont pas les seuls à rythmer la vie du primitif, le temps et l'espace profanes s'y mêlent aussi. Ils entament un travail de sape qui finit par user la part du sacré ambiant et partant, l'être humain, le groupe et le cosmos. D'où la nécessité de restaurer ce que le temps-espace destructeurs avaient causé. Il s'agit en quelque sorte de souffler sur le feu du sacré, de réinscrire derechef le Grand Temps et le Grand Espace dans la vie quotidienne des primitifs.

C'est cette nouvelle imprégnation qui réactualiser et ragaillardit le monde entier. Une manière symbolique d'abolition du temps profane écoulé pour renouer avec le lieu-instant mythique où le monde, qui venait d'être créé, était pur et fort. Cette suppression se fait au moyen des fêtes dont le rôle est important à plus d'un titre.

En effet, la fête ménage en quelque sorte une échappée dans le mur de discontinuité qui commence à se dresser entre le Temps sacré et le monde humain. C'est à travers cette trouée de communication que le monde se découvre à nouveau une validité. Ce contact avec les forces supérieures est vital pour les hommes, il leur fournit, par le biais d'une causalité mutuelle, ce dont ils ont besoin pour rester en vie : le sentiment de totalité. C'est cet aspect totalitaire qui permet de différencier la fête sacrée des rites normaux ponctuant une vie ordinaire et profane. Aussi, comme « liturgie globale »⁵²⁸, La fête implique dans son jeu toute la société, dont le tissu se trouve de ce fait renforcé.

Dans ce contexte festif, le groupe se présente comme communion, la vie entière se voit comme embellie. La fête peut se définir « *comme la reprise du mythe, dans son actualité plénière, le grand jeu du mythe, joué par la société toute entière*⁵²⁹ ». Elle est du coup l'une des manifestations de l'ontologie réitérative, spécifique à l'existence primitive.

⁵²⁸ GUSDORF, Georges. *op. cit.*, p. 82.

⁵²⁹ *Ibid.*

Creusons désormais cette signification de l'abolition du temps profane par les festivités rituelles. Pour Mircea Eliade, cette pratique équivaut à une « fin du monde »⁵³⁰. Elle symbolise un retour au moment où le cosmos s'arrache au chaos, « *la situation limite où l'ordre est né du désordre, où le chaos et le cosmos se trouvent encore contigus* »⁵³¹.

La fête restitue en quelque sorte par certaines pratiques le même climat de déclin du cosmos : extinction des feux, ressuscitation des âmes des morts, confusion sociale du genre des saturnales antiques, luxures, orgies... sont autant d'excès et de dérèglements qui marquent cette éclipse. Au dire de Freud, une fête est « *un excès permis, voire ordonné, une violation solennelle d'une prohibition. Ce n'est pas parce qu'ils se trouvent, en vertu d'une prescription, joyeusement disposés, que les hommes commettent de excès : l'excès fait partie de la nature même de la fête* »⁵³².

En portant l'estampille de la transgression, l'homme recharge à nouveau les batteries du sacré et atteint du coup les cimes de la transcendance. Cette promotion ne peut être acquise que par la mise en pratique d'un « paroxysme communautaire », dont le but est d'amorcer un nouvel équilibre. Le recours au sacré, précise Gusdorf, « *vise, à travers le déséquilibre momentané, le rétablissement d'un équilibre bienfaisant des êtres et des choses. Car la fête est récréation dans tout les sens du terme, non seulement détente, mais aussi et surtout cosmogonie* »⁵³³.

Ach et Junior, nous l'avons vu, baignent dans une indivision mythique garante de sérénité intérieure et d'équilibre de leur monde.

-Le Pacha et Pipo étaient peut-être comme cul et chemise, mais ils étaient deux, Junior. Toi et moi, nous sommes une et indivisible personne. C'est pas la même chose. Est-ce que t'as déjà vu un corps se séparer de son âme et continuer de vivre ? Eh bien c'est pareil pour nous. On est faits pour être ensemble jusqu'à la fin des temps. Jamais. Junior, quoi qu'il advienne, tu ne te réveilleras un matin sans me trouver entrain de veiller sur toi comme sur la prune de mes yeux. Tu compense ce que le sort m'a confisqué. Tu es ma deuxième et dernière chance, et j'ai pas l'intention d'échouer cette fois⁵³⁴.

Or, cette ontologie a comme une carte blanche, elle risque de faire peser sur le quotidien profane des deux personnages une sorte de mauvaise conscience, la nostalgie de l'unité perdue. Ce sentiment de manque lié à une éventuelle disparition d'Ach commence à s'emparer de Junior.

⁵³⁰ *Le mythe de l'éternel retour. op. cit., p.72.*

⁵³¹ GUSDORF, Georges. *op. cit., p.93.*

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Le mythe de l'éternel retour. op. cit., p.80.*

- T'as l'air triste, p'tit gars.

Junior se met sur son séant et tape dans ses mains pour se défaire du sable. Il respire un grand coup et, sans oser affronter son protecteur, il se lâche :

-Et si, un matin en me réveillant, t'étais plus là, Ach ?

-Où vas-tu chercher ces trucs de malade ?

Tu comptes tellement pour moi, plus que toutes les étoiles dans le ciel, plus que tout au monde. Même dans mon sommeil, t'es dans mes rêves.

Junior est déconcerté. Il se tortille les doigts⁵³⁵.

Pour combler cette craquelure profane qui risque de faire voler en éclat toute l'indivision mythique, Ach, le musicien, recourt à l'identique de l'homme primitif, à la fête. Celle-ci peut aller, comme nous venons de le voir, d'une simple liturgie quotidienne à une vraie liturgie qui n'est que le grossissement de la première. Le choix d'un tel ou tel autre type de fête dépend du degré de dépérissement du sacré dans le monde.

Ach, le musicien, proportionne inversement la fête à l'attachement de Junior. Plus l'attachement de Junior pour Ach est grand, moins la fête est bruyante et extatique. Pour accentuer ce crescendo, nous mettons en parallèle le rituel dionysiaque dont nous avons dégagé les caractéristiques et un rituel ordinaire rythmant la vie quotidienne de Junior et d'Ach. Bien que les deux rituels se coupent en bien des points : répétition périodique, laquelle est, selon Ach, aussi vitale que la nourriture ;

-Tu me l'as chantée cents fois

-On mange bien tous les jours, non ?

-C'est pas un problème⁵³⁶

Réunion d'Ach et Junior autour d'un bûcher, moment de déroulement (la nuit) ; il diffère par le type de musique employée. Si l'atmosphère dionysiaque est ponctuée d'une musique extatique, le rituel profane offre une musique lénifiante. Contrairement à l'air « Les clodos » qui mettent aussitôt Junior en trace, la chanson « La Légende de Junior » interprétée par Ach, le plonge dans un doux sommeil.

Ach se déporte sur le coté pour voir son ami que le bûcher cache. Junior est allongé sur le dos, un genou fiché dans le ciel et la bouche grande ouverte. Même s'il a l'air de guetter quelque chose parmi les constellations, Ach sait que son protégé s'est assoupi⁵³⁷.

Aussi l'interaction entre Ach et sa chanson interprétée « La Légende de Junior » prend cette fois-ci une tournure plus calme. Si dans la première interprétation « Les clodos », le musicien met à fond les cordes de son banjo, dans la seconde, il les touche légèrement. A l'exagération rythmique se substitue une mesure.

⁵³⁵ *Ibid.* p.79.

⁵³⁶ *Ibid.* p.81.

⁵³⁷ *Ibid.*

-Et si je te chantais La Légende de Junior ?...lui propose le Musicien en taquinant une corde.

-D'accord mais, s'il te plaît, abrège.

Ach se décrispé de soulagement et se met aussitôt à chantonner en grattant si bien les cordes de son banjo que le silence semble se figer dans le temps⁵³⁸ :

Ach, comme incarnation du mana, ajuste la fête en fonction du degré de participation de Junior à sa cause. A la moindre menace d'une scission, le personnage grossit l'atmosphère festive afin de redonner à son monde sa pleine vigueur mythique. Comme un sismologue, Ach ressent l'ennui de Junior comme une secousse qui risque d'ébranler l'indivision de son monde.

-T'as raison. Ça a l'air de s'arranger.

-Pourquoi tu m'as retenu ici ?

-J'avais peur que les choses tournent mal.

On sait jamais, avec le Pacha, et je voulais pas qu'il t'arrive un accident.

-Où tu vois des accidents, Ach ? Les gars sont entrain de s'amuser et, moi, je m'emmerde à mort.

-Je te dis que j'ai eu tort... Demain, s'il y a pas de grabuge, je t'autoriserai à rejoindre cette bande de détraqués.

-Je te crois pas. Demain, tu vas encore prendre tes sacrées précautions, et tu trouveras bien un prétexte pour m'empêcher de profiter de la fête. Je te connais... Tu dis une chose et son contraire tout le temps, et je commence à ne plus avoir confiance en toi. Tu te rends compte ? Je serais en train de déconner à l'heure qu'il est, si tu m'avais laissé aller à la fête. Tu peux me dire ce que t'as gagné en me retenant ici ? Ta laisse, t'aurais pas dû l'offrir à Bliss, Ach. Ta laisse, elle était faite pour moi. Même les chiens, ils restent pas en place. Et moi, le matin, le soir, j'suis cloué là, à ne rien foutre. Est-ce que je suis ton prisonnier, Ach ? Si je suis ton prisonnier, mets-moi des chaînes. Comme ça, au moins, je serai fixé⁵³⁹.

Pour faire face à cette menace, Ach recourt à la fête dionysiaque.

9. La fête primitive comme une expérience dionysiaque

Pour pouvoir conjoindre ces deux réalités, nous recourons encore une fois aux travaux de Rudolf Otto sur le « numineux », notre but n'est point de redéfinir ce terme complexe, il est surtout d'établir un rapprochement entre le sacré tel qu'il était vécu et régénéré par l'homme préhistorique et l'expérience dionysiaque que vit les personnages du roman.

Ainsi, le sacré, dans la perspective de la philosophie religieuse du XIX^e siècle était réduit à « *un ensemble d'expériences subjectives de la personne qui, à l'occasion d'états émotionnels particulièrement intenses, d'exaltation ou de frayeur, prend conscience d'être reliée à des réalités suprasensibles, et d'être dépendante d'un Englobant qui la dépasse* »⁵⁴⁰.

Cette vision du sacré comme un raz-de-marée d'affection inondant le conscient est ajustée par Rudolf Otto, qui y voit des sentiments ambivalents de fascination et d'aversion qui, colorés des représentations intellectuelles, se déclinent dans bien de réalités surnaturelle

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid. p.104.*

⁵⁴⁰ WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Le sacré: «Que sais-je?» n° 1912*. Que sais-je, 2019.p.9.

et suprapersonnelles. Sous l'influence de F. Schleiermacher, de Luther et de Goethe, R. Otto rapporte le sacré à une structure émotionnelle originelle, le « numinosum », lequel soumet la conscience à l'influence d'une force indépendante de son libre arbitre, le « Tout Autre »⁵⁴¹.

L'homme qui fait l'expérience du numineux en subit involontairement les sentiments contradictoires des deux pôles : le *Mysterium tremendum*, « sensation d'effroi panique devant une grandeur incommensurable ou une puissance souveraine ; le *Mysterium fascinans*, « qui s'exprime par des forces d'attraction vers quelque chose de merveilleux et solennelle »⁵⁴².

Cette ambivalence éclaire pour nous les deux modes opposés d'approche du sacré : le sacré de transgression, sacré d'excès (approche dionysiaque) ; le sacré de mystère, sacré de respect (approche apollinienne). La première approche est une sorte de déferlante fulgurante qui met, l'espace d'une fête, le monde, ses lois, ses interdits, ses normes, ses institutions, sens dessus dessous, comme pour éveiller l'homme à un autre visage de son monde habituel. Loin de requérir des intermédiaires, cette expérience se fait d'une manière immédiate et directe.

À l'occasion de ce rite sacré où les hommes entre dans un état d'excitation extrême, le divin prend possession d'eux et repousse les limites de leur conscience. C'est comme si l'homme avait mis à nu la gaine protectrice du sacré pour s'électrocuter délibérément dessus. La décharge est si violente qu'elle suspend et le temps et l'espace.

La seconde approche se veut par contre une conversion intime loin des renversements débridés des situations ordinaires. Elle est marquée par une approche grave et calme, plus mesurée et graduée de la force tutélaire. Comme si cette fois-ci le sacré attirait progressivement l'homme à son orbite auréolé de mystère.

Dissiper ce halo secret équivaut pour l'homme à déchiffrer le secret du monde et s'y initier petit à petit. Le sacré balance, de ce fait, entre une tendance subversive plaçant d'emblée l'homme en contact direct et instantané avec la puissance supra-humaine et une tendance plus réservée le distanciant de la force invisible.

Dans *l'Olympe des infortunes*, les fêtes paroxystiques et itératives ne sont pas le seul indice d'une éventuelle référence à Dionysos et partant, à la mythologie grecque. D'autres indices, le titre, laisse entrevoir par transparence ce filigrane hellène. Composé d'un syntagme nominal (l'Olympe) et d'un complément de nom prépositionnel (des infortunes), ce titre, détaché du contexte romanesque prête d'emblée à confusion. Si nous nous attardons sur la

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² *Ibid.*

structuration du syntagme nominal (l'Olympe), nous nous apercevons qu'il est composé d'un article défini élide (l') et d'un nom propre (Olympe).

