UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE / UNIVERSITÄT DES SAARLANDES

ED 120 – Littérature française et comparée, UMR 7172 THALIM
Philosophische Fakultät P

Thèse de doctorat en littérature et civilisation françaises
Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. phil. im Fach Romanistik

Représentations de l'Islam dans la littérature contemporaine – Le nouveau 'genre' de la dystopie islamique

Nicole FISCHER
Née le 11.01.1992 à Schönebeck/Elbe (Allemagne)

Août 2023

Thèse dirigée en co-tutelle par
Sarga Moussa (Directeur de recherche au CNRS)
Markus Messling (Professeur à l'université de la Sarre)

Jury :

M. Sarga MOUSSA	Directeur
M. Markus MESSLING	Directeur
Mme. Anne-Sophie DONNARIEIX (Professeure à l'université de la Sarre)	Présidente du jury et rapporteuse
M. Xavier GARNIER (Professeur à l'université Sorbonne Nouvelle)	Rapporteur
Mme. Patricia OSTER-STIERLE (Professeure à l'université de la Sarre)	Rapporteuse
Mme. Małgorzata SOKOŁOWICZ (Professeure à l'université de Varsovie)	Rapporteuse

La présente thèse a été rendue possible grâce au généreux soutien financier de l'Université franco-allemande, accordé sous la référence CT-03-22.

Zusammenfassung

Diese Dissertation mit dem Titel „Représentations de l'Islam dans la littérature contemporaine – Le nouveau ‚genre' de la dystopie islamique" untersucht, wie der Islam und die Dystopie, die bis dahin parallele Existenzen führten, sich heute überschneiden und sich zu einer islamischen Dystopie formieren, die es ermöglicht, einen gesellschaftlichen Krisenzustand in der extraliterarischen Wirklichkeit anzuzeigen und zu verhandeln. Es handelt sich im Falle des Islams einerseits und der Dystopie andererseits um jahrhundertealte diskursive Formationen, die unter politischen, kulturellen, literarischen und religiösen Gesichtspunkten erfasst werden können.

Unter Berücksichtigung der beiden Arten – Extrapolation und Spekulation – mittels derer die Dystopie mit der außerliterarischen Realität dialogisiert, fragen wir uns, wie diese Dystopien es ermöglichen, eine Krisensituation erfahr- und wahrnehmbar zu machen und welche Rolle der Islam in dieser Krise einnimmt. Der Kern unseres Ansatzes besteht darin, zu analysieren, wie sich Islam und Dystopie unter den Vorzeichen der islamischen Dystopie gegenseitig beeinflussen und befruchten und wie sich dies auf die Art und Weise auswirkt, wie die Romane unseres Korpus den Islam darstellen. In diesem Zuge betrachten wir ebenfalls, inwiefern der Islam bestimmte Elemente der Dystopie beeinflussen oder verschieben kann und inwiefern die islamische Dystopie als repräsentativ für zeitgenössische Dystopien anzusehen ist und deren Hauptmerkmale in sich vereint. In dieser Arbeit interessieren wir uns besonders für die Möglichkeiten der politischen Partizipation, die diese Literaturgattung im aktuellen Diskurs über den Islam, Muslim*innen und potenzielle Zukunftsentwicklungen auf nationaler und internationaler Ebene bietet. Es geht um die Frage, auf welche Weise die Romane über die außerliterarische Realität informieren, wie sie ihre Kritik am Islam formulieren und wie sie den/die Leser*in aktivieren. Somit verfolgen wir einen Ansatz, der sich durch verschränkte Betrachtungen von ästhetischen, ideologischen und sozio-kommunikativen Fragen an unser Korpus auszeichnet.

Unser Untersuchungsgegenstand, die islamische Dystopie, wird in der Forschung als Teil einer spezifischen neuen Strömung von Dystopien der *extrême contemporain* anerkannt. Eine systematische Erfassung dieser Erzählform, die der Tatsache Rechnung trägt, dass die generische Tradition der Dystopie ein machtvolles Instrument zur Intervention in den Diskurs über den Islam bieten kann, stellt allerdings ein Forschungsdesiderat dar.

Die Besonderheit unserer Untersuchung und die Notwendigkeit einer entsprechenden Analyse beruhen auf der Feststellung, dass die islamische Dystopie in ein Narrativ eingebettet ist, in dem der Westen sowohl Gegner als auch Opfer ist. Wir betrachten die Verknüpfung eines literarischen Genres, das stark im Denken der Moderne verankert ist, mit einem Szenario, das eine potenzielle islamische Hegemonie suggeriert, als ein Novum. Die islamische Dystopie greift auf zwei realweltlichen Diskursen entlehnte Erzählungen über und des Islams zurück, die wir als Mythos der Islamisierung einerseits und als Ummistische Utopie andererseits verstehen. Der Betrachtungszeitraum des Romankorpus situiert sich dementsprechend in den Kontext einer (sozio-)politischen Konjunktur im Islamdiskurs, in der der Islam ideologisiert, während gesellschaftliche Probleme islamisiert werden und als muslimische Frage

(*question musulmane*) im Bezugsland für unsere Betrachtungen, Frankreich, hervorgebracht werden.

Nach vorbereitenden Lektüren wurden die Romane paarweise zusammengefasst und werden nun durch jeweils eigenständige methodische Ansätze und mithilfe eines interdisziplinären theoretischen Hintergrunds anhand von jeweils zwei Tropen analysiert. Der eine ist kulturwissenschaftlich orientiert und befasst sich mit westlichen Wissensbeständen über den Islam und deren Mobilisierung im Islamdiskurs, sei es der klassische orientalistische, wie ihn die *Postcolonial Studies* problematisieren oder der aktuelle Diskurs, den die *Islamophobia Studies* kritisch reflektieren. Der andere ist gekennzeichnet durch einen psychoanalytischen Überbau vor allem in Bezug auf die Psychoanalyse des Islam, den Familienroman in postkolonialer Literatur und der Traumatheorie. In beiden Fällen ordnen wir die durch die Analyse gewonnenen Kenntnisse vor dem Hintergrund der Tradition des literarischen Genres der Dystopie und Utopie ein, bei der auch deren parallele und verschränkte Existenz nicht nur als Literaturgenres sondern auch als politische Denkweisen berücksichtigt wird.

Die beiden Tropen für die Analyse der Romane *Soumission* (2015) von Michel Houellebecq und *2084. La fin du monde* (2015) von Boualem Sansal, die Sprache und Repräsentationen von Frauen, tragen der utopischen und dystopischen literarischen Tradition Rechnung, indem sie Ideen transportieren, die in Bezug auf ihre Denkweisen über Zeit, Raum, Welt und Gemeinschaft zutiefst durch die europäische Moderne geprägt sind.

Diese ersten beiden Romane schreiben jenes rassistische und ideologische Wissen, welches heute in der Verwendung der Raum-Zeit-Konzepte des Genres in den Hintergrund gerückt ist, aber im Kern der europäischen Moderne steht, wieder in die Dystopie ein. Die beiden Romane rufen diese Konzepte auf, um einen Diskurs über die Inferiorität des Islams zu konstruieren.

Die Idee der Perfektibilität als exklusives Inventar des europäischen Geistes, die Weltpolitik mit eurozentristischen Raum-Zeit-Konzepten und die daraus resultierende Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Assimilation von Muslim*innen an eine vermeintlich überlegene Kultur stehen bei der Analyse im Raum. Beide Romane kultivieren ein orientalistisches Wissen im ursprünglichen Sinne, in dem der Islam nicht weniger als die Antithese Europas und der Zivilisation überhaupt darstellt. Sie tun dies, indem sie die Konzepte von Gemeinschaft und Identität, die darin eine Rolle gespielt haben, Orient und Okzident, auf recht mechanische Weise reproduzieren und ersteren als monolithische, stabile, fortschrittsresistente Kategorie zementieren.

Dementsprechend haben wir es in *Soumission* und *2084* mit einem literarischen Islam zu tun, der sich selbstidentisch, das heißt in Einklang mit dem herrschenden hegemonialen Diskurs über den Islam, verhält. In Bezug auf diesen Diskurs zeigen die Ergebnisse der Analyse weder Brüche noch Ambivalenzen, kurzum, es zeigt sich ein Wille, die Auseinandersetzung mit dem Islam unter dem Blickwinkel einer Konfrontation zwischen Orient und Okzident zu stabilisieren beziehungsweise zu reaktivieren.

Die als arabisch oder muslimisch markierten Figuren nehmen in den Erzählungen auf besondere Weise die Rollen von Gegnern oder Verrätern ein. Beide Romane schildern ein spezifisches Bewusstseinsprofil des Islams durch eine recht komplexe literarische

Technik, die nicht als Anknüpfungspunkt an die literarische Tradition des Genres der Dystopie verstanden werden kann. Denn das Bewusstseinsprofil muslimischer oder arabischer Figuren wird nicht anhand einer einzelnen Figur demonstriert, sondern durch zwei. Diese heben sich sowohl in Bezug auf ihre Positionierung gegenüber der Gesellschaft als auch auf ihre Beziehung zum Protagonisten und ihren Verstrickungen mit dem islamistischen Regime klar voneinander ab.

Auf diese Weise werden die Betrachtungen der Protagonisten über die politischen Führer, die Träger der Ideologie, durch Diskussionen mit Figuren ergänzt, die ebenfalls zur Elite gehören, aber nicht als fanatische Repräsentanten der Ideologie angesehen werden können, da sie beispielsweise Opportunisten sind. Die Kongruenz der Darstellung des Bewusstseins dieser Figuren, die als politisch untätig oder sogar apolitisch gelten können, mit dem der handelnden politischen Elite, enthüllt die tatsächliche Ausrichtung der Argumentationen der Romane über das Bewusstsein der Verfechter des politischen Islam. Die islamistische Ideologie wird in den Romanen als ein falsches Weltgefühl von Araber*innen beziehungsweise Muslim*innen dargestellt, was sich als Unfähigkeit zum utopischen Denken in das Vokabular der Utopie/Dystopie übersetzt. Durch die Trope der Sprache wird letztere Denkweise als zivilisatorischer Marker kultiviert und als Grundlage für die Teilnahme an demokratischen Aushandlungsprozessen auf globaler Ebene und nationaler Ebene kommuniziert. Einem hegemonialen Verständnis von Demokratie als frei von Ideologie folgend, erweisen sich Araber*innen/Muslim*innen in den Romanen als nicht partizipationsfähig.

Diesen Ansatz verstehen wir als integralen Bestandteil der rassistischen Argumentation beider Romane, bei dem es zusammengefasst also keine Unterschiede zwischen der Weltanschauung, also dem politisch-ideologischen Register des Islams und dem Weltbewusstsein, also den intellektuellen Dispositionen von Muslim*innen, respektive Araber*innen, gibt.

Die Ursache des falschen Bewusstseins, von dem sich muslimische oder arabische Figuren nicht befreien können, lässt sich auf verschiedenen Ebenen und zu unterschiedlichen argumentativen Zwecken ansiedeln. In *Soumission* im Islam selbst als Religion, in Boualem Sansals Roman ist es die arabische Sprache, die sich – nicht als politische oder koranische Sprache, sondern als Kultursprache – als schädlich in Bezug auf die intellektuellen Fähigkeiten ihrer Sprecher*innen erweist. Anhand der Trope der Repräsentation von Frauen gelingt es, eine weitere Nuance der antimuslimischen Argumentation zu greifen. Diesmal zielte die Kritik, die in den beiden Romanen geübt wird, auf eine Auseinandersetzung mit den Idealen, die der Begriff der Demokratie mobilisiert und die als Leitprinzipien in einer demokratischen Gesellschaft dienen, ab. Diese erweisen als unvereinbar mit dem in diesen Romanen präsentierten Islam. So verarbeiten die Romane jene Diskursstrategien im antimuslimischen Diskurs, die sich rhetorisch um Werte oder Ideale formieren und reagieren auf die aktuellen Debatten in Bezug auf Fragen der Migration und des Multikulturalismus. Sie nutzen die Fähigkeit von Dystopien, Gesellschaft so abzubilden, dass sie als Extrapolation der extraliterarischen Wirklichkeit und darin vorhandener Problemstellungen gelesen werden können, in höchstem Maße aus. Das Bild der Frau als Analysetrope hat gezeigt, dass die Romane von der häufigen und wirkmächtigen Mobilisierung der Stellung der Frau im Islamdiskurs profitieren und dass deren ideengeschichtliche Kompatibilität mit den orientalistischen Prämissen, die für die erste Trope der Sprache eine Rolle gespielt haben, sowohl die argumentative

Konsistenz in der Diegese als auch das Potenzial, mit der außerliterarischen Welt in Dialog zu treten, erhöht. Die Emanzipation der Frau wird im aktuellen antimuslimischen Diskurs also als Signatur der Fortschrittsbewegungen des Westens verstanden und stellt dort eines der virulentesten Themen dar. Gleichzeitig verschleiert die Eigenschaft des dystopischen Genres, den Fokus auf die Behandlung von Minderheiten zu lenken, die strategische Art und Weise, in der die Romane sich dieser Trope bedienen. Bei Sansal wurde festgestellt, dass Repräsentationen von Unterdrückungssituation von Frauen dazu dienen, das symbolische Kapital des Autors im Hinblick auf ein westliches Publikum zu erhöhen.

Innerhalb einer freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft würde der Islam dann eine erodierende Wirkung in Bezug auf die emanzipatorischen Errungenschaften eben dieser Gesellschaft entfalten. Historische Ereignisse, die im kollektiven Gedächtnis eine gemeinschaftliche Anstrengung – die utopische Kraft, dystopische Momente überwunden zu haben – verkörpern, werden in *2084* aufgerufen und anhand des Islam neu inszeniert, mit dem Vorteil gleichbleibender emotionaler Beteiligung des/der Leser*in. Dies wird in dem Roman nicht nur über Repräsentationen von Frauen erreicht, sondern auch durch die Bezugnahme auf europäische Faschismen und Antisemitismus, welcher nun in einem neuen Gewand, dem des Islams, nach Europa zurückkehrt und die *Gefahr der Wiederholung* birgt. Der Islam kann dann als eine Kraft verstanden werden, die die chronologische Ordnung der Geschichte auflöst, indem er die Vergangenheit zurückkehren lässt.

In *Soumission* gibt es Elemente der Erzählung, die als Reagenzien einer Kultur oder Zivilisation betrachtet werden müssen. Die Frauenfiguren gehören zu diesen Elementen und werden somit zu Indikatoren für den zivilisatorischen oder kulturellen Zustand einer Gesellschaft. Durch die Darstellung der orientalischen Frau wird der dystopische Impuls des Islams in der Gestaltung einer hedonistischen Zukunftsvision fassbar, und durch die westliche Frau als Kritik am Neoliberalismus, der in den Dystopien der *extrême contemporain* den Totalitarismus als Gegenspieler der Demokratie ersetzt hat. Bei der Analyse dieser Trope haben wir das Augenmerk darauf gerichtet, zwischen legitimer Kritik am Status der Frau in muslimischen Gesellschaften und dessen Instrumentalisierung zur Untermauerung eines antimuslimischen Arguments, welches von der Virulenz dieses Themas profitiert, zu unterscheiden.

In diesem Kontext erweisen sich die Stabilität und Kontingenz der Kategorien „muslimische“ und „nicht-muslimische“ Gesellschaft als Systeme absoluter Unfreiheit oder Freiheit von Frauen sowie der Vergleich mit anderen Werken im Korpus als hilfreich. *Le dernier été de la raison* formuliert erfolgreich ein feministisches Argument, indem er der prä-integristischen algerischen Gesellschaft eine anteilige Schuld an der Unterdrückungsituation von Frauen zuschreibt.

In Bezug auf die beiden anderen Romane des Korpus, *Le dernier été de la raison* (1999) von Tahar Djaout und *2028* (2016 [2006]) von Thérèse Fournier, kann die Analyse mithilfe einer psychoanalytischen Methode aufzeigen, wie beide Romane die Tropen des Traumas und des Mythos verwenden, um eine literarische Zukunftsvision unter einem islamistischen Regime zu entwerfen, die sich deutlich von den ersten beiden Romanen unterscheidet.