Ainsi, en l'absence du contexte romanesque, nous sommes incapable de pencher pour l'une des deux valeurs (cataphorique, homophorique) que peut prendre l'article défini. Cette confusion ne se limite pas à l'article, elle le dépasse pour régner dans le nom propre auquel il est rattaché. Imbibé d'équivoque, ce syntagme va osciller entre deux pôles : particulier vs générique.

La première possibilité, cataphorique suggère un « conséquent »⁵⁴³, segment sémantique auquel renvoie le syntagme nominal. L'appropriation de la totalité de la fiction romanesque nous mettra à la rencontre d'un tel renvoi. L'Olympe paratextuel revêt dans le roman une valeur particularisante, il revoit au « *terrain vague* »⁵⁴⁴. Ce rapprochement est établi par Ach, le personnage romanesque : « *Ici, c'est notre Olympe* »⁵⁴⁵.

La deuxième possibilité, homophorique, suppose par contre un référent général et signifie de ce fait une fonction sociale. Par mnésie, le syntagme nominal (l'Olympe) nous revoie au Mont Olympe mythique, la plus haute montagne où les dieux se rencontrent pour discuter et s'amuser loin des regards des mortels. Empreint d'une douceur idyllique, cet endroit invisible aux humains par les nuages, est perçu par les Grecs comme un lieu secret de villégiature des dieux qui y organisait des banquets où le nectar est arrosé à volonté et où on buvait l'ambrosie qui les rendait immortels.

Cette perfection idéale et joyeuse que suggère le syntagme nominal (l'Olympe) est vite écorchée par le complément du nom prépositionnel (des infortunes). Contrairement à ceux qui voient dans la structure du titre un oxymore associant deux mots de sens opposé (joie, malheur), nous y voyons plutôt une détermination, une limitation de l'Olympe à l'un des deux pôles (chaos/cosmos) qui forment, une fois réunis, le vrai monde. Bien que cette synthèse paraisse à première vue malencontreuse du fait du goût qu'avaient les grecs pour l'harmonie et l'ordre, elle n'en est pas moins pour eux pleine de bon sens.

L'intégration du chaos dans l'univers calme et ordonné, éternel et joyeux qu'a fondé Zeus répond à la nécessité d'inclure tout ce qui est contraire à cet ordre, tout ce qui lui est différent. Ce côté chaotique ne doit point se confondre avec celui des Titans et des Typhons, dieux maîtrisés et enfermés dans le Tartare avant même que le cosmos ne soit complètement

⁵⁴³ Nom donné au second terme d'une proposition ou d'un enthymème.

⁵⁴⁴ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, p.19.

⁵⁴⁵ *Ibid.* p.20.

instauré, il se décline, selon Luc Ferry dans *«le hasard, la confusion, la contingence, les déchirements, et autres imperfections du monde humain»*⁵⁴⁶. Il faudrait en quelque sorte, poursuit l'auteur de *la sagesse des mythes*, que « *tout cela soit exprimé pour être, dans un troisième temps (le premier étant celui de la création du cosmos), récupéré et réintégré dans l'harmonie générale* »⁵⁴⁷ : d'où, conclut le philosophe, « *la place de Dionysos au cœur même de l'Olympe* »⁵⁴⁸.

Nous effleurons ainsi la quintessence des mythes dionysiaques qui consiste selon Hegel à prendre en considération l'étrangeté, l'autre, la mort, le désordre, pour tout dire la « *différence* »⁵⁴⁹.

De même qu'Hegel, Nietzsche vante dans ce qu'il appelle le « *grand style* »⁵⁵⁰ les charmes d'une synthèse (Apollon/Dionysos), selon lui, ces deux pôles sont interdépendants et nécessaires à toute vie heureuse. Mettre, par contre, hors course l'« *ennemi* »⁵⁵¹, le « *chaos* »⁵⁵², est présage d'une vie monotone et malheureuse. C'est dans *la sagesse des mythes* de Luc Ferry que nous avons puisé une telle philosophie : « *l'apollinien et le dionysiaque sont inséparables l'un de l'autre, tous deux nécessaires à la vie : de même qu'il n'y a pas de cosmos sans chaos, il n'y a non plus d'éternité sans le temps, d'identité sans différence...* »⁵⁵³.

Dionysos est une sorte de souvenir qui nous plonge, sitôt retrouvé, dans les profondeurs ténébreuses du chaos d'où le cosmos s'est arraché au forceps. Cette création, résultat de la victoire de Zeus sur les Titans et les Typhons, est si précaire qu'il nous arrive, par moments, d'en perdre de vue l'origine et la fragilité. C'est pourquoi, justifie Luc Ferry, « *la fête effraie, comme la folie inquiète, parce que nous sentons bien qu'elle est toute proche de nous, à vrai dire en nous* »⁵⁵⁴.

Telle est en substance la raison de l'invention de Dionysos et de son intégration dans l'Olympe : « *A coup sur, c'est vrai, il faut inventer Dionysos et lui donner la place de choix, parce que la vraie vie, la vie bonne, pour nous comme pour les dieux, c'est cosmos et chaos réunis, mortels et immortels ensemble. Avec cosmos tout seul, la vie s'arrête, figée, mais avec*

⁵⁴⁶ FERRY, Luc. *La sagesse des mythes-Apprendre à vivre 2*. Plon, 2014,p.122.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Ibid.* p.152.

⁵⁵¹ *Ibid.*

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Ibid.* p.193.

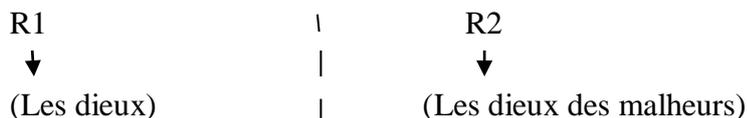
le chaos seul, ce n'est pas mieux : elle explose »⁵⁵⁵. Dans les deux cas de figure, l'Olympe, le vrai monde acquiert une valeur dépréciative.

A l'issue de cette analyse, nous pouvons dire que le titre use des deux valeurs (particularisante et généralisante) pour fonder son sens. Ainsi, la valeur particularisante relie le titre au roman, elle le restreint au « terrain vague », au monde dionysiaque.

Au-delà de ce rapprochement issu d'une confrontation du titre avec son développement textuel (le roman), l'élément paratextuel semble cacher cette référence dionysiaque. Nous assistons à un brouillage du titre par la mise en évidence de sa fonction poétique latente.

Nous procédons sans délai à l'identification des métonymies, variantes de tropes, révélatrices pour nous de cette orientation particularisante du titre.

L'Olympe ne signifie pas le lieu où les dieux coulent des jours heureux, mais les dieux eux-mêmes qui séjournent dans cet endroit. Nous aurons une métonymie du contenant pour le contenu ou encore du lieu pour ses habitants, dans les deux cas le Sé tropique (lieu) est occulté par le Sé à comprendre (les dieux). Or, sur l'olymppe vivent douze dieux et le syntagme nominal (l'Olympe) ne nous oriente vers aucun d'entre eux. C'est qu'avec le complément de nom prépositionnel (des infortunes) que va s'éclairer cette énigme. De même que l'Olympe, « Infortunes » offre un exemple-type d'une métonymie de l'attribut (malheurs) pour les possesseurs (les dieux). Nous simplifions ces résultats par le schéma suivant :



Nous remarquons que les deux rapports s'interdépendent et s'éclairent mutuellement : sans le résultat du R1, les possesseurs (les dieux) ne sont point repérables, en l'absence de R2, le seul dieu auquel colle l'attribut (malheurs) n'est pas identifiable.

Débouchons sur la question cruciale de cette analyse : quel est ce dieu des malheurs que cache poétiquement le titre ? A l'évidence, c'est Dionysos, dieux dont la vie, telle qu'elle est relayée par la mythologie, est synonyme de « malheur ». Ce constat est corroboré par Luc Ferry dans son ouvrage cité ci-dessus : « *Le problème, c'est que rien dans son existence, telle que nous la rapportent les mythe, ne vient corroborer cette image d'Épinal. À l'évidence, leur vérité est tout autre. À aucun moment, la vie du dieu du vin et de la fête ne ressemble si peu que ce soit à quelque chose d'heureux. Sa naissance est douloureuse et son enfance*

⁵⁵⁵ Ibid.

tumultueuse. *Quand il est chassé par Lycurgue, dans ses voyages en Inde ou en Asie, quand il revient pour se venger d'Agavé et de Panthée, il vit souvent dans la peur ou dans la haine que dans l'amour et la joie* »⁵⁵⁶.

Si la valeur particularisante du titre le rattache au roman, sa valeur généralisante l'unit au monde. L'Olympe des Infortunes n'est plus de ce fait réduit au monde dionysiaque mais au monde en générale où l'équilibre entre chaos et cosmos est ébranlé. Que le monde penche du côté du chaos ou du cosmos, il sera inexorablement condamné au malheur et, par suite, revêt une connotation négative.

Ces deux aspects (généralisateur et dépréciatif) nous ont été suggéré par la structure même du syntagme nominal (article défini + nom propre), selon Serge BOKOBZA : « *Si dans la phrase régulière l'absence d'article exige souvent une explication, dans la phrase incomplète du titre, c'est la présence de l'article qui devra être justifié. Dans u titre, l'article défini doit être interprété comme un article de généralisation qui n'indiquera pas un référent spécifique, mais au contraire, désignera un référent général. La présence de cet article marque l'envie de typiser (article+nom commun) ou de rendre péjoratif (article+nom propre)* »⁵⁵⁷. Ainsi, la métonymie sur le signifiant (l'Olympe) acquiert-elle une valeur généralisante. Le complément de nom prépositionnel vient dans ce contexte pour renforcer l'aspect négatif annoncé dans le syntagme nominal.

10. La fonction sociale du rituel Dionysiaque

Selon Éric Robertson Dodds, le rôle social du rituel dionysiaque était au tout début purement cathartique au sens stricto sensu du mot, il tend à libérer les individus des lies pulsionnelles et irrationnelles qui bourrent tant leur esprit qu'ils entrent dans une hystérie collective.

L'excitation est telle qu'une purgation rituelle s'impose. C'est Dionysos qui assure cette issue favorable. « *Si j'ai bien compris, constate l'auteur de les Grecs et l'irrationnel, la fonction sociale du rituel dionysiaque était, à ses débuts, essentiellement cathartique au sens psychologique : il purgeait l'individu des pulsions irrationnelles contagieuses qui, quand elles sont contenues, elles donnent lieu, comme elles l'ont fait dans d'autres cultures, à des*

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ BOKOBZA, Serge. *Contribution à la titrologie romanesque : variations sur le titre "Le rouge et le noir"*. Librairie Droz, 1986.p.46.

*irruptions de danses et autres manifestations d'hystérie collective ; il les soulageait en leur offrant une issue dionysiaque »*⁵⁵⁸.

De même qu'Apollon, Dionysos sert dans la Grèce archaïque, de régulateur des anxiétés grandissantes d'une société « de culpabilité »⁵⁵⁹. Au lieu qu'Apollon fait régner la sérénité : « *Comprend ta condition d'homme, fait ce qu'ordonne le Père, et demain sera assuré.* »⁵⁶⁰ Dionysos présage la liberté : « *Oublie la différence et tu trouveras l'identité ; entre dans le thiasos et tu seras heureux aujourd'hui* »⁵⁶¹.

Sous les dehors d'un dieu malheureux, fermente une joie intense abordable à tout le monde même aux marginaux de la société, tels que les esclaves, les exclus des autres cultes, les étrangers, les handicaps, les femmes, les mendiants... Les joies dionysiaques se déclinent en bien des variantes selon qu'elles vont des simples plaisirs du champêtre, exécutant une danse folklorique (la gigue) en frappant les talons et les pointes sur des outres huilées ; aux *ômophagos charis*, les bacchanales extatiques.

Dans toutes ces manifestations possibles, le dieu demeure le même, Libérateur « *le Libérateur* », celui qui permet aux individus de renverser, l'espace d'un temps limité, leur statut ordinaire. Le port d'un tel masque libérateur répond au besoin des individus qui, à peine sortent-ils du cocon familial, de se décharger du fardeau des responsabilités qui pèsent désormais sur eux. Dionysos pouvait les soulager en leur donnant la berlue d'un autre monde différent de celui qu'ils connaissent : contraignant et ordonné.

C'était là, croit E.R. Dodds, « *Le principal secret de son succès (Dionysos) à l'époque archaïque ; non seulement parce que la vie à cette époque était une chose dont il était bon de s'échapper, mais plus précisément parce que l'individu, tel que nous le connaissons, commençait à émerger de la vieille solidarité familiale, et que le fardeau peu familier de la responsabilité individuelle lui paraissait pénible à supporter. Dionysos pouvait l'en soulager, car Dionysos était le Maître des illusions magiques, celui qui pouvait faire germer la vigne sur une planche de navire et, de façon général, qui permettait à ses spectateurs de voir le monde autrement qu'il est* »⁵⁶².

Dionysos conduit les gens à se comporter comme des extravagants, des fous. Cela peut être interprété comme une possession ou un laisser-aller. La visée de son culte était, pour

⁵⁵⁸ DODDS, E. R. *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. Michael Gibson. Paris : Flammarion, 1977.p.83.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

Dodds, l'*ekstasis* : une échappatoire éphémère ou encore une détérioration de la personnalité. Sa fonction psychologique était de tamponner les plaies causées par le rejet de la responsabilité.

Ce tampon est si important qu'il devient, sous certaines conditions, une nécessité impérieuse. Bien que le rituel dionysiaque soit un moyen habile pour se préserver temporairement des contraintes sociales, il n'en demeure pas moins un garant de la cohésion sociale. Comme l'a remarqué Louis Gernet : « *La bacchanale est l'expression exagérée du sentiment de l'appartenance sociale* ⁵⁶³ ». Elle permet aux franges les plus démunies de participer à un nouveau cycle passager d'ivresse et de liberté excessive. Or, ce cycle, nocturne et discret en général, se situe toujours en dehors des limites de la ville, dans les lieux habités par la sauvagerie tels que les montagnes et les buissons.

Cet ordre, écrit Martin Rodan, « *reste toujours externe, il est situé extramuros dans les espaces où règne la sauvagerie ; il suffit de rappeler dans ce contexte que les bacchantes avaient lieu dans les endroits incultes tels que les montagnes et les forêts, elles se déroulaient aux heures nocturnes insolites, et étaient célébrées par ce que Martin Nielson appelle (niederer Volkstum), les couches sociales défavorisées. Ces festivités se déroulaient le plus souvent d'une manière masquée et dissimulée* »⁵⁶⁴. Ce constat nous conforte encore une fois dans l'idée que l'Olympe des Infortunes fait référence au culte dionysiaque et, partant, au monde grec.

Ainsi, Ach, Junior, Haroun, le Pacha, Négus, pour ne citer qu'eux, se retirent, en clochards qu'ils sont devenus, dans le terrain vague, lieu inculte, « *hérissé de carcasses de voitures, de monceaux de gravats et de ferraille tordue* »⁵⁶⁵, et extramuros. Aux « *maisons vertigineuses* »⁵⁶⁶ de la ville vont se substituer des taudis de fortune perméables à la pluie et aux vagues de chaleur intenses.

C'est ainsi qu'Ach et Junior élisent domicile dans « *un fourgon panier à salade* »⁵⁶⁷, « *un panier à salade rouillé et désossé* »⁵⁶⁸ ; le Pacha dans ses « *quartiers –une vaste guitoune à base de sacs de jute et de bâche que l'on appelle pompeusement le Palais* »⁵⁶⁹ ; Bliss dans

⁵⁶³ ZINGUER, Ilana. Dionysos : origines et résurgences. Paris : librairie philosophique J.Vrin, 2001.p.43.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *L'olympé des infortunes. op. cit.*, p.19.

⁵⁶⁶ *Ibid.* p.221.

⁵⁶⁷ *Ibid.* p.35.

⁵⁶⁸ *Ibid.* p.36.

⁵⁶⁹ *Ibid.* p.27.

« un vieux container rejeté par les tempêtes »⁵⁷⁰ ; Négus dans un « terrier »⁵⁷¹ ; Mama dans une « réserve »⁵⁷² sise derrière le dépotoir ; Mimosa dans « une brouette »⁵⁷³ ; Négus dans un « cercueil qui lui sert de guérite le jour et de plumard la nuit »⁵⁷⁴.

Les supermarchés luxueux laissent place à une décharge publique où les personnages se ravitaillent à l'occasion. Ils passent le clair de leur temps à « patauger dans les détritux » et « écumer les poubelles ennemies à la périphérie de la ville »⁵⁷⁵.

C'est dans cet endroit farouche que ces personnages vont faire partie d'un nouvel ordre de plaisir et de liberté. Ils s'y autoproclament les « Horr »⁵⁷⁶, les hommes libres affranchis des boulets de la ville. Par l'abolition des différences et la rupture des hiérarchies sociales contraignantes, les personnages forment un bloc indivisible. « On est chez nous »⁵⁷⁷, réplique Junior à Ach, le héraut de cette nouvelle cause dont le but est de transgresser les interdits et de mettre tout le monde sur le même pied d'égalité :

-On est ici... Ici, sur la terre des Horr. Ici, où tout est permis, où rien n'est interdit... Et ici, tu n'es pas roi, tu n'es pas soldat, tu n'es pas valet ; ici, tu es Toi⁵⁷⁸.

Dans la patrie des Horr, il n'y a pas de contrôles au faciès, pas d'étiquettes lourdes à porter. « Tu n'es pas un SDF »⁵⁷⁹, Rétorque Ach à l'encontre de Junior. « -...Personne ne demande après tes papiers parce que tu n'en as pas. T'en as que foutre, de leurs papiers, Junior. T'as de comptes à ne rendre à personne. T'es un homme libre, Junior. T'es un Horr »⁵⁸⁰.

Les Horr vivent dans cet espace une expérience émotionnelle intense, « le numinosum », ce conditionnement prend, comme nous l'avons vu, une expression dionysiaque. Toutefois, toute exaltation de soi, toute expérience intérieure de ce qui nous dépasse ne sauraient être confondues avec le sacré. « *Il serait erroné, remarque J.J.Wenenburger, par exemple, de croire que tout état de rupture ou d'intensification de la vie émotionnelle se confond avec le sacré* »⁵⁸¹.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p.58.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *Ibid.*, p.26.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p.16.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p.21.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid.*

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p.20.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ WUNENBURGER, Jean-Jacques. *op. cit.*, p.9.

Dans certains états de « dilation psychique »⁵⁸², l'expérience émotionnelle change de cap, au lieu d'atteindre au « Tout Autre »⁵⁸³, débouche mesquinement sur une « hyperexcitabilité aveugle »⁵⁸⁴. Nous rencontrons ce genre de dépouillement du soi sous l'effet de certaines drogues ou encore dans les ravages de l'alcoolisme.

Chez Ach, cette configuration émotionnelle ne s'est point figée à un état affectif instantané, mais se mue en sacré par l'addition d'une, « catégorie cognitive »⁵⁸⁵, laquelle infère un « champ d'images »⁵⁸⁶ et de « concepts »⁵⁸⁷ transformant le vécu déséquilibré en mode ordonné.

L'expérience dionysiaque est transcrite chez Ach par la philosophie des Horr. Selon l'auteur de *Le sacré* : « *L'expérience ambivalente de la puissance mystérieuse est transcrite dans un langage philosophique et théologique, le vocabulaire du sacré* »⁵⁸⁸.

Cet état de fait nous éclaire davantage le sentiment de mépris qu'éprouve Ach à l'égard du Pacha et sa clique. « *Ce ramassis de prédateurs sans principes ni code de conduite, ces faux-culs qui se targuent d'être d'authentiques marginaux ayant définitivement divorcé d'avec la civilisation et qui ne se gênent pas pour écumer les poubelles ennemies à la périphérie de la ville...* »⁵⁸⁹. Le philosophe passe le clair de son temps à mettre en grade son protégé (Junior) contre la fréquentation de cette clique dont l'exaltation découle de l'alcoolisme plutôt que du « Tout Autre ». A l'issue rituelle dionysiaque encadrée se substitue une issue catastrophique.

Je t'ai pas laissé te rendre sur la jetée parce que je craignais que le Pacha déconne au bout de deux ou trois rasades carabinées. Tu t'imagines dans une mêlée ? T'en sortirais comment avec des coups qui partent dans tous les sens, et des bouteilles qui volent tous azimuts, et des couteaux qui sifflent pour un oui ou pour un non⁵⁹⁰ ?

Soufflés par cette force numineuse, Ach et junior se sentent des dieux dotés d'une liberté illimitée :

-Tu disais, l'autre jour, qu'ici j'étais Dieu le Père⁵⁹¹.

J'ai pas menti. Ici, t'es aussi Dieu le Père. Tu fais ce que bon te semble. T'a raison, t'as tort, c'est pas important. Tu fais avec, tu fais sans, c'est pas important, non plus. Tu *existe*, et ça n'a pas de prix.⁵⁹²

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Ibid.p.10*

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ *L'olympé des infortunes. op. cit., p.36.*

⁵⁹⁰ *Ibid.p.104.*

⁵⁹¹ *Ibid. p.47.*

Loin d'être une idée conçue à l'issue d'une expérience théologique de Dieu, le divin est surtout une réflexion en vertu d'un « émoi sensitivo-intellectuel » qui n'en garde qu'un « reflet indirecte », une sorte de « trace » ou d'« écho ». Elle est une sensation d'une plénitude indéterminée. Le sacré, précise *J.J.Wenenburger*, « renvoie donc à un au-delà de nous même, mais qui à son tour ne peut pas être enfermé dans une forme dernière. Le sacré n'est que le lieu d'une indication et de suggestion d'une réalité autre, le divin⁵⁹³ ».

Nous sentons encore une fois les relents de la volonté de puissance et ses effets dévastateurs. Ces ravages psychologiques, nous l'avons vu, découlent de la dépossession du moi par les archétypes.

11. Du numineux de Rudolf Otto à l'archétype de Carl Gustave Jung

Remarquant des recoupements entre ses expériences et le numineux surtout en ce qui concerne leurs aspects affectifs et bipolaires, Jung s'approprie ce terme pour qualifier l'effet de fascination exercé sur la conscience par les productions archétypiques. Pour nous, un tel rapprochement se déporte d'une simple mention, il s'érige en démêleur dénouant les touffes enchevêtrées des différentes notions convoquées dans le cadre de ce chapitre.

⁵⁹² *Ibid.*

⁵⁹³ WUNENBURGER, Jean-Jacques. *op. cit.*, p.10.

LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION

1 Préambule historique

La figure de Dionysos, à laquelle s'identifient nos protagonistes de prédilection (Flen, Walid, Ach), sert, nous l'avons vu, à cristalliser une philosophie de vie marquée par une violence primitive dynamitant la structure ordonnée de la société. C'est ainsi que traditions, institutions, représentations sociales et valeurs se voient réduites à néant.

Cet état de fait n'a rien d'étonnant à fortiori quand nous cernons la représentation du dieu olympien dans la cité rationnelle de Panthée, telle qu'elle est décrite dans *Les Bacchantes* Euripide. Dionysos y est vu comme l'incarnation d'une violence débridée, décongestionnante des émotions et des passions irrationnelles encombrantes.

Il est légitime donc que, dans son prolongement historique, les principales formes d'anarchie et de violation de certaines ères postérieures (nazisme, islamisme...) soient vues comme une résurgence de Dionysos. Ces avatars, loin d'être une hypertrophie insipide, apparaissent plutôt comme un syncrétisme enrichissant.

De même que les Grecs, lesquels ont enchâssé dans le dieu d'autres divinités, tantôt par empilement, tantôt par des mises en parallèle avec d'autres figures mythiques : Dionysos et Aphrodite, Dionysos et Zeus, Dionysos et Pan, etc.) ; le romancier donne lieu à une version issue d'une hybridation (Dionysos, Wotan).

Au-delà de sa filiation mitigée, les Grecs s'accordent sur la sauvagerie et l'étrangeté de Dionysos, comme l'atteste Euripide, la menace du dieu plane continuellement sur la cité et la civilisation grecque. D'où la célébration de son culte aux confins de la ville, dans les montagnes et les lieux marginaux et incultes.

Bien qu'il soit une nécessité pour beaucoup de Grecs en ce sens qu'il assure une autorégulation du surplus énergétique par la suspension temporaire des interdits quotidiens de la ville ; l'intronisation de Dionysos intra-muros ne peut se faire qu'en jumelage avec d'autres divinités grecques.

Cette condition rédhibitoire assainit en quelque sorte le dieu : quoiqu'il soit le fondateur mythique de Thèbes, les dionysies subissent en traversant le filtre athénien une esthétisation, le dieu fait irruption dans la cité non sous forme d'une fête déchainée, mais sur une scène de théâtre aux vertus purifiantes.

Nietzsche l'a bien signalé dans *l'origine de la tragédie*, le dionysiaque, origine de la tragédie, ne s'est acculturé qu'en se frottant à la sublimation apollinienne. C'est ce contact

obligatoire qui promeut le « dyonysisme historique »⁵⁹⁴ au grade d'une « catégorie historique »⁵⁹⁵, c'est-à-dire un mode de vie. Signalons dans la foulée que Dionysos doit sa survivance « primitive »⁵⁹⁶, « culturelle »⁵⁹⁷, « religieuse »⁵⁹⁸, dans l'Antiquité, à l'« orphisme »⁵⁹⁹, une religion occulte réservée aux communautés fermées, par contraste avec la société ouverte, gouvernée par des lois rationnelles et officiant un culte civique.

Peu importe les mutations violentes qu'a pu subir Dionysos à travers les âges, son culte demeure, dans l'antiquité grecque, institutionnalisé et ne pourrait se muer en aucun cas en un style de vie permanent. Certes, le dyonysisme charrie un cortège de mythèmes rappelant la mort et la résurrection, mais loin de générer des luttes intestines ébranlant l'ordre social, il accompagne les confréries d'initiés dans leur quête du salut et de l'immortalité.

A l'opposé de cette orientation périodique et encadrée, nos personnages de choix font du dionysisme un mode de vie quotidien. Une telle identification unilatérale n'était pas, nous l'avons vu, sans conséquence grave pour leur psyché. Laquelle ne s'en remet plus aux directives du commandement du « moi », mais aux effets ravageurs des archétypes de l'inconscient. Ce basculement fâcheux témoigne d'un déséquilibre psychique déclenché dans les moments de crise ou de démythification où l'ambivalence de l'archétype se voit défaite.