Wir stellen fest, dass die Romane Geschichte in Form von Fragmenten oder Spuren thematisieren und dabei nicht auf die Kategorien, in denen die Geschichte

üblicherweise erzählt wird, zurückgreifen. Sie rufen die Wunden der Vergangenheit auf, ohne diese in eine Erzählung einzubetten, die auf eine klare Gegenüberstellung von Täter*innen und Opfer angewiesen ist.

Da der traumatische Schock nicht beobachtbar ist, entzieht sich die Trope des Traumas zunächst jeder Objektivierung. Weil sie zudem per definitionem das Unartikulierbare darstellt, widersetzt sie sich einer Integration in den politischen Diskurs und in große Erzählungen (grands récits). Durch diese Trope kann die implizite Chronologie der Dystopie aufgerufen werden. Dies geschieht allerdings, um Geschichte nicht als verobjektivierte Tatsache wie in den ersten beiden Romanen darzustellen, sondern als lückenhaft und porös.

Darüber hinaus verweisen wir darauf, dass die Romane *2028* und *Le dernier été* das Regime des Blicks und das Symbolische im Lacanschen Sinne als Machtinstrumente betrachten und sich stattdessen bemühen, eine Gegenerzählung zum hegemonialen Diskurs zu schaffen, indem sie ein alternatives Register des Sinnlichen erforschen: das Körperliche.

Dieser Wechsel des Registers ist von grundlegender Bedeutung: Die Sprache und der Blick werden in unseren ersten beiden Analysetropen als Werkzeuge zur Aneignung der Welt und zur Subjektbildung eingesetzt. Sie verhalten sich der Welt gegenüber expansiv und erzählen ein kolonialistisches oder imperialistisches Narrativ. Dieses wird in *Le dernier été* und *2028* konterkariert, gebrochen. Die Tropen des Traumas und des Mythos fokussieren das Eindringen in den Raum des Subjekts und die Zerstörung von Sinn und heben die beim Subjekt vorliegende empfundene Feindseligkeit der Welt sowie den daraus resultierenden Rückzug aus ihr und ihre Verdrängung hervor.

Durch das Register des Körperlichen verfolgen die Romane einen Ansatz, bei dem die Vergangenheit und die Gegenwart in der sich verändernden Gegenständlichkeit des menschlichen Körpers erfasst werden, was auf eine gemeinsame Verletzlichkeit als *conditio humana* hinweist, die den Ausgangspunkt für die Aufarbeitung des Konflikts mit dem Islam in einer Geste der Reparation bildet. Die Bedeutung der jeweiligen Verletzungen ergibt sich dann nicht aus ihrer Einordnung in ein Narrativ von Überlegenheit oder Dominanz, sondern vielmehr durch den Akt der Artikulation selbst, durch den das Schweigen und das Gefangensein im traumatischen Schock überwunden werden.

In diesem Zusammenhang wird der Trope des Mythos eine grundsätzlich andere Semantik verliehen, als sie die ersten beiden Romane, *Soumission* und *2084*, transportieren. Während der Utopismus eine Denkweise bleibt, über die Islamisten nicht verfügen, ist das Ausweichen auf den Mythos in *2028* und *Le dernier été* nicht als Zeichen von Primitivität zu verstehen. Stattdessen bietet der Mythos eine Alternative an, wenn die Geschichte als hegemoniale Erzählung es nicht vermag, die Traumata der Vergangenheit in angemessener Weise zu artikulieren, oder die Vulnerabilität des islamischen Subjekts nicht anerkennt. Die Traumata sind als zeitliche Lücken in der Erzählung und beim traumatisierten Subjekt als Brüche und Inkongruenzen in ihrer Identität wahrnehmbar. Die Zerstörung der Identität, die das Trauma in Gang gesetzt hat – dessen Verlust –, wird durch einen mythischen Erzählmodus kompensiert, der ihren Wiederaufbau und damit fortan die Existenz als souveränes Subjekt verspricht.

Le dernier été und *2028* lehnen weder die Legitimität noch die Realität der Sehnsucht der Islamist*innen nach einer vermeintlich intakten Form von Gesellschaft ab, noch die nach einer stabilen Wahrheit als Versprechen an eine ungewisse Zukunft. Stattdessen problematisieren sie Geschichte als politisches Schlachtfeld, in dem das hegemoniale Narrativ auf der Basis des Schweigens der Margen geformt wird. Dies geschieht, indem der/die Leser*in nicht nur über den politischen Wert der Geschichte, sondern auch über die Bedingungen ihrer Entstehung selbst informiert wird. In der Folge wird ihm/ihr eine besondere Rolle zuteil, die Textur der Geschichtsschreibung zu erforschen, die Position eines/r Archäologen*in einzunehmen und sich selbst auf dem Weg der Reparation in der Erinnerungsarbeit der Literatur zu engagieren.

Das emanzipatorische Potenzial der beiden Romane liegt darin, alternative Konzepte zur Verortung des Subjekts außerhalb der Kategorien „Orient“ und „Okzident“ vorzuschlagen und letztere ihre Bedeutsamkeit verlieren zu lassen. *2028* und *Le dernier été* lehnen in der Rezeption die Leichtigkeit einer Positionierung und die Überzeugung, „auf der richtigen Seite der Geschichte“ zu stehen, ab. Damit formulieren sie eine Antwort auf aktuelle Arten des Denkens über die Welt und bietet einen literarischen Modus, den wir als therapeutisch verstehen, an. In unserer immer komplexer werdenden Welt sehen wir eine Restaurierung von Mythen und die Wiederbelebung einer Suche nach der Wahrheit und einer sicheren Zukunft.

Beide Romane bemühen sich um eine immanente Kritik, indem sie die Islamist*innen nach ihren eigenen Ansprüchen an eine höhere Moral und religiöse Festigkeit beurteilen. Dies wird durch ein Interesse an ihren Geschichten, die zu Mikroerzählungen geformt werden und der Betrachtung des psychologischen Profils der islamistischen Figuren dienen, erreicht. Es ist ebenso erstaunlich wie aufschlussreich, dass *2028* der einzige Roman des Korpus ist, der Rassismus und soziale Segregation als Faktor problematisiert, der Radikalisierung begünstigt.

Der Modus dieses Interesses kann auch deswegen als relational oder empathisch beschrieben werden, weil keine der Eigenschaften dieser Figuren als dem politischen Islam eigen dargestellt wird, sondern sich gleichsam auf der nicht-islamistischen Seite spiegeln. Über ein transgenerationelles Prisma wird darauf abgezielt, die wachsende Popularität des Islamismus unter jungen Menschen zu erklären und gleichzeitig auf die Wunden der Vergangenheit zu verweisen, die die vorherige Generation gleichsam trägt. Analog kann der radikale Islamismus als eine Deviation des Islam – sein krankes Kind –, als ein unkontrolliertes Wiederaufleben des Verdrängten über die Betrachtung der mythoteleologischen Struktur des Islam in den Romanen verstanden werden. Dabei zeigen die Romane eine Sensibilität für eine klare Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus und delegitimieren nicht die Religion per se.

Durch ihre komplexe und nuancierte Darstellung der Krise und ihren Versuch, die Festlegung von jenen Kategorisierungen zu vermeiden, die *Soumission* und *2084* forcieren, fordern die Romane *2028* und *Le dernier été* den/die Leser*in dazu auf, seine/ihre passive Rolle aufzugeben und sich auf die archäologische und relationale Arbeit einzulassen, die die literarische Produktion des/der Autor*in kennzeichnet. Dies lenkt die Lektüre auf ein Abstraktionsniveau, das den/die Leser*in dazu anregt, die außerliterarische Realität auf einer systemischen Ebene neu zu bewerten. Mit anderen Worten: Die Romane *2028* und *Le dernier été* können als politisch linksstehende Islamismuskritik betrachtet werden, die ersten beiden Romane, *Soumission* und *2084*, folgen hingegen einer politisch rechts ausgerichteten Argumentation.

Ein weiterer wichtiger Faktor ist, dass die Protagonist*innen, die dem Islamismus widerstehen, sich selbst weder als anti-islamisch noch als grundsätzlich verschieden im Vergleich zur radikalisierten Gesellschaft verstehen. Die Introspektion, die eine wichtige Rolle bei der Emanzipation des/der Protagonist*in spielt, unterstützt das Argument, dass sich selbstreflexive Akteur*innen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft darum bemühen, die Zukunft des Islams als ein sich mit der Zeit veränderndes Konzept zu gestalten.

2028 und *Le dernier été* bieten den Antagonismen zwischen Orient und Okzident ein literarisches Mittel zur Katharsis, ohne jedoch eine parteiische Position einzunehmen oder die Narben der Vergangenheit des einen zu Lasten des anderen zu betonen. Die Rolle der Literatur besteht hierbei darin, durch die Schaffung einer kohärenten Erzählung verlorenen Sinn und Identität bei den islamistischen Figuren wiederherzustellen. Dadurch soll eine historische Vision sichtbar gemacht werden, die für den/die Leser*in zwar schmerzhaft oder beunruhigend sein mag, aber dennoch die Realität des Erlebens dieser Figuren widerspiegelt.

Abschließend möchten wir betonen, dass unsere beiden Romane *Soumission* und *2084*, die mit rassistischem Wissen arbeiten, vordergründige eine Warnung vor einer moralischen Regression oder ein demokratisches Engagement inszenieren, indem sie den Subtext der generischen Tradition der Dystopie nutzen, während sie die latente paternalistische und ausgrenzende Haltung gegenüber Muslim*innen verschleiern. Die strategische Implementierung von rassistischem Wissen über Seitenaspekte der Handlung einerseits und die Entwicklungen des Genres andererseits, bei denen das Repertoire an der Fiktion zugrundeliegenden Idealen nicht explizit offengelegt werden muss, sowie die zeitgenössischen Phänomene der Subjektivierung in der Literatur begünstigen antimuslimische Argumentationen. Diese poetischen und ästhetischen Möglichkeiten beschreiben eine fruchtbare Verbindung von Genre und Islamdiskurs, um politische Botschaften zu vermitteln, die an den hegemonialen Islamdiskurs anknüpfen und ihn gleichzeitig mit Botschaften versorgen, die in diesem eine neue Sprengkraft entwickeln können.

Schließlich bilden die Idealbilder, die im Kern dieser Dystopien stehen, ein Hauptinteresse in der vergleichenden Untersuchung islamischer Dystopien im Kontext des aktuellen Diskurses über den Islam. Die Utopie in der Dystopie ernst zu nehmen und sie von ihrem Ende her zu denken, die rassistischen Logiken von den Logiken des literarischen Genres zu unterscheiden; machte einen großen Teil unserer Analyse aus. So hat diese Arbeit zwei Hauptausrichtungen identifiziert, die die islamische Dystopie charakterisieren und die mit dem Islam verbundene Krise in der außerliterarischen Realität unterschiedlich behandeln. Im Fall von *Soumission* und *2084* werden diese Zugänge als kompensatorisch dargestellt, indem sie innerhalb der Dystopie einen kulturellen Triumphalismus ausarbeiten, um der zahlenmäßigen Unterlegenheit gegenüber der invasorischen Kraft des extremistischen Islams zu begegnen, während sie gleichzeitig einen Werteverlust kommunizieren. Im Gegensatz dazu ist die Beziehung zur Krise bei *2028* und *Le dernier Été*, die ebenfalls als Verlust zu verstehen ist – als Verlust von Repräsentation –, von reparierender Natur. Diese Werke nehmen einen mitfühlenden Modus an, um die Komplexität der Krise zu erfassen, indem sie die Kategorien der Identität und der oppositionellen Gemeinschaft verlassen und „utopische“ Visionen einer besseren Zukunft entwerfen, die die Möglichkeit einer Versöhnung mit dem entfremdeten politischen Islam, aber auch mit dem teilweise ebenso entfremdeten West geprägt ist.

Résumé

La présente thèse se penche sur une analyse comparative de la forme littéraire de la dystopie islamique : des récits dystopiques qui abordent la crise de l'islam dans le monde réel et la projettent dans un scénario futuriste, sous le pouvoir d'un régime islamiste. Ces récits exploitent des schémas de perception de l'islam qui sont promus de manière discursive dans le monde réel, leur conférant, dans leurs récits, une nouvelle force politique explosive. Ce travail examine les aspects esthétiques, idéologiques et socio-communicatifs de la dystopie islamique qui n'ont pas encore été systématiquement appréhendés.

Une attention particulière est portée à la manière dont les concepts politiques d'identité, de communauté et d'avenir, dans le contexte du débat sur l'islam souvent présenté comme un affrontement entre Islam et Occident, sont traités au sein des dystopies islamiques. La thèse identifie deux courants principaux au sein des dystopies islamiques issus de la littérature contemporaine. D'une part, les œuvres *2084 : La Fin du Monde* (2015) de Boualem Sansal et *Soumission* (2015) de Michel Houellebecq, peuvent être considérées comme des littératures de compensation. Ces derniers abordent les défis posés par la présence croissante de l'Autre musulman.e dans un monde marqué par la migration et le multiculturalisme. Elles établissent de nouvelles frontières basées sur la supériorité supposée de l'Occident, les esthétisant sous forme d'un triomphalisme culturel.

D'autre part, des œuvres comme *2028* (2016 [2006]) de Thérèse Fournier et *Le dernier Été de la Raison* (1999) de Tahar Djaout adoptent une approche fondamentalement différente vis-à-vis des discours établis sur l'islam. Ces œuvres affaiblissent les catégories politiques mobilisées dans les discours sur l'islam et sapent leur noyau idéologique. Au lieu de promouvoir une identification avec l'Occident, elles encouragent à réfléchir d'une manière empreinte de compassion aux relations alternatives entre l'individu, la communauté et l'avenir. Elles soutiennent que l'Occident lui-même est dystopique et incitent à repenser la relation avec l'islam et les musulman.es, notamment par le biais d'une réévaluation d'un passé traumatique et partagé.

Dans l'ensemble, cette thèse contribue à la saisie systématique et à l'analyse de la dystopie islamique en tant que forme littéraire. Elle met en lumière la complexité des aspects politiques, culturels et idéologiques présents dans ces récits et montre comment la dystopie islamique présente différentes perspectives sur la réalité extralittéraire et sur le rôle de la littérature dans ce débat.

Mots clés : dystopie islamique, islamophobie, islamisation, racisme antimusulman, islamisme, extrême contemporain

Abstract

Representations of Islam in Contemporary Literature – The New 'Genre' of Islamic Dystopia

This thesis focuses on a comparative analysis of the literary form of Islamic dystopia – dystopian narratives that address the crisis of Islam in the real world and project it into a futuristic scenario, under the rule of an Islamist regime. These narratives exploit patterns of Islamic perception that are discursively perpetuated in the real world, imbuing them with a new explosive political force. This work examines the aesthetic, ideological, and socio-communicative aspects of Islamic dystopia that have not yet been systematically reviewed.

We pay particular attention to how political concepts of identity, community, and future are treated within Islamic dystopias, especially in the context of the debate on the 'muslim question' often framed as a clash between Islam and the West. In that, the thesis identifies two main currents within contemporary literature's Islamic dystopias. On the one hand, works like *2084 : La Fin du Monde* (2015) by Boualem Sansal and *Soumission* (2015) by Michel Houellebecq can be seen as compensatory literature. These works address the challenges posed by the growing presence of the Muslim Other in a world marked by migration and multiculturalism. They establish new boundaries based on the superiority of the West, which are aesthetically presented in the form of cultural triumphalism.

On the other hand, works such as *2028* (2016 [2006]) by Thérèse Fournier and *Le dernier Été de la Raison* (1999) by Tahar Djaout take a fundamentally different approach to established discourses on Islam. These works weaken the political categories mobilized in aforementioned discourses and undermine their ideological core. Instead of promoting identification with the West, they encourage reflection, laden with compassion, upon alternative relationships between the individual, community, and future. They argue that the West itself is dystopian and prompt a re-evaluation of its relationship with Islam and Muslims, particularly by reevaluating a traumatic and shared past.

Overall, this thesis contributes to the systematic understanding and analysis of Islamic dystopia as a literary form. It highlights the complexity of the political, cultural, and ideological aspects present in these narratives, showcasing how Islamic dystopia offers diverse perspectives on extraliterary reality and the role of literature in this discourse.

Keywords: Islamic dystopia, Islamophobia, Islamization, anti-Muslim racism, Islamism, extrême contemporain

Table des matières

Table des matières ..... **III**
Résumé ..... **III**
Abstract ..... **XI**
Liste des abréviations ..... **XVII**
1. Introduction générale – « Vous voyez un président arabe à l'Élysée ? » **1**
Partie I : Situer les dystopies islamiques et l'approche analytique **13**
2. Considérations théoriques et prisme d'analyse **13**
2.1. Du potentiel dystopique (et utopique) de l'Islam 13
2.2. L'Islam à l'âge dystopique 23
2.2.1. Attester la crise : Le dialogue avec l'actualité extra-littéraire à travers la 'question musulmane' 26
2.2.2. Le mythe de l'islamisation et l'utopie oummiste 29
2.3. Approche méthodologique 33
2.3.1. Le genre littéraire de la dystopie – Définitions de travail 33
2.3.2. Une approche narratologique aux dystopies islamiques 35
Parti II : Analyses individuelles des romans du corpus **42**
3. Le prisme théorique pour l'analyse des romans *Soumission* de Michel Houellebecq et *2084* de Boualem Sansal : Les tropes de la langue et de l'image de la femme en tant que marqueurs du discours de la modernité **42**
3.1. La dimension politique du fait religieux 44
3.2. Le trope de la langue 46
3.2.1. « Li... ber… té... » – Idéologie et langue dans le contexte algérien 46
3.2.2. La politique d'arabisation 48
3.2.3. La domination totalitaire et son instrument linguistique – L'*abilanguisation* 50
3.2.4. Philologie et racisme 53
3.3. L'image de la femme 58
3.3.1. Fabriquer la femme musulmane – L'orientalisme dans le domaine du privé 60
3.3.2. La femme algérienne dans la mission civilisatrice 62
3.3.3. Les femmes algériennes au centre de la manœuvre politique 65
3.3.4. Les femmes musulmanes dans la société française 67

3.4. « *Of all this, there is nothing to say, nothing to hear, nothing to know* » – Les femmes musulmanes en tant qu'objet de connaissance de l'Occident 72

4. *Soumission* de Michel Houellebecq 74

4.1. Présentation de l'intrigue 74

4.2. Lire Houellebecq – Considérations théoriques 77

4.3. L'approche du genre de la dystopie chez Houellebecq 78

4.4. Une chronologie d'éloignement progressif de la société idéale 81

4.4.1. Structure des romans et position narrative chez Houellebecq 85

4.4.2. L'image de l'Islam et le mythe de l'islamisation 90

4.4.3. Les effets du néo-libéralisme sur le sujet de l'amour – La femme occidentale « bonne à jeter » 100

4.4.4. La femme orientale 105

4.4.5. Esthétique et langage 112

4.5. Conclusion 136

5. *2084* de Boualem Sansal 138

5.1. Présentation de l'intrigue 138

5.2. Introduction au récit 139

5.3. Analyse de l'univers fictionnel 142

5.3.1. Enjeux temporels et spatiaux et vision du monde 143

5.3.2. Le *Gkabul* 152

5.4. L'émancipation d'Ati 170

5.4.1. Typologie de l'expérience 170

5.4.2. L'initiation de l'émancipation d'Ati dans le Sanatorium 174

5.4.3. Le personnage de Koa 179

5.5. L'image de la femme 184

5.5.1. La femme comme indicatrice de l'état de la société 184

5.5.1. La femme comme marqueur de l'action 189

5.6. Le personnage de Toz et la conscience de l'élite 192

5.7. Conclusion 204

6. Le prisme théorique pour l'analyse des romans *2028* de Thérèse Fournier et *Le dernier Été* de Tahar Djaout : Une approche psychanalytique de l'Islam à travers les tropes du traumatisme et du mythe 206

6.1. Le retour du refoulé comme symptôme du sujet moderne 207

6.1.1. Le contexte postcolonial 209

6.1.2. L'offre de l'islamisme – Devenir soi-même 210

6.1.3. Le mythe et l'Histoire dans le contexte algérien 211

6.2. L'absence du père, l'absence du mythe 213
6.2.1. Le traumatisme transgénérationnel 216
6.2.2. L'islamisme et la radicalisation des jeunes 217
6.2.3. Le traumatisme et ses liens avec le mythe 223
6.3. Le mythe comme *Ersatz* de l'historiographie et de la narration de soi 225
6.3.1. Le mythe comme thérapeute de l'esprit 226
6.3.2. Sortir du mythe par la déconstruction 227
7. *2028* de Thérèse Fournier 231
7.1. Présentation de l'intrigue 231
7.2. Un *leader* islamiste sur le divan du/de la psychanalyste 233
7.2.1. Enfance à Paris – Aziz, fils d'immigré.es 234
7.2.2. La banlieue de Wasa 235
7.2.3. Le fantasme de l'ascenseur social – Le début d'une névrose 236
7.2.4. La série de télévision Al-Ahmar comme roman familial 242
7.2.5. La reconfiguration de l'identité arabe 245
7.3. Vers l'origine du conflit 246
La névrose « raciale » comme *Ersatz* d'un autre conflit 246
7.4. Le traumatisme hérité 248
7.4.1. La mère morte 249
7.4.2. La perte du sein 251
7.4.3. L'orientation vers le père 253
7.5. L'éradication du maternel à Wasa 255
7.5.1. Sana, fonctionnaire d'État 257
7.5.2. Les avortements forcés comme une libération des femmes 258
7.5.3. Le nouveau codage idéologique – La subjectivité féminine/maternelle comme limite du symbolique 259
7.6. Retravailler les symboles paternels 261
7.6.1. L'identification avec le système patriarcal 262
7.6.2. Identifier Métis 264
7.6.3. Un traumatisme non-articulé de la femme 265
7.6.4. La sœur d'Aziz 267
7.7. L'émancipation/la désillusion de Sana 271
7.7.1. La redécouverte du maternel 271
7.7.2. La Loi maternelle 272
7.7.3. Le narratif mère/fille 273
7.7.4. L'attentat 276

7.8. Conclusion 284
8. *Le dernier Été de la Raison* de Tahar Djaout 286
8.1. Présentation de l'intrigue 286
8.2. Un roman inscrit dans l'histoire algérienne 288
8.2.1. La Décennie Noire – Littérature de l'urgence 290
8.2.2. Une poétique de la disparation 293
8.3. Le décès d'une utopie – Le discours littéraire comme discours générationnel 294
8.3.1. Une nouvelle esthétique du roman algérien 299
8.3.2. La culture du mal à vivre 301
8.4. Roman de passage vers une nouvelle vision du monde 302
8.4.1. Le statut des intellectuel.les 302
8.4.2. Les gardiens du monde des livres 304
8.4.3. Le dernier été de l'histoire 309
8.5. Les rêve (d'enfance) et l'esthétique freudienne de la création littéraire 318
8.5.1. « Boualem n'est pas ce créateur » 319
8.5.2. Le tribunal nocturne 324
8.5.3. Ils ont peur des hommes humains – L'exorcisme 332
8.5.4. L'école coranique et le roman de famille maghrébin 336
8.6. Conclusion 340
Partie III : Synthèse, comparaison et discussion de l'ensemble du corpus 343
9. Tracer les deux grandes lignes idéologiques des dystopies islamiques, leurs façons de dialoguer avec la réalité et de transmettre leurs messages politiques 343
9.1. Intérêt et objectif du chapitre 343
9.2. *Soumission*, *2084* et la littérature de compensation 346
9.2.1. Une poétique de dépolitisation 347
9.2.2. La portée politique de la conscience arabe/musulmane 349
9.2.3. La démocratie comme simulacre dans la dystopie contemporaine 350
9.2.4. L'orientation du/de la lecteur.ice – La fabrication des amalgames comme didactique antimusulman 354
9.2.5. La censure invisible 355
9.3. Discussion : Bénéficier du potentiel poétique et esthétique de la dystopie 360
9.3.1. Boualem Sansal et le témoignage de l'avenir européen 363
9.3.2. Michel Houellebecq et l'ambiguïté de la forme romanesque 367
9.4. *2028*, *Le dernier Été de la Raison* et la littérature de la réparation 389

9.4.1. Un mode littéraire relationnel/compassionnel 391
9.4.2. À rebours de l'historiographie – Le mythe et le traumatisme dans *2028* et *Le dernier Été de la Raison*.....392
9.5. Discussion : Sur la légitimité du genre de la dystopie comme médium de réflexion sur l'Islam 402
9.5.1. Des économies de la peur – Le catharsis collectif 403
9.5.2. Le/la lecteur.ice, oreille attentive à la réparation du sujet islamique –Le geste de la littérature.....407
10. Conclusion.....408
Bibliographie 426
Annexe.....449
Interview avec Thérèse Fournier sur son roman *2028*.....449

Liste des abréviations

2084	Sansal, Boualem, *2084 : La Fin du Monde*, Paris, Gallimard, 2015.
Carte	Houellebecq, Michel, *La Carte et le Territoire,* Paris, Flammarion, 2010.
Chercheurs	Djaout, Tahar, *Les Chercheurs d'Os*, Paris, Éd. du Seuil, 2001.
Extension	Houellebecq, Michel, *Extension du Domaine de la Lutte*, Paris, J'ai Lu, 1999.
Le dernier Été, *DER*	Djaout, Tahar, *Le Dernier Été de la raison*, Éd. du Seuil, 1999.
Particules	Houellebecq, Michel, *Les Particules élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998.
Plateforme	Houellebecq, Michel, *Plateforme : Au Milieu du Monde*, Paris, J'ai Lu, 2002.
Serment	Sansal, Boualem, *Le Serment des Barbares*, Paris, Gallimard, 2010 [1999].

1. Introduction générale – « Vous voyez un président arabe à l'Élysée ? »[1]

Le deuxième volet du titre de cette introduction est une citation de l'ancien président français, Charles de Gaulle, prononcé au milieu de la guerre d'indépendance algérienne. Le sociologue Raphaël Liogier considère cette déclaration comme une plaidoirie en faveur de la décolonisation de l'Algérie, stratégie qu'il qualifie de « décoloniser pour mieux régner ». Cette variante du principe machiavélique consistant à « diviser pour mieux régner » (« *divide et impera* »), se réfère au choix du pouvoir politique de diviser les groupes afin de garantir sa souveraineté dans le contexte du colonialisme français. Dans le cas cité, il renvoie à la préférence de de Gaulle pour une Algérie algérienne plutôt qu'une France « algérisée ».

Cet exemple historique nous confronte à la portée importante, voire à la gravité continue que réserve la dystopie islamique, laquelle ne peut être saisie uniquement par des catégories littéraires. La mise en récit d'une vision de futur dans laquelle un régime islamiste prend le pouvoir dans des configurations variables – à l'échelle mondiale ou dans un pays spécifique – prend, dans un premier temps, comme le suggère le contexte de la citation, un tour politique.

[1] Ainsi, Charles de Gaulle a exprimé en 1959 ses inquiétudes concernant une possible « algérianisation » de la France, témoignant ainsi d'une crainte diffuse que la faible natalité en France (déjà déplorée par de Gaulle depuis 1945) ouvre la voie à une prise de contrôle par des « musulmans » (terme utilisé pour désigner les Algérien.nes autochtones par opposition aux 'Pieds-noirs') qui ont une natalité plus élevée. Cet exemple, parmi d'autres, constitue une référence historique directe au récit de l'islamisation et au discours sur l'Islam abordé dans cette étude. La citation complète est la suivante : « Avez-vous songé que les Arabes se multiplieront par deux, puis par cinq, pendant que la population française restera presque stationnaire ? Il y aurait deux cents, quatre cents, six cents députés arabes à Paris ? Vous voyez un président arabe à l'Élysée ? » Raphaël LIOGIER, *Le Mythe de l'Islamisation : Essai sur une Obsession collective*, Paris, Points, 2016, p. 26-27.

Ce dernier associe la présence de l'Autre[2] musulman à une revendication de pouvoir (à la fois territoriale et politique, et que symbolise ici le palais de l'Élysée en tant que siège de la tête de la République française), associant par conséquent l'inclusion de l'Autre musulman à la communauté nationale – et notamment la possibilité d'accéder à la fonction présidentielle – à un risque.

La surenchère des conséquences sur la société française liées à la présence de l'Autre, consistant à l'imaginer à la tête de la nation dans un regard spéculatif sur l'avenir (« Voyez-vous »), aussi grotesque et aberrant que cela puisse paraître eu égard à sa marginalisation dans la réalité de la société française, permet de voir éroder les idéaux républicains entre les mains d'un président arabe. Ce n'est qu'en projetant les tendances actuelles dans le futur que la présence de cet Autre devient identifiable et saisissable en tant que menace.

Ainsi, l'incertitude de la formulation sous forme de question comme la clarté de la 'bonne' réponse, qui pourtant n'a pas besoin d'être explicitement énoncée, reflètent la relation dialectique inhérente à cette suggestion d'un scénario futur. D'une part, on peut interpréter la déclaration de de Gaulle comme une auto-affirmation énoncée en période de crise, qui renvoie à l'identité du président – une identité de la nation – une identité qui correspond à celle de de Gaulle. D'autre part, cette déclaration déploie un effet de pouvoir par auto-autorisation, car en fin de compte, elle contraint rhétoriquement à la transition du discours politique vers l'action politique.

***

[2] Dans cette étude, nous utilisons le terme « Autre » avec une majuscule lorsque nous ne parlons pas de personnes réelles, mais plutôt dans le sens développé par Edward Said dans *Orientalism* (1978) pour désigner la figure qui émerge à la fin du processus de l'*othering* et qui ne doit pas être confondue avec la personne qui a été l'objet de ce processus. De même pour un certain nombre de termes, notamment ceux de l'« Islam », mais aussi d'« Orient », d'« Occident », d'« homme », de « femme », de « nation » et bien d'autres. Nous utilisons ces termes avec une distance analytique. Il s'agit de concepts qui interprètent des éléments de la réalité sur le plan culturel et idéologique, les ancrant en tant que représentations dans un discours institutionnellement soutenu. En conséquence, les effets de ces discours sont réels, car ils permettent de construire une *vérité*, ce qui nous incite à suivre les logiques de ces discours afin de les déconstruire. Edward Said montre que la culture du savoir orientaliste a produit une réalité dans laquelle des images culturelles de l'Islam sont encore influentes aujourd'hui, même si elles ne sont pas rappelées, lues ou entendues de manière individuelle. Ainsi, la manière dont ces connaissances sur l'Islam et les musulman.es sont produites et entretenues dans les débats publics suggère ou complique certains points de vue, attitudes ou façons d'agir à son égard. Nous citons Edward Said : « Depuis son histoire moderne la plus ancienne jusqu'à nos jours, l'orientalisme en tant que forme de pensée pour traiter avec l'étranger a généralement montré la tendance tout à fait regrettable de toute connaissance basée sur des distinctions aussi strictes que "Orient" et "Occident" : celle de canaliser la pensée dans un compartiment Occident ou Orient. Parce que cette tendance se trouve en plein cœur de la théorie, de la pratique et des valeurs orientalistes présentes en Occident, le sentiment du pouvoir occidental sur l'Orient est considéré comme allant de soi, possédant le statut de vérité scientifique. » Edward SAID, *Orientalism*, London, Penguin, 2003 [1978], p. 46.

Dans cette étude, nous nous interrogeons la manière dont la rencontre entre la dystopie littéraire et le thème de l'Islam, crée une configuration que nous appelons « dystopie islamique », en examinant comment elle aborde les catégories politiques de l'identité, de la communauté et du futur, pertinentes dans notre exemple introductif sur la question d'une potentielle « algérianisation » de la France.