C'est ainsi que le chassé croisé des deux pôles du dionysisme (mystique vs millénariste), fluide autrefois, se voit, sous certaines conditions de choc ou de désymbolisation, embouteillé dans l'un des deux pôles. Au lieu que Flen et Ach consacrent le triomphe du pôle mystique, une sorte d'« *extase autodivinisatrice* », Walid sanctionne la victoire du pôle millénariste marqué par « *une folie meurtrière rédemptrice* ».

Dans les deux cas de figures, nous l'avons vu, nous assistons à un retour à un état premier marqué par une contiguïté du cosmos et du chaos. « *À l'opposé des puissances psychiques qui s'expriment et œuvrent sur un plan diurne et schizomorphe (version héroïque de la construction du Moi), Dionysos représente une figure de l'imaginaire psychologique dit*

⁵⁹⁴ ZINGUER, Ilana. *op. cit.*, p.17.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ Mouvement sectaire apparu dans le monde grec au VI^e siècle av. J.-C. et dont la création, attribuée au poète et musicien Orphée, semble reposer sur des écrits dont l'auteur est sans doute un prêtre du nom d'Onomacrite d'Athènes. Les adeptes de l'orphisme, qui mènent une vie à l'écart de la société grecque, adoptent des croyances et pratiquent des rites qui s'affirment en contradiction avec le système de pensée religieux traditionnel.

« mystique » (au sens de Gilbert Durand), c'est-à-dire privilégiant la régression fusionnelle, le matriciel »⁶⁰⁰.

Sur le plan psychologique, remarque Jung et ses disciples, le dionysisme ne saurait représenter un mode de vie permanent ou une expression pathologique quelconque. L'hystérie du dieu est, selon eux, « une composante de la psyché qui ne doit trouver que périodiquement une actualisation »⁶⁰¹.

Pour se parer contre les contrecoups de l'expérience dionysiaque et par suite, les forces obscures de l'inconscient, Jung recommande un processus du nom d'« individuation⁶⁰² » qui culmine à l'archétype du « Soi ».

Ce nouveau centre de la psyché est né, nous l'avons signalé dans un chapitre précédent, d'un compromis conclu entre le « Moi », conscient de ses limites ; et l'inconscient, fidèle à sa nature sournoise.

Pour accéder à cette embrasure céleste, il est impératif d'inclure en nous ce qui étrange et marginal (l'ombre), l'échelle qui mène à ce point de plénitude est longue, lisse et abrupt, c'est dire la difficulté de la mission pour celui qui se lance dans ce voyage initiatique aux vertus psychologiques salutaires.

Si par chance, le « Soi » se révèle à l'initié, c'est la preuve qu'il aura réussi à atteindre le trésor enfoui, la fleur d'or, le lapis, ou toute autre représentation de l'archétype de la totalité.

2 Flen sur le chemin du « Soi »

Contrairement à Walid et Ach, Flen, le protagoniste du *Le Privilège du Phénix*, semble parvenir à ce point d'intégralité. Le chemin qui y mène est décrit par le narrateur comme sinueux, escarpé et glissant, et semble se brouiller de temps à autre.

Pour arriver à Bir es-Sakett, il faut d'abord franchir la montagne des Singes. Les pierres cèdent sous vos pieds, roulent en avalanche ; et l'alpiniste amateur se retrouve inévitablement les quatre fers en l'air. Il n'y a pas de racines pour s'accrocher, pas même de crevasses ou de rochers. Les pentes se redressent, raides comme des façades cimentées presque inaccessible. En automne, les pluies tombent violemment et des torrents mugissants ravinent les versants. La boue devient insurmontable, et les gens préfèrent effectuer de larges détours pour aller de l'autre côté de la montagne. Les sentiers sont si rares, si mal prononcés qu'en l'espace d'un hiver ils disparaissent complètement sous la neige. Quant le soleil réapparaît, les sentiers ne sont plus là, les fougères et d'autres herbes folles les jonchent ; et le plus malin des guides n'arrive plus à les retrouver.⁶⁰³

⁶⁰⁰ ZINGUER, Ilana. *op. cit.*, p.13.

⁶⁰¹ *Ibid.* P.17.

⁶⁰² Processus de formation de l'individu.

⁶⁰³ *Le privilège du Phénix. op. cit.*, p.131.

Une impressionnante tribu de singes règne sur ce territoire. Hostile, elle nargue les quelques aventuriers qui passent par-là, les couvre de huées, leur fait des grimaces démesurées et, si les intrus essayent de rouspéter, elle les bombarde avec n'importe quoi.⁶⁰⁴

Une fois la montagne des singes escaladée, on s'enfonce dans une multitude de corridors et de rivières, on s'égaré dans une dense forêt, on débouche avec un peu de chance dans une sinistre clairière où trône un marabout pavoisé de bêtes immolées ; si on y passe la nuit, le sommeil est harcelé de mauvais rêves jusqu'au matin. Une brume fantomatique erre à travers les arbres maigrichons, auréolant les sombres rochers de nimbes blanchâtres. Des oiseaux invisibles lancent des cris lugubres pendant que d'inquiétants bruits de pas semblent vous poursuivre dans les bois⁶⁰⁵.

Une fois ce cap franchi, Flen est lucide, l'ombre qui obscurcissait jusque-là son jugement est domptée, l'aventurier est sur le point de retrouver le collier de sa mère, comme symbole du « Soi ». Ce dernier, précise Jung, « *peut aussi se manifester dans les rêves sous la forme d'un animal ou d'un œuf ; on le trouve exprimé par une figure hermaphrodite (symbole évident de totalité) ou encore par le trésor difficile à atteindre. Dans ce cas, c'est souvent un bijou (en particulier un diamant ou une perle) une fleur, un œuf, une balle d'or, ou une coupe* »⁶⁰⁶.

Flen hoch la tête. Il avait compris.

-Je vais descendre chercher mon collier, dit-il en montrant la maison du Caïd de Bir es-Sakett.

-Il se trouve dans le coffre...

-...en chêne dans la chambre d'en haut, je sais ; j'ai appris à me rappeler ce que tu m'a dis.

Attends-moi ici, je reviendrai.

-Je t'attends...

Flen empoigna son fusil et dévala un sentier qui menait jusqu'à la maison du Caïd⁶⁰⁷.

Dans sa lancée, Flen prononce pour la première fois son nom, Adel Abdel Es-Salem. Ce moment, nous l'avons vu, marque la réduction de la multiplicité engendrée par le dionysisme et consacre l'émergence d'une forme apollinienne englobante. C'est le moment de la béatitude de la totalité où aucune contradiction n'est éprouvée.

Bien que *l'Olympe des Infortunes* et *A quoi rêvent les loups* consacrent le succès de la désintégration dionysiaque, la restauration apollinienne y est suggérée, nous le pensons, comme en écho à celle confortée dans le Privilège du Phénix, à travers une expression extradiégétique- l'épigraphe- dont l'orientation est problématisée tant il y a brouille et contraste entre elle et le texte.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *Ibid. P.132.*

⁶⁰⁶ FORDHAM, Frieda. *op. cit.*, p.70.

⁶⁰⁷ *Le privilège du Phénix. op. cit.*, p.191.

3 Analyse du quatrain d'Omar El Khayyâm

Compte tenu de la théorisation de l'épigraphe présentée dans un chapitre précédent, nous entamons l'analyse de cette épigraphe commune aux deux romans. Quoique la place de cette inscription soit changeante d'un roman à l'autre, elle semble accomplir dans les deux œuvres une fonction similaire.

Ainsi, il est question d'un quatrain allographe signé par d'Omar El Khayyâm, lequel, en situation d'antégraphie, se transcrit dans *l'Olympe des Infortunes* en italique sur une page blanche séparée de la narration et postérieur à la dédicace consacrée au regretté Pierre-André Boutang ; dans *A quoi rêvent les loups*, sous la même forme, il se pose en « épigraphe » dans la mesure où il se place au début de la quatrième partie du roman auquel il préside.

Avant de verser dans le fond de ce poème, tenons-nous-en à sa structure quaternaire dont nous pensons qu'elle se perd dans une origine religieuse très ancienne : le « mandala ».

4 Le Mandala

4.1. Définition

Cette figure dont le professeur Jung se sert pour représenter le « Soi », signifie en vieil indien (le sanscrit) « cercle » ou « anneau » ; c'est au Tibet, chez les confréries bouddhistes *Mahâyâna* que nous retrouvons une figuration-type de ce symbole : un carré dessiné dans un cercle, avec aux quatre cotés, un prolongement en forme de T. À travers le « mandala », l'adepte bouddhique se représente le monde avec, au centre la montagne des dieux *Sumeru*. Pour lui, elle constitue « l'axe de l'œuf mondial »⁶⁰⁸, et :

Son corps quadrangulaire couvert de bijoux, aux surfaces de cristal, d'or, de rubis et d'émeraude, scintille aux couleurs des quatre régions de l'univers. Un hindou croyant verrait à son sommet le monde palatin du roi des dieux Indra et de ses Bienheureux : Amaravati, la cité des immortels. À sa place, l'adepte du Mandala bouddhique développe un temple monastique, comme étant le seul emplacement digne de Bouddha : une bâtisse carrée, faite de bijoux, avec quatre entrées sur ses côtés (ce sont les appendices T), entourée de murailles magiques de diamant. Son toit s'élève en une voûte pointue, semblable à celle des tombeaux à coupoles qui, sur terre, servent de réceptacles aux reliques et témoignent du parfait *Nirvâna* des illuminés. À l'intérieur de son symbole, on trouve, au centre, un cercle avec une fleur de lotus épanouie dont les huit pétales s'étendent dans toutes les directions de la rose des vents : les quatre points cardinaux de l'horizon et les quatre directions intermédiaires. C'est sur cette fleur que le fidèle se voit lui-même, debout, sous les traits de Mahâsukha (un des avatars du grand dieu Shiva), tenant enlacée la figure féminine. Comme sublime félicité des cercles il se voit muni de quatre têtes et de huit bras, et par la contemplation, il devient conscient de sa nature. Ses quatre têtes désignent les quatre éléments-la terre, l'eau, le feu et l'air- dans leur état immatériel, supra sensoriel. En même

⁶⁰⁸ JUNG, Carl Gustav, DEL MEDICO, Henri E., et KERÉNYI, Karl. *Introduction à l'essence de la mythologie : l'enfant divin ; la jeune fille divine*. Paris : Éditions Payot et Rivages, 1953.p.30.

temps, elles sont les quatre sentiments infinis ; s'efforcer de les pénétrer par un exercice constant signifie préparer sa maturation pour le *Nirvâna*⁶⁰⁹.

Nous rencontrons quelquefois des Mandala à visée mystique dessinés dans le sable ou sur le sol des temples où se déroulent les initiations dont la résultante est une « réédification » de l'homme et un changement interne de son organisme. Aussi peuvent-ils être édifiés grandeur nature, tel le Boro-Budur, le fameux sanctuaire et lieu de pèlerinage des bouddhistes de Java.

Par le biais du bouddhisme, c'est tout le secret de construction de l'univers qui est percé à jour. Des cercles et carrés tracés à partir d'un point commun font leur apparition dans l'Italie ancienne comme dans l'Orient bouddhique ; ils servent de plan d'édification à toute nouvelle construction, y compris celle de l'être humain.

Quoiqu'ils soient coupés des mystères de l'Orient, Jung relève avec une constance étonnante l'évocation de cette figure chez des hommes modernes sur le point d'atteindre à leur Tout, c'est-à-dire le point de synthèse de leurs contradictions intérieures.

Ce processus de « réédification » et de métamorphose interne est appelé par Jung « Individuation ». Selon lui, l'expérience du Mandala est « *une réalité psychique autonome, caractérisée par une phénoménologie qui se répète toujours et se trouve partout identique* »⁶¹⁰.

Les mandalas n'apparaissent pas seulement en Orient, nous en découvrons les traces dans l'iconologie chrétienne, laquelle représente le Christ au centre à une distance égale des évangélistes et leurs symboles placés aux quatre points cardinaux ; les réflexions mystiques et la philosophie gnostique, du Moyen Age jusqu'au XVIIIe siècle.

Au-delà de ses avatars à travers les âges, le mandala est convoqué pour symboliser l'expérience de la déité et ce dans l'intention de la rendre plus limpide philosophiquement ou encore de l'idolâtrer.

Pour Jung, l'expérience de l'image de Dieu ou de l'archétype du « Soi » est aussi vitale qu'intense pour l'homme, lequel, sans un point d'appui, pourrait être complètement englouti. D'où la nécessité de l'assistance du dogme religieux qui fournit à l'aventurier ce support fort salutaire, comme nous l'avons déjà vu, à plus d'un titre. De plus, l'expression de l'archétype prend des tournures contradictoires selon le degré de réceptivité de la conscience : elle peut

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.p.32.*

être complètement élaborée et épurée, comme dans les religions les plus développées, ou assez élémentaire et archaïque, comme dans les rites primitifs.

Une telle expression, à la fois saine et nocive, peut conduire à la destruction de la conscience et loin de déboucher sur un développement religieux, se traduit par une inflation. Cet aspect sombre n'a pas dissuadé Jung de son projet cher, loin s'en faut. Le psychanalyste révèle plutôt les clefs de compréhension de cette voie intérieure : la raison et le sentiment. C'est cette combinaison magique qui va intégrer finement l'archétype de l'image divine ou ses émanations et ses répercussions dans la conscience.