La production de dystopies islamiques est un phénomène récent, situé dans un contexte historique concret après les attentats du 11 septembre à New York et les changements dans la perception de l'Islam et des musulman.es qui s'en sont suivis. Elle crée un « biotope littéraire »[3] qui emprunte à un état de crise lié à l'Islam dans la réalité extra-littéraire, mais prend une forme distincte lorsque ce dernier est traité dans la littérature, envisageant ainsi l'avenir avec ou sous l'Islam, en l'imaginant sans futur. La dystopie islamique est fondée sur une ancienne tradition littéraire, celle de la dystopie, qui constitue une évolution de l'utopie. Elle se nourrit également de sa rencontre avec un discours sur l'Islam qui perdure depuis des siècles. Notre hypothèse de départ est que dans cette rencontre, l'Islam et la dystopie s'influencent mutuellement, en interagissant et changeant de forme.

Au sein des dystopies, un espace se crée, où des images traditionnelles et passées de l'Islam peuvent être mobilisées et situées dans le contexte d'une crise induite par la présence menaçante de l'Autre musulman.

[3] Nous empruntons ce terme à l'autrice Thérèse Fournier. En annexe, nous fournissons un entretien réalisé avec cette dernière dans le cadre de notre projet de recherche. Son roman *2028*, qui fait partie de notre corpus de travail, s'inscrit, tout comme d'autres romans similaires, dans un contexte extra-littéraire spécifique qui motive l'émergence de récits littéraires semblables. Voici le *verbatim* de l'autrice : « C'est le bloc temporel dans lequel si vous voulez […] c'est comme un biotope où il y a un moment donné, il y a un biotope historique, politique, un biotope qui fait qu'il y a plusieurs types de champignons pour les appeler, des champignons, des plantes qui apparaissent un peu au même moment […] Et puis il y a des événements et tout ça, ça forme […] je dirais, le biotope littéraire, en fait, c'est un biotope littéraire. » Thérèse FOURNIER, *Interview avec Thérèse Fournier sur son roman « 2028 »*, p. 452-453 dans l'annexe.

Ces images deviennent ainsi pertinentes dans les débats actuels sur l'Islam qui se tiennent hors du champ littéraire, dans des circonstances où les problèmes sociaux sont *islamisés* et où l'islam[4] est *idéologisé*. Notre hypothèse est qu'en contribuant à une actualisation des images courantes de l'Islam et en les transposant dans un contexte de crise ou d'apocalypse, la dystopie islamique peut leur conférer une nouvelle force politique explosive.

***

Nos recherches se structurent autour de trois axes majeurs, esthétiques, idéologiques, et socio-communicatifs, qui guideront notre exploration du traitement du sujet de l'Islam dans les romans dystopiques contemporains.

1. Le premier axe se concentre sur l'esthétique des romans et cherche à comprendre comment l'étude de cette dimension permet de saisir la manière dont l'œuvre se fait écho d'un état de crise lié à l'Islam. Nous nous intéressons à la manière dont ces crises sont rendues perceptibles aux lecteur.ices, en examinant les techniques littéraires employées pour esthétiser et poétiser l'Islam dans ces contextes imaginaires apocalyptiques.
2. Le deuxième axe s'attache à situer ces représentations dans leur contexte idéologique et à déterminer leur positionnement spécifique au sein de celui-ci. Il s'agira d'analyser comment les romans dystopiques façonnent un discours sur l'Islam, en identifiant les différentes dimensions politiques, culturelles, littéraires et religieuses qui contribuent à la construction de son image ainsi qu'à celle de l'Occident. Nous verrons alors comment cet aspect permet de prendre conscience des dynamiques de pouvoir qui se cachent derrière ces

[4] Le terme « Islam » constitue un terme générique englobant à la fois la religion et la civilisation, diverses cultures musulmanes et les adeptes de la religion ou de la culture musulmane, etc. Dans cette étude, nous nous penchons sur les schémas de perception et le racisme potentiellement alimenté par la littérature, où l'Islam est utilisé en tant que catégorie différenciatrice entre des groupes de personnes et où, dans ce contexte, des attributions de sens à l'Islam et aux musulman.es sont produites. Discerner précisément la compréhension de l'« Islam » et des « musulman.es » dans les romans du corpus fait donc partie de l'analyse à accomplir et n'est pas préalablement figé dans une interprétation spécifique. Selon la définition, le terme « islam » en minuscule désigne la « religion prêchée par Mahomet (Muhammad) et fondée sur le Coran », tandis que « Islam » en majuscule fait référence à « l'ensemble des peuples musulmans et leur civilisation ». La notion de religion ne revêt ni un caractère transculturel ni transhistorique, mais s'inscrit plutôt dans une perspective eurocentrique (voir ch. 3.1). Par conséquent, nous optons généralement pour l'utilisation de la majuscule. Lorsque nous écrivons « islam », notre intention n'est pas de catégoriser l'islam selon des termes occidentaux, mais plutôt de mettre en évidence le fait qu'en Occident, le terme « religion » renvoie à un domaine spécifique de la société qui bénéficie de privilèges et de protections. Lorsque nous écrivons « islam » en minuscule, c'est dans le but de souligner un processus spécifique d'altérisation auquel l'islam est soumis. Au sein de ce processus, lui est retiré le *statut* de religion. LE ROBERT, article « islam » [en ligne], dans *Dico en ligne Le Robert*, URL : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/islam, consulté le 10 août 2023.

représentations. Au sein de cette démarche, il sera crucial de dissocier ces représentations des héritages idéologiques spécifiques qui s'inscrivent dans la tradition générique de la dystopie et qui, à leur tour, prescrivent certaines façons de penser nos catégories politiques.

3. Le troisième axe explore la présence de messages politiques, explicites ou implicites, dans ces romans, ainsi que la manière dont ces messages sont véhiculés au moyen des spécificités propres au genre dystopique. Nous considérons également les évolutions du genre qui modifient sa fonction socio-communicative, tout en tenant compte des tendances actuelles de la littérature, qui dissimulent parfois les positions et les opinions politiques.

***

C'est en 2015, à l'occasion de la parution de *2084. La Fin du Monde*[5] de l'écrivain algérien Boualem Sansal, que Corbin Treacy attestait de l'émergence d'une nouvelle forme du récit, dominante dans le genre dystopique, qu'il appelait « roman d'alerte islamiste » (« *islamist alarm novel* »)[6]. Selon Treacy[7], l'avènement de la dystopie islamique est surtout lié à la parution du roman *Soumission* de l'auteur français Michel Houellebecq, peu de temps auparavant. De fait, la réception de l'œuvre de Sansal a été réalisée en comparaison directe avec *Soumission*, ce qui, selon Juliane Tauchnitz, a contribué à fixer sa lecture, entraînant des lacunes dans la perception de ses particularités[8]. L'auteur, qui a reçu le Grand Prix de l'Académie Française pour ce roman, a écrit des essais et d'autres romans qui décrivent la montée de ce que l'on appelle l'intégrisme en Algérie et les bouleversements sociaux sous-jacents, ainsi que le régime élitiste et corrompu du pays. Boualem Sansal est l'auteur de nombreux entretiens et articles. Il ne cache pas sa position selon laquelle son pays natal, l'Algérie, a perdu la bataille contre l'islamisme et s'oppose donc avant tout à une appropriation comparable du monde occidental par l''impérialisme islamiste'. De fait, selon lui : « L'islam va être la religion des convertis »[9].

[5] Le titre du roman *2084. La Fin du Monde* sera dorénavant abrégé en *2084*.

[6] Corbin TREACY, « 2084 : La Fin du Monde », *The Journal of North African Studies*, vol. 21, n° 3, 2016, p. 512. Toutes les traductions des citations des ouvrages en anglais ou en allemand sont de notre fait, sauf indication contraire.

[7] *Ibid.*

[8] Juliane TAUCHNITZ, « Ein grenzenloser Albtraum ? Boualem Sansals Dystopie "2084" und ihre mediale Verformung », *Romanische Studien*, vol. 2, n° 5, 2016, p. 548.

[9] Elisabeth PHILIPPE, « "2084" de Boualem Sansal : "L'islam va être la religion des convertis" – Les Inrocks » [en ligne], *Les Inrockuptibles*, 08/09/2015, URL : https://www.lesinrocks.com/actu/boualem-sansal-90838-08-09-2015/, consulté le 27 juillet 2023.

Un futur président musulman en France, c'est la vision d'avenir présentée dans le roman *Soumission* de Michel Houellebecq et elle ne parvient pas à égaler le scénario catastrophe de *2084*[10]. Dans le roman, l'« islam modéré » selon l'auteur[11], placé sous l'égide du Tunisien Mohammed Ben Abbes, bouscule radicalement le paysage politique en 2022, tout en étant lancé de manière totalement démocratique par une alliance avec la gauche politique.

Soumission fut le roman qui a conféré un statut d'écrivain prophétique à Michel Houellebecq, grâce à un récit qui relève d'une : « mise en scène d'un choc des civilisations à l'intérieur de l'hexagone »[12], cimenté avec son roman suivant, *Sérotonine* (2019). Œuvre d'un auteur qui est l'exemple même du provocateur anticipant un scandale à chaque nouvelle publication, ce roman a été tragiquement transposé dans une autre dynamique de réception à la suite des attentats islamistes particulièrement meurtriers en France, qui ont débuté avec l'attaque de la rédaction du journal hebdomadaire *Charlie Hebdo* lors de laquelle douze personnes ont été assassinées[13].

Outre les deux publications de Houellebecq et Sansal datant de 2015, le corpus de ce travail est enrichi dans une perspective comparatiste de l'inclusion du roman paru à titre posthume *Le dernier Été de la Raison* (1999)[14] de l'auteur et intellectuel algérien Tahar Djaout qui fut d'ailleurs un ami et collaborateur de Sansal. Ce roman inachevé, écrit en 1992 peu avant l'assassinat de l'auteur par le groupe islamique armé (GIA), occupe une place singulière au sein de son œuvre, habituellement plutôt lyrique ; en raison de ses caractéristiques fortement journalistiques, Djaout s'était largement retiré de l'écriture dans le contexte de la guerre civile qui s'annonçait. Ainsi, le fond, abordant l'immédiateté de la situation réelle, 'étouffe' la forme de ce texte.

Le dernier roman du corpus est *2028* (2016 [2006]), de l'autrice française Thérèse Fournier. Ce roman a été réédité dix ans après sa première publication avec

---

[10] Celui-ci est « bien pire que le mien », a-t-il affirmé dans l'émission « On n'est pas couché ». *Michel Houellebecq – On n'est pas couché 29 août 2015* [en ligne], France 2, URL : https://youtu.be/UyGX14yz-8w.

[11] Houellebecq sur France Inter : « Je suis trop gentil de répondre à ces questions ». *L'Express.fr*, 07/01/2015, URL : https://www.lexpress.fr/culture/livre/videos-houellebecq-sur-france-inter-je-suis-trop-gentil-de-repondre-a-ces-questions_1638168.html, consulté le 01 août 2023.

[12] Per-Erik NILSSON, « Fuck Autonomy : Neo-Orientalism and Abjection in Michel Houellebecq's "Soumission" », *European Review*, vol. 27, n° 4, 2019, p. 600.

[13] L'attentat terroriste aux bureaux de Charlie Hebdo a eu lieu le même jour que la parution de *Soumission*, le 7 janvier 2015. La couverture du journal montre également Houellebecq et fait explicitement allusion à l'intrigue du roman.

[14] Le titre du roman sera dorénavant abrégé en *Le dernier Été* dans le texte courant et en *DER* dans les citations.

une préface dans laquelle Fournier situe son œuvre de manière explicite dans la lignée des romans de Houellebecq et Sansal[15], la repositionnant en conséquence comme une réponse au nombre croissant d'attentats terroristes survenus depuis l'affaire Charlie Hebdo : « On l'a compris, *2028* doit fonctionner comme un vaccin contre un virus mortel »[16] (*2028*, p. 9). *2028* fait partie d'une série de romans intitulée *Trilogie arabe*, qui comprend également *L'Olivier bleu*, paru en 1996 et *Nador*, paru en 2017. Cette trilogie constitue la seule œuvre romanesque de l'autrice française Thérèse Fournier, si l'on excepte une parution récente concernant le changement climatique, intitulée *Groenland* (2023). *2028*, le roman que nous avons choisi pour notre corpus, n'a jusqu'à maintenant pas reçu d'attention de la part de la recherche en littérature.

La référence à l'actualité, qui caractérise ce corpus de l'extrême contemporain, doit permettre de mettre les tendances changeantes du discours sur l'Islam *avant* l'année de césure 2015 au centre de la recherche, en explorant les possibilités esthétiques d'inscription des discours sociétaux dans la littérature contemporaine. Le fait de centrer la réflexion sur le contexte franco-algérien doit en outre assurer un traitement en profondeur des contextes historiques qui lient et séparent les deux nations (particulièrement, bien entendu, en ce qui concerne l'Islam, l'islamisme, et d'autres sujets qui réfèrent à notre problématique), ainsi que les spécificités de leurs littératures respectives.

Bien qu'en 2019, l'auteur de science-fiction et critique littéraire Jean-Pierre Andrevon l'inclût dans son *Anthologie des Dystopies* comme un sous-genre propre et émergent, la dystopie islamique n'était encore ni analysée de façon systématique, ni classée sous l'arrière-plan des transformations ayant cours au sein de la tradition littéraire de la dystopie.

Il existe cependant quelques articles qui, sans se concentrer spécifiquement sur la question du genre dystopique, s'intéressent au façonnement du mythe de l'islamisation comme récit littéraire[17] dans la littérature actuelle, et particulièrement

[15] « Autre mystère de *2028* : les similitudes, à commencer par le titre orwellien, avec le roman *2084* de Boualem Sansal, publié en 2015, Prix de l'Académie française, et dont Michel Houellebecq et les médias ont fait l'éloge » (*2028*, p. 8).

[16] Dans un échange de courriels que nous avons eu avec l'autrice, Fournier a indiqué que le sous-titre de la version de 2016 « Le Roman qui annonce l'État islamique » a été décidé par la Maison d'édition Mirza Publishing comme « coup de vente » et ne reflète pas son intention en tant qu'écrivaine.

[17] Un « phénomène d'appropriation littéraire d'un récit sociétal » comme l'écrit Alex Gagnon. Alex GAGNON, « La France malade et ses Récits : "Islamisation" de la Société et "Radicalisation" de l'Individu dans cinq Romans français contemporains (2012-2016). », vol. 55, n° 1, 2019, p. 138.

française[18]. De même, les deux romans *Soumission* et *2084* ont été comparés dans la recherche académique en raison de leur popularité et du contexte de leur réception :

L'article « The Migrant as Colonist : Dystopia and Apocalypse in the Literature of Mass migration » de Nasia Anim se distingue par la manière dont il combine des réflexions sur la tradition utopique et dystopique avec la critique postcoloniale et le débat « tournant du siècle » (« *turn of the century* ») autour du multiculturalisme, du communautarisme, de la laïcité, voire du sécularisme.

En conséquence, Anim met en évidence l'existence d'un genre « du migrant comme colonisateur » (« *migrant as colonist* »), ce dont témoignent entre autres le modèle déclaré de *Soumission* et le roman canonique de la Nouvelle Droite, *Le Camp des Saints* (1973) de Jean Raspail. Dans une perspective psychanalytique, il s'agirait de : « défaire les paradigmes de l'utopisme coloniale »[19], d'un retour du refoulé sous la forme d'une obsession pour le sujet postcolonial. La culpabilité liée à l'héritage colonial qui, depuis la décolonisation, fait, explique Anim, craindre aux ancien.nes colonisateur.ices la vengeance des ancien.nes colonisé.es. Ce qui nous intéresse ici est la réflexion d'Anim, non pas approfondie mais percutante, concernant les raisons pour lesquelles ce motif ne se concentre pas dans la même mesure sur tou.tes les ancien.nes colonisé.es, mais davantage sur les sujets musulmans. Cette situation s'expliquerait par le fait que l'Europe a déjà fait l'expérience de l'hégémonie islamique et que le fantasme d'une colonisation islamique est désormais une compulsion de répétition, et donc une réaction traumatique[20].

Ensuite, l'observation d'Anim sur l'héritage de l'utopisme colonial nous conforte dans l'hypothèse qui consiste à considérer, pour notre projet, le genre de la dystopie dans sa longue tradition, et donc comme un sous-genre de l'utopie. Le constat d'Anim coïncide de plus avec l'article de Stephanie Béreiziat-Lang, au sein duquel *Soumission* est considéré comme une « utopie de retour » (« *Rückführungsutopie* ») au stade primitif supposé de la civilisation islamique, ce qui renforce l'hypothèse d'un utopisme colonial. Quant au roman de Sansal, il dépasserait, selon Béreiziat-Lang, « la simple apologie de la modernité emphatique » et exploiterait « le fantasme du

[18] Proposition faite dans deux de nos romans, sur laquelle nous reviendrons plus en détail, dans le ch. 2.2.2.
[19] Nasia ANAM, « The Migrant as Colonist : Dystopia and Apocalypse in the Literature of Mass migration », *ASAP journal*, vol. 3, n° 3, 2018, p. 655.
[20] *Ibid.*, p. 656.

décentrement de cette civilisation [moderne, européenne, N.F.] » de telle sorte qu'il « semble répondre aux clichés du "bon" élève colonial éclairé »[21].

Afin de situer davantage la thématique de l'Islam et son croisement avec le genre dystopique, ainsi que les premiers points de repère de comparaison sur les deux romans, Alex Gagnon propose un article intitulé « La France malade et ses Récits ». Il compare un corpus de cinq romans, dont *Soumission* et *2084*, au sein d'une approche sociocritique, en distinguant les romans d'islamisation des romans de radicalisation, ces derniers étant complémentaires et reflétant ensemble les façons de parler de l'Islam dans le discours médiatique actuel (état de 2015) :

> l'islamisation de la société occidentale et la radicalisation des individus incarnent les deux volets complémentaires d'un même récit, qui en racontant la montée d'une présence musulmane, retrace les avancées d'une puissance invasive[22].

Grâce à l'approche de Gagnon, qui fait appel aux sciences sociales et aux sciences des médias, nous comprenons qu'il faut supposer que, dans la dystopie islamique, un sentiment de menace, historiquement informé selon Anim, peut être capté dans sa dimension émotionnelle, à partir des discours aussi bien médiatiques que populistes.

En effet, et ce sera le point de départ qui déterminera la suite de notre travail, deux discours actuels, celui sur l'Islam et celui de la tradition dystopique et utopique, qui se rencontrent pour la première fois dans cette configuration en étant pourtant imbriqués l'un dans l'autre, se rejoignent dans la dystopie islamique. Nous sommes tentés de soupçonner l'existence d'un travail psychique autour de la *condition postcoloniale*, susceptible d'être canalisé dans le contexte de l'échec de la modernité auquel la dystopie fait référence. Nous pourrons également supposer que, ce faisant, des images traditionnelles de l'Islam sont réactivées afin de développer de nouvelles sémantiques qui constituent l'Islam en bouc émissaire prenant sur lui les maux de la société. Nous considérerons les dystopies islamiques comme des interventions au sein de deux discours particuliers du monde réel, l'un islamiste, l'autre identitaire, qui sont également caractérisés par leur manière de se présenter sous forme de récits complets. Cet aspect soulève en retour la question de savoir dans quelle mesure les spécificités de la fiction littéraire peuvent conférer de nouvelles facettes à ces récits.

***

[21] Stephanie BEREIZIAT-LANG, « "L'Alphabet convient aux Peuples policés" : Schrift und Anti-Moderne bei Boualem Sansal und Michel Houellebecq » [en ligne], *Romanische Studien ; 2019 : Parallelgesellschaften*, p. 149 et 157,
URL : https://www.romanischestudien.de/index.php/rst/article/view/650.

[22] Alex GAGNON, « La France malade et ses Récits : "Islamisation" de la Société et "Radicalisation" de l'Individu dans cinq Romans français contemporains (2012-2016). », *op. cit.*, p. 158.

Pour traiter nos questions de recherche, nous proposons une approche en plusieurs étapes et en trois parties.

Dans la première partie, nous souhaitons introduire quelques préliminaires qui nous paraissent importants pour l'analyse du corpus et présenter le prisme de cette analyse. Nous examinerons les liens idéologiques que nous pouvons établir entre le sujet de l'Islam et le genre de la dystopie. Nous nous intéresserons à la compréhension de ces deux aspects en tant que formes de discours pluriséculaires qui se rencontrent pour la première fois sous la forme concrète de la dystopie islamique. Nous présenterons notre définition des dystopies, qui s'appuie sur une approche pragmatique, ainsi que celle que nous donnerons du racisme, en particulier du racisme antimusulman, et la manière dont ce dernier se rapporte aux discours contemporains sur l'Islam et les musulman.es. Nous expliquerons ensuite notre approche méthodologique en insistant sur la façon dont il est possible, au niveau narratif, de mettre en évidence les contenus idéologiques des romans à travers l'analyse des tropes, afin de rendre justice au principe fonctionnel des dystopies.

La deuxième partie de cette étude se divise en quatre analyses individuelles détaillées consacrées à chacun des romans du corpus. Les romans sont analysés par paires selon les mêmes tropes, permettant ainsi de déterminer les liens entre les éléments du discours dystopique et ceux du discours sur l'Islam, et de les regrouper selon des caractéristiques communes. Nous adoptons une approche qui suit deux grandes lignes argumentatives pour décrire les images de l'Islam dans la dystopie islamique. La première est compréhensive des tendances du racisme culturel, de la manière dont les catégories de l'Orient et de l'Occident y sont stabilisées en tant que paires d'opposition dichotomiques et contingentes. La deuxième ligne, postcoloniale, cherche à déstabiliser ces mêmes catégories et les schémas de domination qui y sont inscrites. Afin de rendre explicites les travaux préparatoires dans le choix des tropes et la mise en relation des romans par paires, ces derniers sont introduits par des parenthèses théoriques en même temps que les références qui les concernent et à partir desquelles les tropes sont abordés, sont étroitement insérées au texte.

Notre première paire de romans, *Soumission* et *2084*, sera examinée sous l'angle des tropes de la langue et de l'image de la femme, afin de dévoiler leurs significations dans le discours sur l'Islam et les musulman.es depuis la modernité européenne, en mettant en évidence leurs liens structurels. Nous tenterons principalement de montrer dans quelle mesure ces tropes transforment les musulman.es en objets politiques plutôt

que ne les considèrent en tant que sujets, posant ainsi un problème auquel la politique eurocentrique doit faire face.

En se référant à l'emploi totalitaire du langage (dans les dystopies) et au racisme inhérent à la philologie du XIX^{e} siècle, l'analyse s'attachera à distinguer la critique de l'islamisme du ressentiment antimusulman. Ensuite, notre étude vise à appréhender l'image de la femme dans *Soumission* et *2084*, en tant qu'élément par lequel la dimension sociale des régimes islamistes est pensée. À ce titre, cette image peut être mobilisée comme un *othering* eurocentrique ou permettre de la mise en évidence de structures d'oppression. Pour ce faire, nous aurons recours aux approches intersectionnelles mais aussi décoloniales de la théorie féministe.

Le deuxième couple de romans, composé de *Le dernier Été* et *2028*, sera examiné sous l'angle des tropes du traumatisme et du mythe. À l'aide de la psychanalyse de l'islam, féministe et la théorie du traumatisme, nous chercherons à reconstituer les déplacements de la structure symbolique de l'islam tels qu'ils apparaissent dans les romans, en mettant en évidence leur interactions avec la psyché du sujet radicalisé, dans le contexte de la crise du présent fictionnel de l'Islam.

Ce travail de recherche sera conclu par un chapitre comparatif, qui synthétisera les principaux résultats du travail et établira les différents modes d'argumentation présents dans les deux couples de romans. Il situera en outre ces modes argumentatifs dans des champs conceptuels plus larges de la littérature contemporaine en s'appuyant sur les concepts de la littérature de compensation et de réparation. Une partie de discussion sera également adjointe à cette conclusion, dans laquelle les deux premiers romans du corpus, *Soumission* et *2084*, seront évoqués en tant que colporteurs de l'idéologie raciste. À ce stade, nous ferons également appel à la sociologie de la littérature. Il s'agira par-là de situer les implications politiques que nous avons mises en évidence dans les romans en relation avec la position des auteurs dans le champ littéraire. Nous entendons également établir des liens avec les tendances actuelles du débat sociopolitique français, telles que le Nouvel Antisémitisme, ainsi qu'avec d'éventuelles tendances autoritaires dans les sociétés démocratiques et la liberté d'expression. Nous nous interrogerons également sur les avantages que la forme romanesque peut offrir par rapport au genre des pamphlets dans la transmission des messages politiques, compte tenu de la grande popularité de ces derniers[23]. En nous

[23] En tant qu'ouvrages pertinents pour la période examinée dans cette étude, nous pouvons considérer ceux de l'essayiste, désormais également actif politiquement à l'extrême droite, Éric Zemmour, tels que *Le Suicide français* (2014), ainsi que *L'Identité malheureuse* (2013) du philosophe Alain Finkielkraut.

basant sur notre paire de romans *2028* et *Le dernier Été*, nous discuterons enfin de la mesure dans laquelle la dystopie, en tant que genre portant un héritage pouvant être qualifié d'anti-islamique, permet néanmoins de raconter une guérison de la crise avec l'Islam, par le biais d'un rapprochement opéré avec un Islam devenu étrange.

Partie I : Situer les dystopies islamiques et l'approche analytique

2. Considérations théoriques et prisme d'analyse

Dans ce chapitre, nous entreprendrons d'abord d'identifier des liens idéologiques importants entre la tradition utopique et le discours sur l'Islam, afin de déterminer une orientation pour la suite de notre étude.

Ensuite, nous voudrons donner une définition de travail de la dystopie, indiquer comment la dystopie dialogue avec la réalité extra-littéraire, comment elle fait une critique de la société et/ou une critique d'une idée utopique et surtout comment elle produit les catégories politiques centrales pour notre analyse. Nous les situerons ensuite au sein de discours ultérieurs pertinents pour notre analyse, capturerons les traits essentiels régissant la création d'images de l'Islam et des musulman.es dans le discours occidental, et, dans cette démarche, exposerons également notre définition de travail du racisme. À partir de cela, nous exposerons ensuite notre approche analytique des tropes.

2.1. Du potentiel dystopique (et utopique) de l'Islam

Rares sont les genres littéraires qui reflètent aussi pleinement que l'utopie la compréhension que l'Europe moderne se faisait d'elle-même, dans toutes ses facettes historiques, anthropologiques, cosmologiques et ontologiques, ainsi que son imbrication constitutive avec la politique coloniale et impérialiste. Une fois que la cartographie du monde n'a plus guère eu de nouveaux mystères à révéler[1], il est devenu de plus en plus difficile de s'imaginer qu'une île inconnue puisse représenter un lieu sociétal alternatif où situer des scénarios utopiques. Autrefois porteuse d'un double sens en tant que 'lieu du Bon' et 'lieu qui ne se trouve nulle part', l'utopie semble avoir connu un tournant avec la parution de *L'An 2440 : Rêve s'il en fut jamais* (1771) de Louis-Sébastian Mercier qui acte la temporalisation du genre. La dimension fantastique renvoyant à un simple jeu réflexif autour de la société idéale tend à s'éclipser au profit d'une réflexion visant à éveiller les consciences et à réfléchir à la politique en enracinant

[1] « Avec le XVIII[e] siècle, les êtres humains ont de plus en plus pris conscience du fait que le monde était géographiquement limité. La carte du globe étant largement dessinée, les utopies se sont vues privées de leurs possibilités illimitées de localisation géographique fictive. » Thomas SCHÖLDERLE, *Geschichte der Utopie : Eine Einführung*, Köln, Böhlau, 2012, p. 105.

cette réflexion dans la réalité. L'esprit satirique inhérent au genre des utopies classiques et baroques, qui consistait à faire une critique voilée des autorités et de la toute-puissance de l'Église dans un contexte de forte censure, ne visait alors pas à émettre une quelconque réflexion au sujet de l'avenir, mais plutôt des conditions existantes[2].

L'uchronie ne situait plus l'épanouissement du potentiel de la raison humaine dans un temps ultérieur correspondant au parachèvement des idéaux des Lumières. En revanche, elle l'envisageait à la fin d'une progression linéaire dans le temps, idée qui s'est trouvée complétée à l'époque moderne par la notion de hiérarchie dans le degré d'épanouissement de ce potentiel justifiant un certain ordre mondial. L'objectivation de l'Histoire de l'Europe comme chronologie évolutionniste universelle et la certitude d'être à son sommet, l'eurocentrisme[3], ont été placées par les sciences dans le domaine du perceptible. Ainsi, dans la « méta-narration de la modernité politique »[4], des mouvements d'émancipation particuliers de la société européenne ont été déshistoricisés dans la mesure où ils n'ont plus été compris comme ayant évolué au cours de l'Histoire, mais comme relevant d'un processus linéaire et continu

[2] Riikka Forsström écrit : « Alors que depuis l'Utopie de More jusqu'à la Révolution française, la principale fonction des utopies était de représenter une critique de la société existante, avec la naissance de l'utopie située dans le futur, il y a eu un changement de focalisation, passant d'une critique spatiale du présent à une anticipation temporelle du futur. » Riikka Forsström, *Possible Worlds : The Idea of Happiness in the Utopian Vision of Louis-Sébastien Mercier*, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2002, p. 53. Il ne s'agit donc pas seulement d'un changement de forme, mais aussi de fonction, qui reflète une nouvelle forme de conscience, la pensée utopique ou l'utopisme : « Ce roman ne représente pour la première fois plus la perfection sociale, mais le *perfectionnement* social, il sert donc de source illustrative pour la thèse de Reinhart Koselleck selon laquelle il se produit au XVIII[e] siècle une transition conceptuelle et historique de la "perfectio" vers le "perfectionnement" et la "perfectibilité", au cours de laquelle la métaphore historique du début de l'époque moderne de la croissance des plantes et des âges de la vie devient dépassée et fait place à " l'émergence du progrès comme catégorie de mouvement" [Nous soulignons]. » Matthias LÖWE, *Idealstaat und Anthropologie : Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 73. Parallèlement à Koselleck, la recherche française sur Mercier parvient à une conclusion similaire : « Renonçant à une perfection acquise au bénéfice d'une perfection indéfinie, son œuvre ne tire son sens que du devenir historique. Si l'utopie traditionnelle est un monde statique, fixiste, Mercier […] imagine l'utopie cinétique, en perpétuel devenir. Du même coup grandit la crédibilité de l'utopie : déductive et non plus chimérique, elle n'est plus exercice mental sur un possible latéral et éternellement tangent à la réalité, mais supputation logique sur un probable ultérieur. » Raymond TROUSSON, *Voyages aux Pays de nulle part : Histoire littéraire de la Pensée utopique*, 3[e] éd., Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1999, p. 167.

[3] Dipesh Chakrabarty le conçoit comme « structure du temps historique mondial […] "d'abord en Europe, puis ailleurs" » Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 6. L'idée sous-jacente d'une structure de développement de l'Histoire qui se comporte de manière asymétrique par rapport à la géographie globale a été qualifiée d'orientalisme par Edward Said et d'eurocentrisme par Samir Anim, que l'on peut comprendre comme des formes de politique identitaire européenne. Edward W. SAID, *Orientalism*, *op. cit.* ; Samir AMIN, *L'eurocentrisme : critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988.