C'était au moins la tentative de l'éducation chrétienne, remarque Jung, avant qu'elle ne débouche sur un cul-de-sac du à une objectivation accrue de l'image du Christ. Cette entreprise occidentale « axée sur l'objet, a tendance à situer l'exemple du Christ dans son aspect objectal et à le priver ainsi de son lien secret avec l'homme intérieur »⁶¹¹.

Projeter le bien sur une image distante de Dieu et le mal sur une image aussi lointaine du diable n'arrange rien pour la psyché, au contraire, cela engendre la surévaluation de la conscience et partant, la divinisation d'abstractions telle que l'État. En outre, rite et credo ont atteint un niveau de raffinement et de purification si poussé qu'ils ne réfractent plus la situation psychique de l'homme ordinaire.

Pour goûter aux charmes de l'archétype du « Soi », l'homme doit trouver dans les formes offertes par sa religion une concordance avec l'image du dieu. Autrement, il sera policé qu'en apparence, mais barbare et habité par un dieu archaïque au fond de lui-même. A l'appui de ces dires, Jung apporte l'un des faits marquant du XX^e siècle : la démolition des murailles protectrices de l'Église par le protestant.

À découvert désormais du fait de la perte des images sacrées condensant bien des éléments inconscients et du rituel qui servait de tout temps d'écu contre les forces insoupçonnées de l'inconscient, il part inexorablement à la dérive. Ainsi, L'énergie canalisée depuis des temps immémoriaux par ces protections, se déversent dans un expansionnisme ravageur faisant de l'Europe « la mère des dragons »⁶¹² qui consume la plus grande partie du monde.

⁶¹¹ *Psychologie et Religion. op. cit.*, p.80.

⁶¹² FORDHAM, Frieda. *op. cit.*, p.76.

Refusant toute entremise de l'Église entre lui et Dieu, le protestant est livrée à Dieu seul, sans confession ni absolution, ni le moindre office divin, il est contraint de ruminer ses péchés sans aucune assurance d'une grâce divine, impossible à atteindre sans un rituel convenable.

Sous ce climat d'insécurité, la conscience du protestant advient à une vigilance sans relâche, une sorte de mauvaise conscience générant un sentiment d'inconfort. Par contraste avec le protestant, le catholique n'éprouve pas l'idée du péché avec la même attention, muni d'un rituel opportun fait de la confession et du pardon, il peut en éteindre l'ardeur. Aussi, La conscience et plus précisément la mauvaise conscience peut devenir bénéfique à la condition qu'elle soit employée comme « *une auto-critique supérieure* »⁶¹³.

Se livrer à une véritable activité d'introspection et de discrimination demeure, pour l'homme, le seul gage de déchiffrer les codes de sa psychologie et par suite, atteindre à son Tout. C'est un moment très intense marqué par sentiment d'harmonie et de paix.

La structure quaternaire du poème d'Omar El-Khayyâm nous a mis jusque-là au-devant d'un symbolisme très ancien : le mandala et ses dérivés. Ce constat s'affirme de plus en plus avec les fonctions assignables à l'épigraphe et surtout l'épigraphié.

5 Fonctions de l'épigraphe

Ainsi, la première fonction qui attire d'emblée notre attention est celle de l'effet-épigraphe : la mention du quatrain d'Omar El-Khayyâm est à elle seule une référence à son œuvre majeure, « les Roubayyat » et partant, à un contexte persan marqué par une philosophie de vie dont nous révélerons la quintessence au fur et à mesure de cette analyse.

Pour lever le voile sur cette philosophie, nous recourons aux apports de la fonction « Qui l'a dit » ou selon la terminologie de Fabrice Parisot, la fonction « identitaire ». Imputée à Omar El-Khayyâm, le signataire du poème, elle s'avère plus importante que la teneur même du quatrain dont elle fournit les clefs de lecture.

Considéré comme l'un des chantres du renouveau de la poésie musulmane, le Sheikh Ghiathouddin Abdoul Fatah Omar ibn Ibrahim al-Khayyâm est né à Nichapour, en Perse, en 1015, de parents afghans affiliés à la confrérie soufie de la ville de Balkh dont la famille tire son origine aux dires d'Al- Shahrazuri, Papazai et d'autres philosophes de renom.

⁶¹³ *Ibid.p.32.*

Avec le temps, le pseudonyme al-Ghaqi, « le dissipateur de biens »⁶¹⁴ se substitue à son nom d'origine, « Khayyâm » ou « fabricant de tantes » dont l'origine est soufie si l'on se réfère au système *abjad* qui offre « al-Ghaqi ».

Son maître penseur soufi est le Sheikh Mawaffikouddin de la confrérie Qadiri. En illustre savant qu'il est, El-Khayyâm attire des disciples de toutes franges sociales ; où qu'il aille, que ce soit à la cour ou chez des gens ordinaires, le Sheikh est estimé à sa juste valeur.

Sa notoriété lui a valu la considération du souverain seldjoukide Malik Shah qui appréciant ses travaux qu'il l'adhère à la réforme du calendrier de 1074 dans l'observatoire qu'il a bâti. À l'érudition impressionnante, il échange des correspondances avec le savant Nizami, poète persan reconnu pour sa force prosodique, et aussi avec le grand théologien El-Ghazali.

Son chef-d'œuvre, *les Roubayyat*, était si traduit en langues européennes qu'il a perdu son authenticité première ; la spiritualité qui illuminait autrefois la personne du Sheikh s'est vue éteinte dans les différentes versions offertes.

Omar Ali-Shah, l'auteur de *Les Quatrains d'Omar Khayyâm*, nous fait part de la surprenante confiance d'Edward Fitzgerald, l'auteur de l'une des traductions les plus saluées en Europe datant de 1857. Le traducteur offre une version si frelatée qu'il reconnaît dans une lettre adressée à son enseignant de persan, Cowell : « *Ma traduction vous intéressera parce qu'elle est très peu littérale. Beaucoup de quatrains ont été mélangés les uns avec les autres, et si je ne doute pas que quelque de la simplicité d'Omar, l'une de ses principales qualités, se soit perdue* »⁶¹⁵.

Le professeur déclare dans une autre lettre : « *Le persan est certainement une très belle langue pour ce qui est des mots, mais sa grammaire est lamentablement imparfaite* »⁶¹⁶. Ce jugement est selon Ali-Shah mal fondé en ce sens que Cowell n'a étudié la langue persane complexe que quatre années en se servant d'un petit dictionnaire persan-anglais de Johnson.

Aussi, loin de se montrer fidèle à la version originale, le professeur sélectionne les sens qui siéent le mieux à son « intuition »⁶¹⁷. Soucieux de débarrasser l'auteur des *Roubayyat* des impuretés qui ont entaché son image au fil des siècles, Ali-Shah offre une « édition modèle », libérée de toute insertion ou altération du sens.

⁶¹⁴ *Ibid.*p.32.

⁶¹⁵ ALI-SHAH, Omar. *Les quatrains d'Omar Khayyam*. Paris : Albin Michel ,2005.p.10.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*p.11.

Élevé dans une famille et une société embaumant la poésie spirituelle, il réussit à déterrer dans une bibliothèque familiale un vieux manuscrit calligraphié des Roubayyat remontant à 1153 dont il se sert comme référence pour sa traduction française. L'auteur, un soufi, armé d'une maîtrise de la langue persane, sa langue maternelle ; et d'un zèle ardent pour le Sheikh Khayyâm, il entreprend son projet le plus cher, celui de faire goûter aux lecteurs les charmes de la spiritualité d'un poète philosophe hors pair.

Les Roubayyat étaient écrits pour un public peu initié à la doctrine soufie, cela va de soi qu'ils paraissent bourrés de termes cabalistiques dont le déchiffrement impose un bagage technique de cette voie spirituelle.

C'est à la lumière de cette voie mystique « Le soufisme » que le quatrain d'Omar El-Khayyâm doit être compris. Dans la perspective d'Ali Shah, le soufisme se refuserait à tout moulage religieux, rituel ou sectaire, il se veut plutôt une philosophie de vie dont l'intention est de proposer à l'homme un moyen utilitaire l'aidant à atteindre à une conscience sublimée, nécessaire pour la compréhension de son lien avec « l'Être suprême ». Bien que cette philosophie se perde dans la nuit des temps, son ésotérisme n'a pris la moindre ride. Un tel halo mystérieux a guidé bien des aventuriers dans leur quête de la « grande sagesse » ou de « la paix définitive », suggérée dans les deux premiers vers du quatrain :

Si tu veux t'acheminer

Vers la paix définitive

Cet état ultime ne peut s'acquérir, nous l'avons dit, qu'au moyen d'une conscience plus profonde dont les clefs sont révélées dans le troisième et le quatrième vers du poème.

Souris au destin qui te frappe

Et ne frappe personne

La résignation face aux coups du sort que préconise le troisième vers est ancrée dans la tradition soufie, laquelle voit en l'homme un conditionné devant le déterminisme et le caractère inéluctable des événements ponctuant sa vie d'humain. La tradition soufie, écrit Omar Ali Shah, « considère que l'homme, au stade actuel, est un conditionné : conditionné depuis la naissance à accepter, sans y prendre garde la plupart du temps et sans

discernement, un grand nombre d'attitude, de points de vue et de théories qui vont influencer ses pensées et ses actions durant sa vie entière »⁶¹⁸.

Cette soumission, loin d'être complètement négative, s'avère dans une certaine mesure indispensable. Foi, dévotion, discipline, confiance, obéissance et ordre sont, selon Ali-Shah, autant de valeurs élevées qui devraient être actualisées dans les comportements des individus en quête d'une forme sublime, laquelle va servir de paravent contre les perversions et les souillures du monde environnant. « *Nous, soufis, écrit l'auteur de *Les Quatrains d'Omar Khayyâm, pensons que la pureté de l'essence de l'homme, en harmonie avec le plan du Grand Dessinateur, peut l'élever au-dessus des choses terrestres et le protéger de la corruption et la contamination de monde extérieur* »⁶¹⁹. Or, un tel dépassement spirituel ne signifie aucunement mener une vie d'ascèse ou s'exiler dans son ermitage, loin s'en faut.*

Cela suppose être un membre exemplaire faisant partie intégrante de la société ; se conformer à un certain nombre de préceptes pour se découvrir une sérénité ; dispenser généreusement des enseignements aux plus méritants ; tendre l'oreille aux musicalités de la nature ; savourer les dires des grands maîtres soufis dans l'ultime but de goûter aux charmes de la paix intérieure par la vénération de Dieu, le Créateur. Celui qui s'engage sur le chemin du soufisme, se fixe un objectif suprême : un « *état permanent de conscience* »⁶²⁰.

Cette acquisition requiert à la fois une observance minutieuse des règles soufies et une mise en œuvre des exercices de contemplation. C'est ainsi que s'éclaire pour nous la fonction commentative du poème, laquelle consiste, nous l'avons dit, en une annotation du titre.

À travers cette épigraphe critique, l'écrivain semble à la fois battre en brèche la désintégration dionysiaque suggérée dans les deux titres et offrir une voie de salut-le soufisme- pour ceux qui ont été malmenés par les aléas du sort. Une sorte d'incarnation du quaternaire mandalique, création architectural psychique accomplie dans la sérénité apollinienne. Ce réquisitoire dressé par l'écrivain semble se tisser sur fond de plaidoyer pour la religiosité des Roubayyat, tant déniée sous prétexte que la « *doctrine secrète soufie* »⁶²¹ n'existait pas du temps d'El-Khayyâm.

Cette position soutenue principalement par E.H.Winfield, traducteur spécialisé des Roubayyat, est vite réfutée par Ali-Shah qui atteste de l'antériorité de la discipline et le

⁶¹⁸ *Ibid.p.12.*

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ *Ibid.p.13.*

⁶²¹ *Ibid.*

symbolisme soufis sur l'époque d'Omar El-Khayyâm. À l'appui de ses dires, le maître soufi apporte comme preuve la mention du mot « Bouraq » dans le quatrain 27, jument gris argent qui, sur ordre de l'archange Gabriel, transporte le prophète Mohammed (QSSL) dans son voyage nocturne de la Mecque à Jérusalem.

Mais ceux d'entre nous qui se montraient les plus parfaits

Chevauchaient la Bouraq bondissant de leurs pensées

Étudie ton essence : comme le Firmament,

Ta tête va tourner et tourner, jusqu'au vertige⁶²².

Les détracteurs de la religiosité des quatrains reviennent à charge avec un autre argument arboré dans le quatrain 88 :

Toi qui décrètes toute cause de vie ou de mort,

Qui gardes cette robe en loque que nous appelons Ciel,

Dis, suis-je pécheur ? N'es-Tu pas mon Maître ?

Qui pêche quand toi seul m'a créé⁶²³ ?

À cette argumentation, en apparence pertinente, Ali-Shah oppose un contre-argument soulignant l'incompétence de ceux-ci en matière de la langue persane et du soufisme. Pour le maître soufi, le Sheikh Khayyâm est en quête d'une vision plus intelligible de la divinité, perceptible à travers une infinité d'images comme le révèle magistralement le quatrain 57 :

Tu vis caché, impénétrable comme toujours,

Parfois une personne, mais parfois un lieu,

Ne montrant à personne cet onéreux spectacle :

Toi, l'unique auditeur et l'unique acteur.⁶²⁴

Ces traductions bourrées de contresens laissent filtrer une hostilité farouche à l'égard d'Omar EL-Khayyâm. Bien plus, elles occultent les luminescences de l'enseignement soufi que recèlent les Roubayyat à travers ses poèmes ciselés. Ces derniers, tel un breuvage divin, procurent maintes fois aux lecteurs initiés la sensation grisante d'un mysticisme apaisant.