[4] Carola DIETZE, « Toward a History on Equal Terms : A Discussion of "Provincializing Europe" », *History and Theory*, vol. 47, n° 1, 2008, p. 71.

d'amélioration et d'observation de soi[5], permettant le développement d'un potentiel civilisationnel. Dans ce contexte, l'identification à cette notion de progrès linéaire a donné naissance à l'image de soi du sujet européen libéral et instruit, et a ainsi garanti sa souveraineté politique. Les divergences géographiques et temporelles (fantasmées) sont ainsi devenues des indicateurs de distance culturelle interchangeables et de même (!) validité pour juger de contextes radicalement différents.

Le regard porté sur l'Orient est alors devenu équivalent au regard porté sur son propre passé[6] et associait l'intérêt épistémique pour les pays et les peuples étrangers à une revendication de domination. Pour la société sécularisée, la scientifisation axée sur l'évidence de la supériorité de groupes humains supposés par rapport à d'autres (conceptualisée sous le terme de *racisme historiciste* (« *racial historicism* »)[7]), a inscrit dans l'histoire un concept de vérité qui parvient à reléguer son origine chrétienne à l'arrière-plan. La possibilité de déduire des marqueurs de civilisation à partir de caractéristiques perçues comme éloignées de l'image que l'on a de soi n'a donc permis de décrire la religiosité islamique que dans un « langage du manque »[8], et a donc conduit à la considérer comme un signe de régression, un déficit. Il devenait ainsi possible de trouver dans la réalité des preuves de son aptitude à atteindre des standards politiques, culturels et sociaux. Si l'Histoire européenne a été normalisée en tant que modèle de progressisme et si la société européenne se considère comme sécularisée, cette sécularisation désigne un processus de maturation inéluctable. Alors que l'Européen, selon cette pensée, s'engage sur la voie du progrès, l'Islam stagne, ne se

[5] Ulrich Beck parle dans ce contexte d'une « modernisation réflexive » (« *reflexive Modernisierung* »). Serhat Karakayali reprend cette auto-description occidentaliste et la transforme, dans le sens d'une critique antiraciste de l'hégémonie, en un « eurocentrisme réflexif », qu'il appelle aussi « racisme réflexif » (« *reflexiven Rassismus »).* Ulrich BECK, *Die Erfindung des Politischen : Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, 1re éd., Francfort, Suhrkamp, 1993 ; Serhat KARAKAYALI, « Reflexiver Eurozentrismus : Zwischen diskursiver Kombinatorik und Latenz », dans Sebastian FRIEDRICH (éd.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft : Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der « Sarrazindebatte »*, 1re éd., Münster, Assemblage, 2011.

[6] À ce sujet, citons les propos de Johannes Fabian : « les relations entre les parties du monde [...] peuvent être comprises comme des relations temporelles. La dispersion dans l'espace reflète directement, ce qui ne veut pas dire de façon simple ou évidente, la séquence dans le temps ». Johannes FABIAN, *Time and the Other : How Anthropology makes its Object*, New York, Columbia University Press, 2014, p. 11-12.

[7] Pour l'anthropologie, Fabian a mis en évidence qu'un trait essentiel de la recherche de l'époque est de déplacer les objets d'étude dans le temps, tandis que le sujet européen qui étudie reste dans le temps présent. Il en résulte une distanciation par rapport à l'objet, qu'il appelle « déni de coexistence » (« *denial of coevalness* »). Fabian propose de tenir compte de ce cadre de temporalisation de l'Autre dans la critique du racisme : « une conception claire de l'allochronisme est la condition préalable et le cadre d'une critique du racisme. Les réfutations de la pensée raciste à partir de la génétique et de la psychologie sont utiles, mais elles n'élimineront pas en tant que telle la race en tant que concept idéologique et, en fait, cosmologique. » *Ibid.*, p. 173 et 202.

[8] Sebastian CONRAD, Shalini RANDERIA, « Einleitung : Geteilte Geschichten Europa in einer postkolonialen Welt », dans Sebastian CONRAD (éd.), *Jenseits des Eurozentrismus : Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, 2e éd., Francfort, Campus-Verlag, 2013, p. 35.

prêtant pas au nouveau régime de vérité que fournissent les sciences. Devant l'échec à l'adaptation à une ère sécularisée, l'Islam, qui avait autrefois aussi des acquis intellectuels à faire valoir, est dépassé et délaissé. De cette manière, il devient l'objet d'un processus idéologique dans lequel, sous la forme de l'*islamophobie*, ce racisme historiciste est reproduit discursivement jusqu'à aujourd'hui en tant que rapport social qui : « traduit des rapports historiquement spécifiques non pas dans le "langage intemporel de la nature", mais dans le langage temporel de la philosophie de l'histoire »[9].

> La science historique naissante apprend désormais à apprécier la grande importance de la civilisation islamique au Moyen Âge. Mais ce sont des […] temps révolus […] qui peuvent être appréciés parce qu'ils sont justement passés. Et face à la foi aveugle dans le progrès de l'époque et aux acquis technologiques et scientifiques reconnaissables, l'Orient actuel apparaît désormais comme une barbarie arriérée et inerte, comme un stade culturel que les Européens ont laissé derrière eux depuis longtemps. C'est seulement maintenant qu'il est possible d'avancer une thèse européenne qui est répétée jusqu'à aujourd'hui et qui était totalement impensable au Moyen Âge, à savoir que l'islam en tant que religion est responsable de la pauvreté, du despotisme et du sous-développement, tandis que le christianisme apparaît comme la source et le garant du progrès économique et social[10].

La genèse de l'utopie moderne et les changements politiques mondiaux qui ont eu lieu à cette époque ont clos un long chapitre de l'Histoire européenne, au cours duquel une menace a été ressentie venant de l'islam et des musulman.es : la Révélation promettait la supériorité de la foi chrétienne aux croyant.es, ce qui devait se traduire par le naufrage des 'sarrasins' lors du Jugement dernier. Cependant, ce savoir n'empêchait pas la menace qu'ils représentaient pour les chrétiens dans l'ici-bas dans la lutte pour obtenir le plus de conversions possible.

Les précurseurs de l'utopie, les croyances eschatologiques et chiliastiques ont enfermé l'islam dans un récit historique de la foi. Les 'sarrasins' étaient considérés comme une punition divine et des chevaliers de l'enfer, et le prophète Mohamed comme l'Antéchrist. Ainsi, l'islam était placé dans un horizon d'attente apocalyptique de la fin

---

[9] Benjamin OPRATKO, *Im Namen der Emanzipation: Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, 1re éd., Bielefeld, Transcript, 2009, p. 210. Selon Opratko, il s'agit d'une logique de discours complémentaire à ce que Stuart Hall évoque à travers l'idée de *déshistoriser* les sujets racialisés : « le racisme déshistoricise également, traduisant des structures historiquement spécifiques dans le langage intemporel de la nature ; décomposant les classes en individus et recomposant ces individus désagrégés en unités reconstruites, les grandes cohérences des nouveaux "sujets" idéologiques : il traduit les "classes" en "noirs" et "blancs", les groupes économiques en "peuples", des phénomènes du monde matériel et essentiels en "races". » Stuart HALL, « Race, Articulation and Societies structured in Dominance », dans *Sociological Theories : Race and Colonialism*, Paris, Unesco, 1980, p. 342. Opratko va plus loin, il considère que le racisme historiciste historise les sujets racialisés d'une manière spécifique : dans un temps antérieur.

[10] Thomas NAUMANN, « Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst », dans Thorsten Gerald SCHNEIDERS (éd.), *Islamfeindlichkeit : Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, p. 32.

des temps ; il était considéré comme une nécessité du point de vue de l'histoire du salut, les chrétien.nes ayant la certitude que l'islam tomberait le jour du Jugement dernier. L'Europe se constitue comme un collectif chrétien contre la menace de l'Islam, montre Norman Daniel :

> La vision occidentale de l'islam [...] était basée sur une bonne quantité de connaissances solides, mais elle a également accepté beaucoup de choses qui semblent maintenant absurdes, car ce qui semblait utile à la foi était considéré comme probablement vrai ; qu'il s'est développé et établi un mode de pensée collectif qui présentait une grande cohérence interne et qui représentait l'unité doctrinale de la chrétienté dans son opposition politique à la société islamique. La force de ce groupe intégral, ou série, d'opinions, ce que nous pouvons appeler ce canon établi, s'est avérée si grande qu'elle a survécu à l'éclatement de l'unité idéologique européenne, tant la division en catholicisme et protestantisme que la croissance de l'agnosticisme et de l'athéisme[11].

Maxime Rodinson montre en outre que les références à l'Islam, formées dans une optique donc fortement chrétienne[12], se sont transformées au XV^e^ siècle en une compréhension géopolitique de l'Islam en tant que puissance mondiale concurrente[13].

Avec la formation des États-nations au XIX^e^ siècle, la différence supposée de l'Autre musulman et les exclusions fondées sur un refus de la simultanéité ont été intégrées dans un dispositif qui a des conséquences politiques en termes de pouvoir, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de la nation. Il nous semble que le droit (ou non) de participer à la pensée utopique à l'échelle de la communauté nationale est un marqueur des mécanismes d'exclusion et d'inclusion de cette même société.

Déjà, le sécularisme antiautoritaire des Lumières relègue à l'arrière-plan l'idéal concret des utopies littéraires en tant que cadre de référence immuable pour envisager l'avenir[14], ce qui annonce non seulement l'émergence d'une nouvelle force politique créatrice se manifestant dans la pensée utopique, mais aussi d'un nouveau rapport entre l'individu et la communauté. Ce dernier se forme à travers une promesse d'égalité

---

[11] Norman DANIEL, *Islam and the West : The Making of an Image*, Edinburgh, University Press, 1966, p. 271.

[12] Enfin, comme le souligne John Tolan, le « filtrage chrétien », les possibilités de compréhension du monde au Moyen Âge chrétien, ont conduit à considérer les *Sarrasins* moins comme une communauté religieuse qu'un groupe ethnique. Au fur et à mesure que les connaissances sur la religion des *Sarrasins* augmentaient, la menace qu'ils représentaient prenait de plus en plus de relief en tant que puissance religieuse concurrente. L'idée d'un lien entre communauté religieuse et groupe ethnique s'est installée progressivement jusqu'à les établir en tant que collectif dénombrable, une civilisation autrement dit. Cette idée a gagné en vigueur à cette période et a évolué au fil du temps. John Victor TOLAN, *Les Sarrasins : L'Islam dans l'Imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

[13] Ainsi, des concepts de communautés sont déjà liés aux poétiques temporelles qui pensent 'un avenir sans futur', qui restent accessibles jusqu'à ce jour de cette manière. Parallèlement, l'infériorité et la supériorité (du système de croyance en l'occurrence) semblent être des termes par lesquels les relations prennent forme, ayant avant tout une connotation politico-pouvoir.

[14] Selon Michel Delon, les utopies des Lumières ont servi à la formation du sujet éclairé, qu'elles contenaient toujours non seulement le « rêve », mais aussi son « antidote » : « La force fécondante de l'utopie au temps des Lumières est de fournier concurremment le rêve et son antidote. » Michel DELON, « Utopie et Esprit critique au Temps des Lumières », *Revue des Deux Mondes*, 2012, p. 147.

universelle, la souveraineté politique de chaque citoyen[15] qui va reconfigurer la pensée utopique en ce qui concerne la communauté idéale, les idéaux qui s'y impliquent et la manière d'avancer vers un avenir meilleur.

Étienne Balibar a présenté la dialectique entre universalisme et particularisme (dont le racisme fait partie[16]) de la manière la plus éloquente à travers l'exemple de la nation et du nationalisme.

Il s'agirait d'une idéologie du peuple élu (« *The Elect Nation* »[17]) portée par une vision particulariste, chaque nation pouvant se prévaloir d'un mythe d'origine (« ethnicité fictive »[18]) qui serait constitutif de l'identité, déterminerait l'inclusion et l'exclusion de ses membres selon une fétichisation permanente de l'unité et viserait à protéger cette identité par l'isolement, la lutte pour la coexistence avec d'autres nations et un culte de la pureté.

Or, la nation est universaliste parce qu' : « elle se pense elle-même dans sa singularité comme d'emblée universelle »[19]. Balibar écrit qu'elle doit : « "vider" la singularité de tout particularisme pour la "remplir" d'éléments universalistes »[20].

L'utopisme, en tant que pensée d'anticipation positive, se consolide dans le genre littéraire de l'utopie en une forme de pratique culturelle génératrice de cohésion, une sorte d'auto-affirmation, pourrait-on dire, tout à fait équivalente à celle qu'Ernest Renan attribue au fonctionnement plébiscitaire de la communauté nationale[21].

Ce sont désormais des idéaux qui ont été abstraits de la conception concrète de l'utopie littéraire, comme le bien commun et l'idéal d'égalité. La vision utopique a pénétré le monde réel via l'utopie du progrès et en même temps le monde a été engagé à s'orienter *progressivement* vers ces idéaux. Dans ce contexte, l'utopie agit comme un

---

[15] Pour des raisons de clarté et de précision langagière, ce travail ne fait pas usage de formes génériques. Si, au cours de ce texte, seule la forme masculine apparaît, son emploi est significatif pour refléter une réalité historique, voire l'orientation conceptuelle de la pensée dans les théories philosophiques ou scientifiques.

[16] L'appui hégelien que poursuit Balibar veut que : « L'universalisme et le racisme sont des contraires déterminés, de sorte que l'un [touche, N.F.] l'autre "de l'intérieur". » Ce faisant, Balibar s'oppose également à la description de la relation entre les deux comme une complémentarité, dans laquelle l'universalisme absorbe les 'excès' du racisme, ce qui suppose, selon lui, une « unité fonctionnelle » des concepts. Balibar ne va pas jusque-là, un tel lien interne établi entre les deux reviendrait à définir l'essence de l'universalisme. Or, l'essence de l'universalisme serait plutôt sa non-essence. Étienne BALIBAR, « Der Rassismus : Auch noch ein Universalismus », dans Ulrich BIELEFELD (éd.), *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, 1re éd., Hambourg, Hamburger Ed., 1998, p. 182.

[17] *Ibid.*, p. 177.

[18] *Ibid.*, p. 186.

[19] *Ibid.*, p. 93.

[20] *Ibid.*, p. 177.

[21] Philippe FOREST, *« Qu'est-ce qu'une Nation ? », Ernest Renan : Littérature et Identité nationale de 1871 à 1914*, Paris, P. Bordas et fils, 1991.

idéal régulateur en fonction d'une *intention utopique*[22], exigeant et cultivant une forte notion de communauté, en permettant à tous les membres d'atteindre ces objectifs, de réévaluer constamment le monde face à la grille d'idéaux, si bien que l'orientation de la société vers l'idée utopique serait un processus permanent. Cela se fait en partant du principe que les idéaux utopiques appartiennent à chaque individu et que chacun peut profiter d'un avenir utopique[23]. Par conséquent, ce sont les idéaux se trouvant derrière les projets utopiques qui constituent la force avec laquelle l'utopie mobilise politiquement. En résumé, nous parlons donc d'une forme de texte qui :

> contient une possibilité réaliste de réalisation et vise une forme de société dans laquelle la liberté et l'engagement, l'État et l'individu, le bonheur individuel et la promotion du bien commun se trouvent dans une relation de renforcement mutuel[24].

Selon Étienne Balibar, les inégalités sociales existant dans le monde réel se dissolvent dans le sentiment patriotique, dans l'appartenance à une communauté imaginée, la nation. Parler au nom de la nation et au nom de l'universalisme est donc un discours hégémonique qui, notamment dans le cas de la France par le biais de l'idéal d'égalité comme élément universaliste, consiste en une « version laïque des grandes religions avec leur idéal de solidarité humaine universelle »[25]. L'invitation à réduire l'altérité au nom d'idéaux nationaux, l'assimilation, était liée à la promesse d'égalité, d'inclusion dans le collectif universaliste. Mais l'assimilation était en même temps la fabrication de l'unité, comme la promesse de participation à un collectif unifié, comme le fait de garder une référence à l'origine de la nation (la fabrication de l'unité à travers le mythe fondateur) en tant que base commune orientée vers le bien commun. Balibar souligne cependant que l'insertion de l'individu dans la communauté nationale comprend deux processus complémentaires : la nationalisation, par l'appropriation des symboles culturels dont se réclame la nation, et l'ethnicisation, par laquelle une ethnicité donnée s'imagine en ligne de filiation avec le peuple d'origine.

---

[22] Uwe DETHLOFF, « "Literarische Utopie" oder "Utopische Intention" ? Die Utopiediskussion vor dem Hintergrund der Genese utopischer Literatur in der französischen Renaissance », *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 36, 1993.

[23] Elle permet de considérer l'État comme l'expression d'une unité préexistante, en l'évaluant en permanence à travers sa 'mission historique' au service de la Nation, et ainsi d'idéaliser la politique. Étienne BALIBAR, « Der Rassismus : Auch noch ein Universalismus », dans Ulrich BIELEFELD (éd.), *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, *op. cit.*, p. 186-187.

[24] Jost Hermand insiste sur le fait que cette définition de la volonté de changement dans des domaines structurant la société, tels que la politique et l'économie, ne s'applique qu'aux « véritables utopies », comme il l'écrit de manière significative. Jost HERMAND, *Orte, irgendwo : Formen utopischen Denkens*, Königstein, Athenäum, 1981, p. 7-8.

[25] Étienne BALIBAR, « Der Rassismus : Auch noch ein Universalismus », dans Ulrich BIELEFELD (éd.), *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, *op. cit.*, p. 177.

Cette ethnicité est alors qualifiée d' « ethnicité racialement dominante »[26]. Mais au bout de cette logique, il n'y a qu'une hypothétique égalité de traitement ; l'autre nom de l'universalisme, son « excès » selon Balibar, le racisme, permet de comprendre l'*othering* des sujets musulmans comme faisant partie d'un processus continu de construction d'une unité qui n'a jamais été factuelle, mais qui porte en elle des conséquences bien réelles. Anne McClintock réfléchit dans son ouvrage *Imperial Leather : Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (1995) à ce changement où l'Autre ne se trouve plus en-dehors de la nation mais y a fait son entrée. Grâce à son concept de l'espace anachronique, nous comprenons que l'Autre musulman.e et l'imaginaire autour de ce.tte dernier.e persiste en tant que catégorie spatiale. En effet, une inversion de cet espace anachronique dans lequel l'Autre musulman.e se trouve en dehors de la nation est désormais inscrite dans le corps de l'Autre, ce qui fait que celui/celle-ci porte toujours en lui/elle, à l'intérieur de la nation, les différences temporelles imaginées dans la carte du monde[27]. Si l'altérité de l'Autre musulman.e est perçue comme une différence temporelle, alors nous pouvons induire qu'afin de l'intégrer au sein de la société se comprenant comme une communauté fondée d'une part sur des idéaux nationaux, et d'autre part sur la pensée utopique d'orienter le moment présent envers un avenir meilleur, il s'agit de faire arriver l'Autre dans le présent, dans un moment où il sera possible de l'inscrire dans la ligne de continuité fictive qu'est la nation. Ceci entre en opposition avec la promesse d'égalité en tant qu'idéal national, promis par l'assimilation : l'inclusion demeure impossible et c'est précisément dans cette position extérieure que l'Autre se met au service de la nation[28].

---

[26] Robert MILES, « Die Idee der "Rasse" und Theorien über Rassismus : Überlegungen zur britischen Diskussion », dans *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, 1re éd., Hambourg, Hamburger Ed., 1998, p. 205.

[27] Anne MCCLINTOCK, *Imperial Leather : Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York, Routledge, 1995, p. 40-41.

[28] Le fait que la différence puisse également être pensée en d'autres termes conduit finalement à un déplacement de la signification de la notion d'utopie chez Marx. C'est précisément parce que la différence de classe n'était pas pensée comme une condition de différence insurmontable que Friedrich Engels a réintroduit la signification perdue de la fantasmagorie dans le concept. Balibar élabore sur cette normalisation de différences particulières au sein d'une société : « En d'autres termes, le racisme ne fait pas autre chose qu'ajouter à l'équivocité du nationalisme, ce qui veut dire qu'au travers du racisme le nationalisme s'engage dans une 'fuite en avant', une métamorphose de ses contradictions matérielles en contradictions idéales. » Richard SAAGE, *Vermessungen des Nirgendwo : Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1995, p. 55-56 ; Étienne BALIBAR, « Racisme et Nationalisme », dans *Race, Nation, Classe : Les Identités ambigués*, Paris, Éd. La Découverte, 1997, p. 78.

Faisons un saut dans le temps : pendant la Première Guerre mondiale, la croyance dans le progrès (technique) comme garant du développement humain s'est retournée contre l'être humain lui-même. Pour la première fois, des gaz toxiques ont été utilisés comme arme de guerre. Le genre de la dystopie a su saisir l'esprit du temps[29], une profonde désillusion vis-à-vis de l'avenir. Par le biais de la projection vers le futur, on compensait le fait de se trouver à la fin des 'tentatives utopiques' d'organisation de la société qui avaient échoué, de sorte que : « les sentiments et les conflits brisent la fermeture de la construction utopique du système »[30].

Ladite deuxième vague d'écriture dystopique suit la révolution bolchevique de 1917 et les ouvrages en question sont décrits dans la recherche comme les *dystopies classiques*[31]. *Nous Autres* (1924) de Ievgueni Zamiatine, *Le Meilleur Des Mondes* (1932) d'Aldous Huxley, *1984* (1949) de George Orwell confèrent aux dystopies leur orientation politique antitotalitaire jusqu'à aujourd'hui. Avec l'effondrement du bloc de l'Est, ce n'est pas tant à un retour de la pensée utopique que nous avons assisté qu'à une évaluation se voulant politiquement réaliste de la fin supposée définitive de l'ère des idéologies. Dans son célèbre essai *The End of History and the last Man* (1992) Fukuyama constate ainsi l'absence d'alternative à l'universalisme occidental.

[29] Il convient de mentionner ici qu'il s'agit de la deuxième vague de dystopies : la première reflétait déjà une attitude de désillusion face aux promesses de la modernité, nous indique Gregory Claeys : « Les premières dystopies véritables remontent à la période révolutionnaire française. Le genre propre débute ensuite dans les années 1870 et connaît de grands succès au début des années 1930. » Matthias Hausmann, lui aussi, situe la genèse des anti-utopies en tant que genre littéraire au XIX^{e} siècle en France, à la suite de la Révolution française. Gregory CLAEYS, *Dystopia : A natural History. A study of modern Despotism, its Antecedents, and its literary Diffractions*, 1re éd., Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 270 ; Matthias HAUSMANN, *Die Ausbildung der Anti-Utopie im Frankreich des 19. Jahrhunderts : Von Charles Nodier über Emile Souvestre und Jules Verne zu Albert Robida*, 1re éd., Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2009.

[30] Hans U. SEEBER, « Präventives statt konstruktives Handeln : Zu den Funktionen der Dystopie in der anglo-amerikanischen Literatur », dans *Möglichkeitsdenken : Utopie und Dystopie in der Gegenwart*, Munich, Wilhelm Fink, 2013, p. 187.

[31] Terme emprunté à M. Keith Booker : M. Keith BOOKER, *The Dystopian Impulse in Modern Literature : Fiction as social Criticism*, Westport, Greenwood Press, 1994, p. 18-21.

L'avenir ne pourrait être pensé et organisé politiquement que sous le signe de la démocratie libérale[32]. En revanche, force a été de constater que le libéralisme : « peut très bien vivre sans démocratisation. De plus, le "monde" exprimait le fait que la liberté n'était pas du tout nécessairement liée à l'universalisme occidental »[33]. C'est le début du *tournant dystopique* (« *dystopian turn* »), théorisé par Raffaela Boccolini et Tom Moylan, qui marque le passage de la pensée utopique à la pensée dystopique en réponse : « aux défis de la restructuration économique, de la montée de la droite politique et d'un milieu culturel marqué par le fondamentalisme et une marchandisation croissante »[34].

La politique est ainsi devenue dans une certaine mesure l'administratrice du marché, perdant pour ainsi dire sa qualité utopique et n'étant plus créatrice d'idées ou d'idéaux[35]. Se retrouver en manque de possibilités pour penser les formes d'organisation sociopolitique alternatives, stimule également la pensée de Russel Jacoby qui conclut dans *The End of Utopia : Politics and Culture in an Age of Apathy* (1999) : « l'esprit utopique – le sentiment que l'avenir pourrait transcender le présent – a disparu »[36].

---

[32] Fukuyama constate : « À l'époque de nos grands-parents, de nombreuses personnes raisonnables pouvaient anticiper un futur socialiste radieux dans lequel la propriété privée et le capitalisme auraient été abolis, et dans lequel la politique elle-même aurait été d'une certaine manière dépassée. Aujourd'hui, en revanche, nous avons du mal à imaginer un monde qui soit radicalement meilleur que le nôtre, ou un avenir qui ne soit pas essentiellement démocratique et capitaliste. Dans ce cadre, bien sûr, de nombreuses choses pourraient être améliorées : nous pourrions loger les sans-abris, garantir des opportunités pour les minorités et les femmes, améliorer la compétitivité et créer de nouveaux emplois. Nous pouvons également imaginer des mondes futurs qui soient nettement pires que ce que nous connaissons maintenant, où l'intolérance nationale, raciale ou religieuse refait surface, ou où nous sommes submergés par la guerre ou l'effondrement environnemental. Mais nous ne pouvons pas nous représenter un monde essentiellement différent de celui d'aujourd'hui, et en même temps meilleur. D'autres époques moins réfléchies se considéraient également comme les meilleures, mais nous en arrivons à cette conclusion épuisée, en quelque sorte, par la poursuite d'alternatives que nous pensions devoir être meilleures que la démocratie libérale. » Francis FUKUYAMA, *The End of History and the last Man*, New York, Free Press, 1992, p. 46.

[33] Franck HOFMANN, Markus MESSLING, « On the Ends of Universalism », dans Franck HOFMANN et Markus MESSLING (éds.), *The Epoch of Universalism 1769-1989*, 1re éd., Boston, De Gruyter, 2020, p. 31.

[34] Raffaella BACCOLINI, Tom MOYLAN, « Introduction. Dystopia and Histories. », dans Raffaella BACCOLINI et Tom MOYLAN (éds.), *Dark Horizons : Science Fiction and the Dystopian Imagination*, New York, Routledge, 2003, p. 2.

[35] « Il semble plus facile pour nous aujourd'hui d'imaginer la détérioration complète de la Terre et de la nature que l'effondrement du capitalisme tardif : cela pourrait être dû à une certaine faiblesse de notre imagination. » Fredric JAMESON, *The Cultural Turn : Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, London, Verso, 1998, p. 50.

[36] Russell JACOBY, *The End Of Utopia : Politics and Culture in an Age of Apathy*, New York, Basic Books, 1999, p. XI.

2.2. L'Islam à l'âge dystopique

Le désenchantement de la modernité, qui s'est manifesté dans la genèse du genre de la dystopie, semble avoir trouvé un nouveau point culminant avec le 11 septembre 2001. Si l'abandon de l'utopie a irrémédiablement déplacé la finalité de l'Histoire vers l'actualité, l'impression de vivre dans une dystopie s'est désormais répandue. La capacité des dystopies (et des utopies, nous l'avons vu) à montrer des changements de conjoncture dans l'image que l'Europe a d'elle-même s'est reformée dans le même temps contre son 'extérieur constitutif' classique, l'Islam, là encore. Cela a impliqué l'advenue du discours sur l'Islam sous forme d'une conjoncture politique[37]. Depuis les guerres du Golfe au début des années 1990, une nouvelle façon de penser l'Islam comme ennemi politique a émergé. Le ressentiment croissant à l'égard des musulman.es a été étudié et caractérisé sous le terme d'*islamophobie* dans le sillage du 11 septembre. Sous la direction de Chris Allen et Jørgen Nielsen la première grande étude sur la discrimination des musulman.es en Europe a été commandée par le

[37] Selon Nina Berman, nous pouvons distinguer des conjonctures spécifiques dans le discours sur l'Islam qui prennent leurs formes en lien avec certains tournants historiques, politiques, sociaux et économiques, à l'occasion desquels la relation entre l'Orient et l'Occident se réorganise. Elle parle d'une constellation de base idéologiquement constante entre l'Orient et l'Occident, alors que différents modèles d'identification relatifs aux deux catégories sont mobilisés en fonction des phases. Dans le cas de l'Allemagne, elle distingue des conjonctures politiques, culturelles et religieuses qui tentent de caractériser plus étroitement la nature de ces modèles d'identification. Nous nous orientons pour notre objet, la France, sur ce modèle, tout en tenant compte de ses spécificités : « Les différentes phases […] se distinguent par des modèles de pensée idéologiques particuliers qui structurent de manière déterminante l'image allemande de l'Orient. Bien que les phases successives représentent un tissu hétérogène en termes de structures idéologiques, il est néanmoins possible de désigner les idéologies dominantes et d'ancrer historiquement les nouveaux modèles de pensée. Il en résulte un modèle selon lequel les modèles d'identification tels que la religion, la culture, la race, l'humanisme, la nation et la modernité se succèdent, mais sont en même temps superposés comme un palimpseste. Cette stratification explique pourquoi des schémas de pensée historiquement anciens peuvent soudainement être rappelés dans un contexte ultérieur et pourquoi, malgré les changements historiques, une pensée apparemment abandonnée peut redevenir actuelle. En ce qui concerne notre compréhension de la culture de la mémoire, cela signifie que nous pouvons partir d'une archive d'images qui, dans certaines conditions, sont à la disposition de la mémoire culturelle et collective. » Il est intéressant de noter qu'après le 11 septembre, Berman observe l'émergence de spécificités du discours religieux, qui semble toutefois s'inscrire dans un nouveau contexte, politique selon nous, ce qui semble plausible en raison de la tendance à la superposition des modèles d'identification d'une conjoncture à l'autre : « En ce début de XXIe siècle, les modèles d'identification du religieux sont devenus des modèles de religion. La rhétorique religieuse du XXIe siècle rappelle les modèles d'identification du Moyen Âge, l'insistance de la société majoritaire sur des institutions apparemment laïques pouvant finalement être démasquée comme un christianisme déguisé qui ne semble pas être conscient de sa propre présence institutionnelle [...] Le fait que ces modèles d'identification religieuse continuent d'être rappelés confirme mon modèle de superposition de différents systèmes de valeurs qui ont structuré idéologiquement les relations entre les États allemands et ceux du Proche-Orient depuis le Moyen Âge. La rhétorique religieuse joue toutefois un rôle différent dans le contexte contemporain et doit être réinterprétée. » Nina BERMAN, « Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland », dans Iman ATTIA (éd.), *Orient- und Islambilder : Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster, Unrast, 2007, p. 71 et 80.

European Union Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), pour évaluer dans quelle mesure les attentats terroristes ont eu des répercussions sur la vie et l'expérience de discrimination de musulman.es dans quinze pays européens.

Le résultat montrait que la catastrophe du 11 septembre 2001 avait :

> entraîné un sentiment accru de peur dans toute l'UE, où les angoisses concernant la menace perçue des terroristes internes potentiel.les et des attaques réciproques en Europe se sont intégrées aux préjugés déjà existants, identifiables dans de nombreuses manifestations de xénophobie ethnique présentes à l'échelle nationale[38].

L'islamophobie se manifeste de manière différente selon les contextes nationaux des pays en question. Pourtant, étant donné que leurs mécanismes principaux sont les mêmes, l'islamophobie peut être considérée, selon les deux chercheurs, comme un phénomène cohérent. Fait intéressant, cette étude a révélé que les attentats terroristes avaient eu un impact direct sur le renforcement de l'intolérance existante et des formes historiques et préexistantes de racisme et d'exclusion dans les pays concernés[39].

Cela signifie que nous avons affaire à une forme de discrimination qui se noue dans un discours extrêmement flexible par rapport aux particularités temporelles et locales, qui les dissémine et qui peut les transposer dans différents contextes locaux et nationaux. Souvent, la question de savoir si l'on peut parler d'une validité des préjugés sur l'Islam et les musulman.es, voire si les particularités contextuelles permettent une comparaison, ne se pose pas. Ainsi, dans le discours islamophobe qui précède les pratiques d'exclusion, un attentat terroriste islamiste à New York peut être extrait de son contexte local et temporel de telle sorte qu'il représente un danger pour les musulman.es vivant en France.