⁶²² Ibid.p.13.

⁶²³ Ibid.p.14.

⁶²⁴ Ibid.

Dissiper le halo soufi qui se dégage des Roubayyat revient à assombrir la qualité de leurs concepts spirituels.

De bonne fois ou de mauvaise foi, d'aucuns, peu familiers avec la terminologie soufie, cloue le Sheikh au pilori. Au lieu d'être transis d'admiration soufie, ceux-ci taxent le Sheikh d'hermétisme, d'agnostique et d'hédonisme. Ces accusations infondées ne se sont pas limitées seulement à Omar El-Khayyâm, à travers lui, tous les soufis sont qualifiés, par des traducteurs occidentaux autoproclamés spécialistes et d'une grande renommée, d'« irrégieux »⁶²⁵ et de « blasphématoires »⁶²⁶.

Au-delà de la fausseté de ces affirmations, certains termes techniques soufis, que l'on rencontre dans les textes philosophiques et poétiques arabes et persans, ont été intentionnellement sortis de leur usage premier. Ali-Shah en veut pour exemple l'expression « cœurs vivants » qui, dans le vocabulaire soufi, signifie ceux dont le cœur a été spirituellement éveillé ; la « Voie », tariqa ou « sentier du mystique », et non pas « route » ou « route secondaire » comme l'ont improprement traduit bien des traducteurs occidentaux.

De célèbres maîtres soufis tels que Djalâl-ad-Din Rûmi, Hafiz, Saadi, Djami, Ferdoussi, Ibn 'Arabi et Ghazâli, pour ne citer qu'eux, ont légué, en sages qu'ils sont, des chefs-d'œuvre dégageant un fumet d'enseignement soufi des plus poétiques. Tous ces soufis écrivaient et parlaient, aux dires d'Ali -Shah, dans une « langue mystique », ce qui signifie qu'ils étaient dans un état de griserie spirituelle, très loin de l'ébriété due à la consommation excessive de d'alcool, qu'aurait, selon des interprètes occidentaux, préconisé le Sheikh Omar Khayyâm.

Aussi, le thème de l'amour traverse-t-il constamment les écrits d'Ommar El-Khayyam. Cette passion, « ishk » en termes soufis, est orientée exclusivement vers Dieu le Créateur.

Une question reste tout de même en suspens : comment expliquer la récurrence du vin et des femmes dans les quatrains d'El-Khayyam ? Bien qu'Ali-Shah reconnaisse la sensualité et l'irréligiosité de certains vers de poètes de langue arabe et persane, il refuse catégoriquement de ranger le Sheikh parmi ceux-ci.

Cette position se justifie par le travail de sape entrepris par bien des copistes, collecteurs et interprètes, occidentaux et même orientalistes, auprès des Roubayyat. Ces « incompetents » auraient selon le maître soufi glissé intentionnellement des vers d'autres poètes « mineurs » dans les quatrains d'El-Khayyâm. Dans cette version frelatée, cela va de soi que les lecteurs

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ *Ibid.*

sont choqués par certaines expressions libertines, irrévérencieuse, d' « ignorance » et même cabalistiques.

Au-delà de ces agissements qui se justifient par des motifs personnels d'animosité, Ali-Shah, comme pour se montrer impartial, évoque d'autres motifs objectifs, entre autres, l'ignorance des traducteurs. Avant de donner quelques exemples de ces contresens, le maître soufi tient aussi bien les lettrés musulmans que les maîtres soufis pour responsables de ces incompréhensions. Ces érudits auraient pu véhiculer à l'Occident la charge soufie des quatrains du Sheikh.

A cette paresse orientale, s'ajoute un conditionnement des esprits occidentaux par les traducteurs universitaires occidentaux, lesquels réfutent toute précision orientale des textes d'El-Khayyam. Cet état de fait trouve son explication dans la peur d'une éventuelle invasion ottomane, d'où la condamnation de tout ce qui est turc. Nous sériions dans ce qui suit certaines interprétations erronées des quatrains telles qu'elles sont présentées par l'auteur :

Au quatrain 40 :

Je flânai plus avant dans la rue des Potiers.

Ils éprouvent sans cesse leurs talents sur l'argile.

Et pourtant certains, privés de vision, n'ont jamais remarqué

*La poussière ancestrale sur chaque tour en marche*⁶²⁷

« Privés de vision » signifie privés de discernement spirituel et non aveugles ;

Le quatrain 54 :

Mon cœur se lamentait : « Je languis après l'inspiration,

Après la sagesse, d'être instruit et d'apprendre »,

J'exaltais la lettre A. Mon cœur répondit :

*« A suffi pour occuper cette maison. »*⁶²⁸

La lettre A, en arabe comme en persan l'*Alif* représente Dieu. Hafiz dit : « Celui qui ne connaît le Un connaît le tout ». Aussi, selon l'Évangile du Pseudo-Thomas, Jésus dit à Zachée : « Si tu ne connais pas la nature de l'Alfa, comment peux-tu enseigner aux autres le Bêta » ;

⁶²⁷ *Ibid.*p.19.

⁶²⁸ *Ibid.*

Le quatrain 74 :

*Pauvre balle, frappée par le lourd maillet de polo du Destin,
Courant là où il te pousse, les sens engourdis,
Alors que Celui qui t'a lancée sur ta course,
Lui sait, Lui sait, Lui sait.*

A première vue, nous pouvons penser que la balle, représentation de l'être humain, court son but précis à sa perte, or, le dernier vers chasse cette interprétation en ce sens qu'il évoque la dévotion du Sheikh : Lui, c'est Dieu ; le « maillet de polo » se rapporte au maître qui frappe la balle, celui qui guide le disciple dans sa quête de la connaissance du Créateur.

D'autres mots apparaissant dans d'autres quatrains ont été sortis de leur contexte persan, le maître en veut pour exemples les vocables *zahir* et *batin* qui signifient respectivement dans le persan « exotérique » et « ésotérique », tout comme le terme *masti* qui y prend le sens de « ravissement spirituel ».

Malgré toutes ces campagnes d'intoxication et de déstabilisation, menées, de tout temps, par des traducteurs tant ignorants que malhonnêtes, La doctrine soufie demeure, grâce à sa tolérance et sa visée noble, d'aplomb.

Contrairement aux hérauts de certaines religions qui prétendent être les seuls dépositaires de la Vraie Religion, les soufis ne se sont jamais autoproclamés les détenteurs exclusifs des sésames pour la paix spirituelle. Loin s'en faut, depuis des temps immémoriaux, ils aspirent à trouver une voie harmonieuse commune les unissant sereinement aux autres, loin des dissensions religieuses et politiques qui ont ravagé le monde pendant des siècles durant.

Ce pacifisme prôné par les soufis est apparent dans le dernier vers du quatrain « Et ne frappe personne »⁶²⁹. Une telle injonction, à visée prospective, ne glose pas simplement le titre et le texte, mais déterre à travers une intertextualité aléatoire – intertextualité flottante dépendant du bagage culturel des lecteurs, le sens enfoui dans le roman. Le fanatisme religieux qui conduit Nafa Walid au terrorisme ; la coercition exercée sur Junior par Ach se voient à la fois condamnés et dépassés par cette épigraphe programmatique.

Au-delà de cette orientation illocutoire, révélatrice de tant de pistes interprétatives du texte, l'épigraphe produit aussi un effet psychologique sur les lecteurs. En effet, le poème d'Omar El-Khayyam, fait naître, par la force illocutoire qu'il dégage, une impression

⁶²⁹ *Ibid.*p.20.

particulière d'apaisement et d'espoir pour toute personne ayant souffert des affres d'une expérience dionysiaque désintégrant.

C'est dans le soufisme et partant, toute philosophie quêtant l'illumination spirituelle apaisante, que les gens peuvent trouver une ultime planche de salut, loin des labyrinthes d'égarement du fanatisme religieux et des instrumentalisation politiques mesquines. « *Parce que la poésie, la musique et d'autres disciplines guidées par l'inspiration peuvent exprimer les sentiments les plus profonds sans être soumises à des coercitions politiques, il est essentiel qu'elles soient exercées avec précision, et qu'elles ne soient pas déformées dans le but de les adapter à des sujets mondains. Les discordes religieuses et politiques ont déchiré le monde pendant des siècles. Malgré de dures hostilités, des poètes, des musiciens et des philosophes ont surmonté ces discordes, et souvent souffert à cause de leur tentative* »⁶³⁰.

C'est dans ce combat que semble s'inscrire le romancier en offrant aux lecteurs une voie leur permettant de sonder les abysses de leur psyché et de renouer avec une paix intérieure transcendante.

⁶³⁰ *Ibid.*p.25.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le Privilège du Phénix, À quoi rêvent les loups et l'Olympe des Infortune, romans de Yasmina Khadra et corpus de notre étude, nous font assister de près à l'effondrement de ces remparts savamment édifiés par le « moi ». Une telle démolition autorise une dilution ô combien rédemptrice pour les protagonistes. Ils croient goûter aux charmes de l'unité primordiale, briser les chaînes de la temporalité sclérosante et, partant, atteindre à une plénitude apaisante.

Or, pour réaliser ce projet, celui de l'identification à Dionysos et par conséquent du renversement ontologique, les personnages sont contraints de jeter par-dessus bord toutes les valeurs du passé. Ainsi, ils s'affranchissent des boulets de l'esprit, de la vérité, de l'ordre et des idées préétablies.

Cette destruction, nous l'avons vu, est garante d'une éternité fictive jurant avec la finitude de l'univers et annonçant une nouvelle création. Celle-ci s'apparente même à la création littéraire. Toutes deux empruntent le même cheminement et aspirent au même dessein, celui de l'émergence d'une forme transcendante qui est la somme de plusieurs instances contradictoires jusque-là génératrices du désordre et de violence.

Or, ce qui peut être désastreux pour les individus c'est le fait de s'identifier unilatéralement à Dionysos, cette expérience comporte bien des risques qui pourraient aller jusqu'à désintégrer complètement les initiés. Pour y remédier, une autre voie s'offre aux individus brisés, elle tend à réconcilier les composantes antinomiques et finit par générer une harmonie garante d'ordre et de stabilité.

Cette issue favorable est garantie par la voie apollinienne. Une possibilité qui nous ouvre les portes grandes béantes sur une structure sublime qui consacre un équilibre psychique ou plus précisément le triomphe de la fonction religieuse.

À l'opposé du *Le Privilège du Phénix*, lequel dresse un réquisitoire contre la théorie de la volonté de puissance de Nietzsche et fait la plaidoirie pour une fonction religieuse équilibrante, *À quoi rêvent les loups et l'Olympe des Infortunes*, nous font constater de visu la descente des protagonistes Nafa Walid et Ach aux enfers de l'« ombre ». Cette réalité tragique est à la fois anticipée et enfouie dans les titres respectifs.

Placé par l'aire critique sur le piédestal de la lecture et le déchiffrement des textes littéraires, ce micro-récit éclaire à merveille le rapport de complémentarité entre la visée poétique, supportée par la métaphore, et la portée prosaïque à laquelle préside une métonymie éclairante. Il est par conséquent l'aboutissement de cet enchevêtrement des deux axes hybrides sur lesquels se projette la quintessence de la signification.

Ainsi, avec le titre *À quoi rêvent les loups*, la relation de contiguïté (propre à la métonymie)- possible sur l'axe syntagmatique de la combinaison- entre les deux signes

(Inconscient/Hommes) est l'origine du rapport d'analogie (propre à la métaphore) entre (Hommes/Loups). L'appropriation de la totalité de la fiction romanesque nous a confortés dans ce transfert sémantique ciselé.

La métamorphose de Nafa Walid en Loup n'est que symbolique, elle marque le moment de la submersion du « moi » par l'ombre, réceptacle de toutes les pulsions primitives et des comportements barbares.

Cette inondation survient dans les moments de contigüité entre le personnage et son inconscient où le « moi » est à son niveau moral et intellectuel le plus bas. En se ralliant au groupe de terroristes, Walid voit s'activer en lui les mécanismes obscurs de l'ombre, lesquels réveillent le loup qui sommeille en lui. Tel les bacchantes, le protagoniste va commettre dans son excitation les pires des crimes. C'est le moment de l'effervescence primitive et de la libération des instincts collectifs, pour tout dire, du réveil de Wotan.

Ce rapprochement nous a été suggéré par une autre transcription paratextuelle, l'épigraphe. Cet abacule extradiégétique nous plonge d'emblée, de par son contenu et son auteur, dans un contexte germanique marqué par un conditionnement wotannique accouchant du nazisme et partant de deux guerres mondiales ravageuses. Ainsi Walid s'érige en un palimpseste verbo-culturel laissant transparaître en filigrane le Dieu de la guerre (Wotan). Cette inscription implicite ne peut être vue qu'en vertu d'une intertextualité aléatoire requérant une riche culture générale.

Avec *l'Olympe des Infortunes*, le délire dionysiaque continue de resserrer son étau sur les personnages du roman. Ach, *celui qui a vécu*, coupe les liens avec la ville pour venir se décomposer dans une décharge publique où il espère coller les morceaux de sa psyché à travers l'enseignement de sa philosophie des Horr.

Cette idéologie consacre le triomphe d'un succédané d'une ontologie première, mythique, et bat en brèche le règne d'un rationalisme contraignant en vogue dans la société. Or, cet ersatz de la fonction religieuse qu'enseigne le protagoniste aux habitants du terrain vague traduit un déséquilibre psychique tant il n'inclut pas tous les aspects de la psyché.

Le dionysisme qui assurait dans l'antiquité une fonction cathartique éphémère se mue dans *l'Olympe des Infortunes* en un mode de vie permanent. Une telle déviation est apparente dans le titre, lequel consacre la limitation de l'Olympe à l'un des deux pôles (chaos/ cosmos) qui forment ensemble le monde idéal.

Bien qu'À *quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortunes* soulignent la désintégration dionysiaque, une restauration apollinienne se laisse deviner, comme pour faire écho à celle constatée dans *Le Privilège du Phénix*, à travers le poème d'Ommar El-Khayyam. Cette épigraphe suscite des réminiscences persanes qui convergent vers une philosophie de vie

rédemptrice. À travers le contenu et le signataire du quatrain du Sheikh Khayyam, une idéologie- le soufisme- est mise en valeur. C'est dans cette voie de paix intérieure visant une illumination spirituelle ordonnante, que les gens peuvent trouver une dernière planche de salut, loin des chemins tortueux du fanatisme religieux et des manipulations politiques affligeantes.

Du *Le Privilège du Phénix* aux *À quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortune*, la même structure (expérience dionysiaque/ expérience apollinienne) est réinvestie. Ainsi, si nous nous référons à l'ordre chronologique de parution des trois romans, nous pouvons conclure que *Le Privilège du Phénix* se veut un canevas structurel sur lequel s'inventent les deux autres romans et auquel font écho.

Avouons tout de même quelques difficultés que nous avons rencontrées pour mener à bon port ce travail de recherche. D'un point de vue méthodologique, la réunion de la documentation nécessaire au traitement du sujet n'était pas une mince affaire, cet état de fait est du à l'absence d'ouvrages didactiques sur les progrès de l'imaginaire. D'où la difficulté d'organiser des fiches (bibliographiques, citationnelles et thématiques) en vue d'établir un plan adéquat.

Aussi, La méthode suivie dans ce travail ne peut point se limiter à une seule démarche précise, et ce parce que les composantes embrassées sont trop vastes et contiennent bien des variantes qui ne peuvent pas être réduites à une approche précise.

C'est pourquoi, dans le cadre de ce travail, nous avons emprunté nos concepts à divers outils et théories faisant partie intégrante du vaste répertoire des sciences humaines, entre autres : la mythocritique, la mythanalyse, l'intertextualité, la sémiologie, la linguistique, la psychanalyse, la stylistique et la titrologie, etc. Toutes ces pistes, quoiqu'elles soient enchevêtrées et parfois difficiles d'accès, nous ont aidé à esquisser une orientation contemporaine, le dionysisme, porteuse d'égarement et de violence.

Cela attise davantage notre curiosité scientifique pour s'ouvrir sur des travaux apparentés ou comparables dans un esprit d'interdisciplinarité. Par modestie scientifique, nous renvoyons les lecteurs et les chercheurs à deux romans du même écrivain, *Les Agneaux du Seigneur* et *La dernière nuit du Raïs*, tous deux sont, pour notre propos, des observatoires de la réactivation de l'archétype de Dionysos-Wotan. Ces perspectives de recherche feraient l'objet d'une étude ultérieure.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ouvrages

ACHOUR, Christiane et REZZOUG, Simone. *Convergences critiques : Introduction à la lecture du littéraire*. Office des Publications Universitaires, 2005.

ALI-SHAH, Omar. *Les quatrains d' Omar Khayyam*. Albin Michel, 2005.

COMPAGNON, Antoine. *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris : Seuil, 2014.

PARISOT, Fabrice. *Réflexion autour d'une composante paratextuelle stratégiquement fondamentale : l'épigraphe comme vecteur de sens*. Paris : Gérard Lavergne Éditions, 1998.

BARTHES, Roland. *Fragments d'un discours amoureux*. Média Diffusion, 2015.

BILEN, Max. *Le mythe de l'écriture (Vol. 22)*. Paradigme Éditions, 1999.

BOKOBZA, Serge. *Contribution à la titrologie romanesque : variations sur le titre " Le rouge et le noir"*. Librairie Droz, 1986.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : Quadrige, 2014.

DODDS, Éric R. *Les Grecs et l'Irrationnel*. Paris : Flammarion, 1977.

DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse*. Berg international, 1979.

ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : éditions Gallimard, 1969.

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard, 1965.

FERRY, Luc. *La sagesse des mythes-Apprendre à vivre 2*. Plon, 2014.

FORDHAM, Frieda. *Introduction à la psychologie de Jung*. Paris : Éditions Imago, 2010.p75.

GENOVA, Pamela Antonia. *André Gide dans le labyrinthe de la mythotextualité*. Purdue University Press, 1995.

Gérard Genette, cité par Kristian Achour In *Clefs pour la lecture des récits. Convergence critique II*, Alger, Edi. Tell, Décembre 2002.

GÉRARD, Genette. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris : Éditions du Seuil (Points Essais), 1982.

GILBERT, DURAND. *L'imagination symbolique*. Paris, Quadrige, 1964.

GUIDÈRE, Mathieu. *Guide du jeune chercheur en lettres, langues, sciences humaines et sociales, maîtrise, DEA, master, doctorat*. Ellipses, 2004.

GUSDORF, Georges. *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*. CNRS ÉDITIONS, 2012.

JACOBI, Jolande. *La Psychologie de C.G.Jung*. Paris: Neuchâtel, 1950.

- JUNG, Carl Gustav et CAHEN, Roland. *Psychologie de l'inconscient*. Albin Michel, 1996.
- JUNG, Carl Gustave. *Psychologie et Religion*. Paris : Buchet/Chastel, 1985.
- JUNG, Carl Gustave. *L'homme à la découverte de son âme*. Payot, 1962.
- JUNG, Carl Gustave. *L'énergétique psychique*. Buchet-Chastel, 1956.
- JUNG, Carl Gustav, DEL MEDICO, Henri E., et KERÉNYI, Karl. *Introduction à l'essence de la mythologie : l'enfant divin ; la jeune fille divine*. Paris : Éditions Payot et Rivages, 1953.
- KHADRA, Yasmina. *La fille du pont*. Algérie : Enal, 1985.
- KHADRA, Yasmina. *El Kahira*. Algérie : Chihab Éditions, 2002
- KHADRA, Yasmina. *A quoi rêvent les loups*. Paris : Julliard, 2012.
- KHADRA, Yasmina. *L'Olympe des infortunes*. Constantine : Média-Plus, 2010.
- KRISTEVA, Julia. *Sémiotiké, Recherches pour une sémanalyse*. Paris : édition du Seuil. 1969.
- MOHAMED, Moulessehoul. *Le privilège du Phénix*. Algérie : Chihab Éditions, 2002.
- MOLINIÉ, Georges. *Éléments de stylistique française*. Presses universitaires de France, 2015.
- MOLINIÉ, Georges. *La stylistique*. Presses universitaires de France, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tout le monde et personne*. Mercure de France, 1898.
- PHILIBERT Myriam. *Dictionnaire des mythologies*. Maxi-Livres.2006.
- THOMAS, Joël. *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses Marketing, 1998.
- Walter F. Otto. *Les dieux de la Grèce, la figure du divin au miroir de l'esprit grec*. Paris : Payot, 1981.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Le sacré : «Que sais-je?» n° 1912*. Que sais-je, 2019.
- ZINGUER, Ilana. *Dionysos : origines et résurgences*. Paris : librairie philosophique J.Vrin, 2001.

Reuves scientifiques

- DUCHET, Claude. « Éléments de titrologie romanesque ». *Littérature*, 1973, no 12.
- EMMANUEL CORDOBA, Pierre. « Prénom Gloria ; Pour une pragmatique du personnage » in IVème colloque du S.E.L, Toulouse, 1984.

GALISSON, Robert. « Les palimpsestes verbaux : des révélateurs culturels remarquables, mais peu remarqués ». *Repères. Recherches en didactique du français langue maternelle*, 1993, vol. 8, no 1.

GENETTE, Gérard. « Cent ans de critiques littéraires ». *Le Magazine littéraire*, n°192, Février 1983.

GENETTE, Gérard. *Seuils*. Média Diffusion, 2014.

GIACCARDI, Giorgio. « Les voies d'accès au numineux : l'apollinien et le dionysiaque ». *Cahiers jungiens de psychanalyse*, 2008, no 3.

JUNG, Carl Gustav. *Aspects du drame contemporain*. Genève : Librairie de l'Université Georg et. Cie. SA, 1971.

LACLAU, Ernesto. « L'articulation du sens et les limites de la métaphore ». *Archives de Philosophie*, 2007, vol. 70, no 4.

LAFON, Michel. *Borges ou la réécriture*. Média Diffusion, 2016.

STORA, Benjamin. *L'Algérie : histoire contemporaine 1830-1988*. Alger : Casbah Éditions, 2004.

TODOROV, Tzvetan. « La lecture comme construction ». *Poétique*, 1975, vol. 24.

Sites Internet

[www.Littre .com](http://www.Littre.com).

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
Partie I LE PRIVILÈGE DU PHÉNIX : UN RÉQUISITOIRE DRESSÉ CONTRE LA THÉORIE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE	13
1 Le regain de l'imaginaire.....	14
2 Le fief de la volonté de puissance	16
3 Rapports textuels	19
3.1. Intertextualité, transtextualité	19
4 L'hypertextualité et ses procédés	21
4.1. Transpositions thématiques	22
5 Flen sur la voie d'Apollon	28
6 Identité mythique dans <i>le Privilège du Phénix</i> de Mohammed Moulessoul	30
6.1. Synthèse du mythe d'Apollon.....	30
7 La fonction religieuse	34
Partie II ÉCLIPSE DU « MOI » DANS LA CRÉATION LITTÉRAIRE.....	38
1 L'écriture littéraire comme forme moderne de l'attitude mythique.....	39
2 A la croisée de l'affirmation nietzschéenne et de la fonction religieuse jungiennes	42
3 Du nihilisme négatif au nihilisme réactif.....	43
3.1. Les étapes du nihilisme	43
3.1.1. Le ressentiment	43
3.1.1.1. Aspects.....	43
3.1.2. La passivité	45
3.1.3. La mauvaise conscience et intériorité	47
3.1.4. L'idéal ascétique	48
3.2. Le devenir réactif du nihilisme	49
3.2.1. Conséquences	50

3.3. Vers une destruction active.....	51
4 Flen sur la route de Dionysos.....	52
4.1. Synthèse de la première version	53
4.2. Synthèse de la deuxième version	53
4.3. Caractéristiques de Dionysos.....	54
5 Flen : L'éclipse du « moi »	60
6 Le sens de la responsabilité	67
Partie III LES ARCHÉTYPES DE L'INCONSCIENT	68
1 Les arcanes de la psychologie jungienne.....	69
1.1. L'énergie psychique	70
1.2. Le transfert énergétique	72
1.3. Les complexes psychiques.....	74
1.4. Les archétypes.....	75
2. Les archétypes de l'inconscient collectif.....	78
2.1. La persona.....	79
2.2. L'ombre	80
2.3. Anima	81
2.4. Animus	84
2.5. Le vieux sage	87
2.6. La Grande-Mère.....	87
2.7. Le Soi	88
3. La critique de Gilbert Durand	92
Partie IV ANALYSE DU ROMAN À <i>QUOI RÊVENT LES LOUPS</i>	93
1. Analyse du corpus	94
2. Analyse du roman <i>À quoi rêvent les loups</i>	94
2.1. Résumé	94
3. Le titre comme révélateur de la possession par les archétypes de l'inconscient.....	95
3.1. Le paratexte : un aiguillon de lecture	95
3.2. Le titre	96
3.2.1. Le titre comme emballage	97
3.2.2. Le titre comme mémoire ou écart.....	97
3.2.3. Le titre comme incipit romanesque	98

3.3. Étude du titre <i>À quoi rêvent les loups</i> de Yasmina Khadra	99
3.3.1. La métonymie : clé de voûte de l'effet figural de la métaphore.....	100
4. L'épigraphe comme vecteur d'idéologie	109
4.1. Définition et évolution du sens	110
4.1.1. En France	110
4.1.2. En Espagne.....	111
4.1.3. En Italie	112
4.2. Forme.....	113
4.3. Situations	114
4.3.1. Antégraphie	114
4.3.2. Epigraphe	114
4.3.3. Postgraphie	115
4.3.4. Autres situations	115
4.4. Fonctions	115
4.4.1. L'effet-épigraphe.....	116
4.4.2. Commentative	117
4.4.3. Programmatic	117
4.4.4. Qui l'a dit (ou fonction identitaire)	118
4.4.5. La fonction suggestive.....	119
4.4.6. La fonction corrélatrice	120
4.5. Épigrapheur, épigraphé, épigraphaire : ou les multiples facettes de la voix narrative.120	
4.5.1. Épigrapheur	120
4.5.2. Epigraphié	121
4.5.3. Épigraphaire	121
5. Quand Nafa Walid rêve de Wotan	121
5.1. Synthèse du mythe de Wotan (Odin)	125
6. Walid comme un palimpseste verbal	135
6.1. Balises définitives	135
6.2. Les modalités de délexicalisation	138
6.3. Une typologie des modes de délexicalisation	139
6.3.1. Délexicalisation avec filiation phonique	139
6.3.1.1. Sans modification	139
6.3.1.2. Avec modification	139
6.3.2. Délexicalisation sans filiation phonique	140

6.3.2.1. Sans déstructuration syntaxique	140
6.3.2.2. Avec déstructuration syntaxique	140
Partie V ANALYSE DU ROMAN <i>L'OLYMPE DES INFORTUNES</i>	142
1 Résumé	143
2. Ach au rythme des archétypes de son inconscient	144
3. Ben Adam comme représentation archétypique du vieux sage	150
4. Vers la naissance d'une conscience intellectuelle.....	158
5. Le terrain vague comme espace sacré	163
6. Le terrain vague comme centre du monde.....	165
7. Ach comme incarnation du mana mythique	170
8. La fête comme maintien du groupe	177
9. La fête primitive comme une expérience dionysiaque	180
10. La fonction sociale du rituel Dionysiaque	185
11. Du numineux de Rudolf Otto à l'archétype de Carl Gustave Jung	190
Partie VI LE PROCESSUS D'INDIVIDUATION	191
1 Préambule historique	192
2 Flen sur le chemin du « Soi ».....	194
3 Analyse du quatrain d'Omar El Khayyâm.....	196
4 Le Mandala	196
4.1. Définition.....	196
5 Fonctions de l'épigraphe.....	199
CONCLUSION GÉNÉRALE	208
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	212
Résumé.....	219

Résumé

Le Privilège du Phénix, *À quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortunes*, sont des observatoires de l'effondrement de ces remparts séculaires savamment édifiés par le « moi ».

Pour les personnages de notre corpus, cette destruction est garante d'une éternité fictive jurant avec la finitude de l'univers et annonçant une nouvelle création. Celle-ci s'apparente même à la création littéraire. Toutes deux empruntent le même cheminement et aspirent au même dessein, celui de l'émergence d'une forme transcendante qui est la somme de plusieurs instances contradictoires jusque-là génératrices du désordre et de violence.

Ce qui peut être désastreux pour les individus est le fait de s'identifier unilatéralement à Dionysos, cette expérience comporte bien des risques qui pourraient aller jusqu'à désintégrer complètement les initiés.

Ce constat tragique nous a interpellé sur les raisons ainsi que les implications d'une telle démolition. Pour cerner ces questions, nous avons supposé que l'expérience dionysiaque que vivent les protagonistes de notre corpus sanctionne le moment de l'identification avec l'ombre, identification qui se produit avec une grande régularité dans les moments de heurt entre le conscient et l'inconscient. Pour éclairer le sujet et enrichir les réflexions menées sur la question, nous avons eu recours aux apports des méthodologies de l'imaginaire, lesquelles vont révéler à la fois ce mécanisme obscur (voie dionysiaque) présidant à la radicalisation des personnages et cette voie de remédiation salutaire (voie apollinienne) génératrice de paix et d'harmonie psychiques.

À l'opposé du roman *Le Privilège du Phénix*, lequel fait la plaidoirie pour une fonction religieuse équilibrante, *À quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortunes*, nous font assister de près à la descente des protagonistes Nafa Walid et Ach aux enfers de l'« ombre ». Cette réalité tragique est à la fois anticipée et enfouie dans les titres respectifs.

Ainsi, La métamorphose de Nafa Walid en Loup n'est que symbolique, elle marque le moment de la submersion du « moi » par l'ombre, réceptacle de toutes les pulsions primitives et des comportements barbares.

Cette inondation survient dans les moments de contiguïté entre le personnage et son inconscient où le « moi » est à son niveau moral et intellectuel le plus bas. Au sein du groupe de terroristes, Walid voit s'activer en lui les mécanismes obscurs de l'ombre, lesquels réveillent le Wotan qui sommeillait en lui.

L'Olympe des Infortunes consacre le triomphe d'un succédané d'une ontologie première, mythique, et bat en brèche le règne d'un rationalisme contraignant en vogue dans la société. Or, cet ersatz de la fonction religieuse traduit un déséquilibre psychique tant il n'inclut pas tous les aspects de la psyché.

Bien qu'*À quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortunes* soulignent la désintégration dionysiaque, une restauration apollinienne se laisse deviner, comme pour faire écho à celle constatée dans *Le Privilège du Phénix*, à travers le poème d'Ommar El-Khayyam. Cette épigraphe suscite des réminiscences persanes teintées d'une philosophie rédemptrice (le

soufisme). C'est dans cette voie de paix intérieure que les gens peuvent trouver une dernière planche de salut, loin des chemins tortueux du fanatisme religieux et des manipulations politiques affligeantes.

Le Privilège du Phénix se veut un archétype littéraire sur lequel s'inventent. À quoi rêvent les loups et l'Olympe des Infortune, de l'un aux autres, la même structure (expérience dionysiaque/ expérience apollinienne) est réinvestie. Un tel rapprochement est assuré par une méthode d'analyse littéraire très prisée : la mythocritique. Cette piste d'investigation révèle les modalités de réinvestissement et le degré des transformations des deux dieux de l'Olympe. La finalité d'un tel remodelage ne peut être éclairée qu'en vertu d'une mythanalyse plus concluante. Une sorte de numinosité à laquelle se prête l'écriture.

Mots-Clés : Unité primordiale, Moi, Ombre, Voie dionysiaque, Voie apollinienne, Fonction religieuse, Mythocritique, Mythanalyse.

Abstract

Le Privilège du Phénix, *À quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortunes* are observatories of the collapse of these secular ramparts skillfully built by the “me”.

For the characters in our corpus, this destruction guarantees a fictitious eternity swearing with the finitude of the universe and announcing a new creation. This is even akin to literary creation. Both follow the same path and aspire to the same goal, that of the emergence of a transcendent form which is the sum of several contradictory instances that have until then generated disorder and violence.

What can be disastrous for individuals is the fact of identifying unilaterally with Dionysus, this experience involves many risks which could go as far as completely disintegrating the initiates.

This tragic observation challenged us on the reasons as well as the implications of such demolition. To identify these questions, we have assumed that the Dionysian experience that the protagonists of our corpus live sanctions the moment of identification with the shadow, an identification that occurs with great regularity in the moments of clash between the conscious and the 'unconscious. To shed light on the subject and enrich the reflections carried out on the question, we have had recourse to the contributions of the methodologies of the imagination, which will reveal both this obscure mechanism (Dionysian way) presiding over the radicalization of the characters and this way of remediation. Salutary (Apollonian way) generating peace and psychic harmony.

Unlike the novel *Le Privilège du Phénix*, which argues for a balancing religious function, *À quoi rêvent les loups* et *l'Olympe des Infortunes* makes us closely witness the descent of the protagonists Nafa Walid and Ach into the underworld of the shadow ". This tragic reality is both anticipated and buried in the respective titles.

Thus, Nafa Walid's metamorphosis into a wolf is only symbolic; it marks the moment of the submersion of the "me" by the shadow, receptacle of all primitive impulses and barbaric behaviors.

This inundation occurs in the moments of contiguity between the character and his unconscious where the “me” is at its lowest moral and intellectual level. Within the group of terrorists, Walid sees the dark mechanisms of the shadows activating in him, which awaken the Wotan who slumbered in him.

L'Olympe des Infortunes consecrates the triumph of a substitute for a primary, mythical ontology, and undermines the reign of a constraining rationalism in vogue in society. However, this ersatz religious function reflects a psychic imbalance as it does not include all aspects of the psyche.

Although *À quoi rêvent les loups* and *l'Olympe des Infortunes* underline the Dionysian disintegration, an Apollonian restoration can be guessed, as if to echo that observed in *The Privilege of the Phoenix*, through the poem by Ommar El-Khayyam. This epigraph evokes Persian reminiscences tinged with a redemptive philosophy (Sufism). It is in this path of inner peace that people can find a final lifeline, far from the tortuous paths of religious fanaticism and distressing political manipulation.

Le Privilège du Phénix is intended to be a literary archetype on which are invented *À quoi rêvent les loups* and *l'Olympe des Infortunes*, from one to the other, the same structure (Dionysian experience / Apollonian experience) is reinvested. Such a rapprochement is ensured by a highly prized method of literary analysis: mythocriticism. This line of investigation reveals the methods of reinvestment and the degree of the transformations of the two gods of Olympus. The purpose of such remodeling can only be clarified by virtue of a more conclusive mythanalysis. A kind of numinosity to which writing lends itself.

Keywords : Primordial unity, Self, Shadow, Dionysian Way, Apollonian Way, Religious function, Mythocriticism, Mythanalysis.

ملخص

إمتياز العنقاء ، ما يحلم به الذئاب وأوليمبوس المصائب هي مرصد لانهايار هذه الأسوار القديمة التي بناها "الأنا" بمهارة.

بالنسبة للشخصيات الموجودة في مجموعتنا ، فإن هذا التدمير يحقق خلودًا وهميًا يناقض محدودية الكون ويعلن عن خلق جديد. هذا يشبه الإبداع الأدبي. كلاهما يتبع نفس المسار ويطمح إلى نفس الهدف ، وهو ظهور شكل متسامي وهو مجموع العديد من الحالات المتناقضة التي ولدت حتى الحين الفوضى والعنف.

ما يمكن أن يكون كارثيًا للأفراد هو حقيقة التجسد الأحادي مع ديونيسوس ، فهذه التجربة تنطوي على العديد من المخاطر التي يمكن أن تصل إلى تفكك المبتدئين تمامًا.

هذه الملاحظة المأساوية دفعتنا للبحث في أسباب وآثار هذا الهدم. لتحديد ذلك ، افترضنا أن التجربة الديونيسية التي يعيشها أبطال الروايات تجسد لحظة التماثل مع الظل ، وهو تعريف يحدث بانتظام كبير في لحظات الصدام بين العقل الواعي و " اللاوعي ". لتسليط الضوء على الموضوع وإثراء الانعكاسات التي تم إجراؤها حول السؤال ، فقد لجأنا إلى مساهمات منهجيات الخيال ، والتي ستكشف عن هذه الآلية الغامضة (الطريقة الديونيسية) التي تقود لتطرف الشخصيات أيضا تحدد طريقة العلاج. (الطريقة الأبولينية) منبع السلام والوئام النفسي.

على عكس رواية *إمتياز العنقاء* التي تنادي بموازنة الوظيفة الدينية ، فإن ما يحلم به الذئاب و *أوليمبوس المصائب* يجعلنا نشهد عن كذب نزول البطلين نافع وليد و عاش إلى عالم الظل السفلي . هذا الواقع المأساوي متوقع ومتضمن في العناوين المعنية.

إن تحول نافا وليد إلى ذئب هو رمزي فقط ، فهو يشير إلى لحظة غرق "الأنا" في الظل ، وعاء كل الدوافع البدائية والسلوك الهمجي.

يحدث هذا الغمر في لحظات التواصل بين الشخصية والعقل اللاوعي حيث يكون "الأنا" في أدنى مستوياته الأخلاقية والفكرية. وداخل المجموعة الإرهابية يرى وليد آليات الظل تنشط بداخله ، مما يوقظ الوحش النائم فيه.

يكرس *أوليمبوس المصائب* إنتصار بديل لأنطولوجيا أسطورية أولية ، ويقوض حكم العقلانية المقيدة في رواج المجتمع. ومع ذلك ، فإن هذه الوظيفة الدينية المصطنعة تعكس اختلالاً نفسياً لأنها لا تشمل جميع جوانب النفس.

على الرغم من أن ما تحلم به الذئاب وأوليمبوس المصائب يؤكدان على التفكك الديونيسي ، يمكن تخمين استعادة أبولونية ، كما لو كانت ترديداً لما لوحظ في امتياز العنقاء ، من خلال قصيدة عمر الخيام. تستحضر هذه النقوش الذكريات الفارسية المشوبة بفلسفة تعويضية (الصوفية). في طريق السلام الداخلي هذا يمكن للناس أن يجدوا شريان الحياة النهائي ، بعيداً عن المسارات الملتوية للتعصب الديني والتلاعب السياسي المؤلم.

يعتبر *إمتياز العنقاء* نموذجاً أدبيًا لبناء كل من ما يحلم به الذئاب وأوليمبوس المصائب ، في كل واحدة من هاته الروايات ، يتم إعادة استثمار نفس الهيكل (التجربة الديونيسية / التجربة الأبولونية). يتم ضمان مثل هذا التقارب من خلال طريقة تحليل أدبي ثمينة للغاية : التحليل المיתי. يكشف خط التحقيق

هذا عن طرق إعادة الاستثمار ودرجة تحولات آلهة أوليمبوس. لا يمكن توضيح الغرض من إعادة البناء هذه إلا من خلال تحليل أكثر حسماً. نوع من التجلي الذي يميز الكتابة الأدبية.

الكلمات المفتاحية: الوحدة البدائية، الذات، الظل، الطريقة الديونسية، الطريقة الأبولونية، الوظيفة الدينية، النقد المיתי، التحليل المיתי.