Dans ce travail, nous nous demanderons si ces résultats issus des relativement nouvelles *Islamophobia Studies* sur la transférabilité des ressentiments antimusulmans dans différents contextes nationaux peuvent être adoptés par analogie pour les espaces fictionnels. Et que se passe-t-il si cet espace fictionnel que nous ouvrent les dystopies dispose également déjà d'une 'couleur locale', d'une histoire propre, d'une tradition, comme nous l'avons montré plus haut, d'un héritage de la modernité qui, pourrait-on dire, dispose également déjà d'un élan anti-islamique existant ? Et si l'islamophobie[40]

---

[38] Jørgen S. NIELSEN, Christopher ALLEN, *Islamophobia in the EU after 11 September 2001: Summary Report*, Luxembourg, Publications Office, 2002, p. 9.

[39] *Ibid.*, p. 32.

[40] Ci-après, nous ferons usage du terme « racisme antimusulman » qui reflète la nature systémique et orientée vers la stabilisation des structures de pouvoir autour desquelles il s'organise, inhérente à ce phénomène. Par contraste, le terme « islamophobie » évoque davantage des origines mentales et psychologiques de l'hostilité envers l'Islam et les musulman.es, suggérant ainsi une pathologisation et une individualisation de ces attitudes. Voir, par exemple : Fanny MÜLLER-URI, *Antimuslimischer Rassismus*, Viennes, Mandelbaum, 2014, p. 100.

repose sur l'hypothèse d'une menace potentielle, c'est-à-dire possible et probable dans le futur, de la part des musulman.es, que signifie alors la possibilité d'anticiper ce futur dans le présent par la voie de la fiction ?

Par ailleurs, les éléments structurants de la modernité, tels qu'ils se trouvent représentés dans la dystopie et qui marquent encore notre présent sous la forme de ce que l'on appelle la *condition postcoloniale*[41], peuvent-ils être repris dans les romans de notre corpus et disséqués en tant qu'éléments d'un discours hégémonique permettant de mettre en évidence les réalités de vie au sein des sociétés marquées par le fossé Nord-Sud et de réaliser ainsi la mission d'un travail de mémoire ? Peut-on dénoncer la diabolisation de l'Islam et des musulman.es en désignant l'islamisme comme un produit de la modernité et ainsi rompre avec une rhétorique dont le bouc émissaire sera l'Islam ? La montée en puissance de l'islamisme dans le contexte de la décolonisation peut-elle être lue comme une réaction à l'exigence d'intégration dans cette même représentation de l'ordre mondial, un rattachement sous la prémisse d'un rattrapage nécessaire avec les États-nations modernes ? La dystopie peut-elle montrer ces liens et faire prendre conscience de la face obscure de la modernité, de sorte qu'une forme d'acceptation de la responsabilité dans la genèse du conflit et une participation d'égal-à-égal à la recherche d'une solution puissent être revendiquées ? Assiste-t-on ainsi à une déconstruction des paradigmes de la modernité, qui exige un changement de conscience, le démantèlement de cette même assurance, pour les catégories de communauté et d'ordre mondial qui en découlent, et qui ouvre ainsi un espace de représentation possible d'une éthique réparatrice comme forme de gestion de crise ?

[41] Robert Young définit la condition postcoloniale comme suit : « La condition postcoloniale signifie qu'il n'y a plus de distinction fondamentale entre l'Europe et le reste du monde. L'eurocentrisme est devenu impossible, certainement dans sa forme originelle, parce que l'Europe n'est plus centrée autour d'elle-même. Le coût de la décolonisation a entraîné la perte de l'autonomie culturelle de l'Europe, en même temps que la mémoire persistante de son propre passé colonial perdu, la répétition insistante d'une histoire qui refuse de se dissoudre tout en continuant à se jouer dans le présent. Le terme "postcolonial" indique que la concession de la souveraineté aux colonisé.es n'a pas produit une rupture nette, mais a plutôt généré un travail et une remémoration du passé et du présent. En même temps, de manière moins évidente, la condition postcoloniale marque une transition inachevée, le moment de la temporalisation, du report et du retard, avant que l'Europe ne passe du statut inopportun d'être prise entre le passé et le futur, l'après-guerre, le postmoderne, le postcolonial, sans jamais avoir émergé dans une nouvelle ère qui lui soit propre, à un présent pleinement défini par elle-même. » Robert J.C. YOUNG, *The Postcolonial Condition*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 3.

L'enfermement discursif de l'Islam peut-il être remis en question et résolu de cette manière, non seulement pour le ramener dans le présent, mais aussi pour donner une perspective d'avenir et pour réviser cette « erreur d'évaluation narcissique »[42] de Fukuyama ?

La question de l'Islam peut-elle être résolue par des solutions alternatives qui permettraient de penser de nouvelles formes de société et de communauté mondiale sous la forme d'un « sous-texte utopique »[43] qui ne se fonderait pas sur une rhétorique d'assimilation héritée d'une modernité fissurée ?

2.2.1. Attester la crise : Le dialogue avec l'actualité extra-littéraire à travers la 'question musulmane'

Nous aimerions examiner dans quelle mesure ce savoir et sa fonction dans le récit présentent des connotations racistes. Ainsi, notre hypothèse de départ concernant la politique de la dystopie islamique est que celle-ci peut donner lieu à un processus dans lequel les problèmes sociaux sont *islamisés*[44] et les musulman.es et l'islam *idéologisé.es*[45].

Nous constatons une relation étroite entre des phénomènes observés dans la société et leur reflet dans la littérature. La dystopie peut être le lieu de construction d'un lien entre ces deux sphères de méditation sur l'Islam. Les romans se situent, en raison de leurs références temporelles et contextuelles, dans une conjoncture discursive que l'on peut définir comme la 'question musulmane' ou le 'problème musulman'. Cette problématique ne renvoie à rien de moins qu'à la question de la possibilité d'intégration des musulman.es aux sociétés occidentales. Outre l'intégration, la reconnaissance de leur subjectivité politique est au cœur du débat, car cette vision suppose une incompatibilité de l'islam avec les idéaux démocratiques occidentaux. Dans ce contexte, l'Autre musulman.e représente une menace pour l'équilibre social qui

---

[42] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures francophones du Contemporain*, Paris, PUF, 2023, p. 33.

[43] Dans les dystopies féministes, également critiques des structures de domination, Dunja Mohr met en évidence un sous-texte utopique, ce qui implique que l'utopisme en tant que mode de pensée n'est pas fondamentalement obsolète mais doit être réajusté. Elle parle dans ce contexte d'un : « tournant postmoderne vers la dystopie utopique transgressive. » Dunja M. MOHR, Donald E. PALUMBO, Charles William SULLIVAN, *Worlds apart ? Dualism and Transgression in contemporary female Dystopias*, Jefferson, McFarland, 2005, p. 5.

[44] Nina Clara TIESLER, « Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten », *Aus Politik und Zeitgeschichte : APuZ*, vol. 57, n° 26/27, 2007.

[45] Vincent GEISSER, Haouès SENIGUER, « L'Islamophobie interroge les Ressorts imaginaires, symboliques et matériels de notre Construction Nationale », *Confluences en Méditerranée*, n° 2, 2022, p. 125-129.

incorpore ces idéaux. Selon Mattheo Gianni, il s'agit d'une superposition de différents discours qui se rencontrent autour de la question musulmane : des hypothèses normatives, des discours sociaux et des observations empiriques qui participent à l'*othering* des musulman.es et à leur diabolisation et voient en l'assimilation une solution afin que le danger que représentent les musulman.es puisse être écarté[46].

Dans la mesure où les dystopies islamiques du corpus spéculent sur un avenir ou, par extrapolation à partir du monde réel[47], suggèrent des tendances futures rendues perceptibles grâce aux potentialités créatives de la littérature, elles acquièrent une signification politique. Elles ont des répercussions empiriques, car les lecteur.ices cherchent à trouver dans la réalité les perceptions présentes dans la littérature selon le principe de transitivité sur lequel repose la dystopie, maintenant ainsi le dialogue avec la réalité dans la réception[48]. Nous supposons donc qu'il est possible de réactiver d'anciens modèles de perception et de connaissances sur l'Islam à travers différentes représentations de celui-ci, tout en les réorientant autour des questions actuelles, ce qui permet de sortir la 'question musulmane' du débat démocratique et de considérer des interventions politiques basées sur la domination et l'exclusion.

Dans ce travail, l'objectif est d'examiner dans quelle mesure les représentations de l'Islam produites au sein du corpus peuvent être considérées comme appartenant à un discours hégémonique dans lequel la : « dichotomie entre "Islam" et "Occident" est restaurée en tant que construction qui, l'un comme l'autre, les essentialise »[49]. Cette dichotomie est posée comme un prisme structurant le monde et la perception. Son impact sur la perception est significatif, car elle suggère des réactions possibles face au 'problème musulman', tout en en excluant d'autres. Il est particulièrement intéressant de déterminer par quelles techniques littéraires l'Islam littéraire, poétisé et esthétisé, est transposé dans les discours du monde réel. Ainsi, nous partons du principe que les images littéraires de l'Islam sont culturalisées/politisées dans cette littérature de manière à devenir pertinentes dans les débats extra-littéraires sur l'Islam. Selon cette

[46] Matteo GIANNI, « Muslims' Integration as a Way to defuse the "Muslim Question" : Insights from the Swiss Case », *Critical Research on Religion*, vol. 4, n° 1, 2016, p. 22.

[47] Eckart VOIGTS, « Introduction : The Dystopian Imagination – An Overview », dans Eckart VOIGTS, ECKART et Alessandra BOLLER (éds.), *Dystopia, Science Fiction, Post-apocalypse. Classics – new Tendencies – model Interpretations.*, Trier, WVT, 2015, p. 1.

[48] Ainsi, un danger posé par l'Islam ou des musulman.es qui n'est pas (encore) saisissable pour le/la lecteur.ice peut être rendu plausible dans les visions du futur de ces romans en établissant des parallèles entre l'Islam réel et l'Islam littéraire qui servent de signaux d'alarme dans la narration. Ici, on pourrait parler d'une extension des discours de la réalité extra-littéraire, surtout des discours populistes de la droite.

[49] Iman ATTIA, « Einleitung », dans Iman ATTIA (éd.), *Die « westliche Kultur » und ihr Anderes : Zur Dekonstruktion von Orientalismus und Antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld, Transcript, 2009, p. 8.

hypothèse, elles peuvent être actualisées dans la fiction, ce qui a des implications politiques pour le monde contemporain.

L'un des intérêts de ce travail est donc de situer en amont les représentations mobilisées dans ces récits par rapport à leur tradition idéologique et de comprendre comment elles sont traitées par la littérature contemporaine au sein du corpus. La réflexion postule également un effet de retour des images modifiées ou nouvellement créées dans la littérature sur le monde réel, et interprète comment cette médiation littéraire de la crise avec l'Islam se connecte au discours actuel, le renforce ou le contrecarre[50]. La dimension politique joue un rôle important pour notre question de recherche : le lien étroit du genre dystopique à l'actualité d'une part et le débat sur l'Islam[51] d'autre part, peuvent être saisis comme point de départ de notre analyse par

[50] Nous avons noté que ces représentations peuvent être mobilisées à tout moment à partir de notre inventaire de savoir sur l'Islam et peuvent être réactivées et actualisées en permanence dans le débat. Il fallait ajouter qu'en même temps, les rapports de pouvoir entre l'Orient et l'Occident de l'époque où elles ont été créées, sont inscrits dans ces images de l'Islam.

[51] Le discours sur l'Islam peut être appréhendé dans différentes conjonctures. Les fortes interpellations épisodiques sur l'Islam, alternant avec des phases de calme, indiquent que l'Islam est utilisé dans les processus de formulation ou de reformulation de l'identité occidentale comme une toile de fond contre laquelle la propre identité peut être négociée. Dans ces discours, l'Islam fait office d'*extérieur constitutif*, en tant qu'altérité à partir de laquelle l'identité peut se former. Ainsi, différents modèles de perception de soi, mais aussi de besoins dans la constitution de soi, par exemple à des fins politiques (dans le sens d'une « autodétermination positive des Européens » au sein de l'impérialisme, María do Mar Castro VARELA, Nikita DHAWAN, *Postkoloniale Theorie : Eine kritische Einführung*, Transcript, 2015, p. 105), prescrivent la forme que peuvent prendre les représentations de l'Islam. Nous distinguons entre une conjoncture politique, religieuse et culturelle, tout en soulignant que des rapports mixtes entre les discours sont possibles. Comme point de départ de la réflexion sur l'Islam, on constate une conjoncture politique. Dans la critique de l'occidentalisme, les représentations politisées de l'Islam à l'époque du multiculturalisme sont critiquées dans la mesure où elles situent rhétoriquement les musulman.es en dehors des sociétés démocratiques pluralistes (où le consensus politique au sein d'un collectif homogène serait par exemple une référence à un gouvernement autoritaire et égalitaire, la dissidence politique étant ici un critère de qualité de la société démocratique), raison pour laquelle la conjoncture politique parle de l'Islam dans le contexte de la migration, au lieu d'aborder la réalité post-migratoire dans laquelle l'Islam et les musulmans sont arrivés depuis longtemps dans la société appelée la nôtre. Les mouvements migratoires du siècle dernier peuvent ainsi être annulés sur le plan rhétorique, ce qui permet à son tour de mettre en scène un état de 'pureté ethnique' et de se rapprocher des origines du collectif national, comme nous l'avons vu avec Balibar. En 1978, Edward Said a été le premier à publier une étude, que nous avons déjà mentionnée, sur ces représentations culturelles, intitulée *Orientalism*. En associant la théorie de l'hégémonie d'Antonio Gramsci au concept de discours de Michel Foucault, Said montre comment un jeu complexe de pouvoir et de savoir a produit l'Islam à la fois comme objet de domination et comme objet de savoir dans des domaines tels que la science, l'art et la littérature. L'orientalisme désigne un « style occidental de domination » qui, de manière stratégique ou inconsciente (orientalisme *latent* et *manifeste*), a conçu des représentations culturelles de l'Orient en contraste avec l'Occident, afin de le présenter comme son autre, sa contre-image : « L'orientalisme est un mode de pensée basé sur une distinction ontologique et épistémologique qui a été faite entre "l'Orient" et "l'Occident". Ainsi, un très grand nombre d'auteur.ices, parmi lesquels des poètes, des romancier.es, des philosophes [etc.], ont fait de la distinction fondamentale entre l'Orient et l'Occident le point de départ de vastes théories, épopées, romans [etc.] concernant l'Orient, son peuple, ses mœurs, son "esprit", son destin, etc. » Edward SAID, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 2-3. L'Orient et l'Occident doivent être construits de telle sorte que les intérêts impériaux de l'Occident apparaissent comme légitimes. Sous la forme de la mission civilisatrice française, l'Orient non civilisé, barbare, irrationnel et sous-développé profiterait de la rationalité et du progrès de l'Occident.

une approche de deux types de récits différents, tous deux envisageant l'Islam comme une force politique à travers des scénarios apocalyptiques ou catastrophiques.

2.2.2. Le mythe de l'islamisation et l'utopie oummiste

Si nous nous trouvons aujourd'hui dans un « âge d'or de la pensée post-apocalyptique »[52], on ne saurait trop insister sur le fait que ce tournant a eu lieu en réaction immédiate aux attentats terroristes du 11 septembre et à la *Guerre contre le terrorisme* (« *war on terror* ») qui s'en est suivie. Selon la recherche critique sur le racisme, l'Islam a ainsi définitivement remplacé le socialisme en tant que repoussoir de l'Occident. Cela laisse supposer que l'adversaire par excellence des dystopies classiques a lui aussi été remplacé et que le/la lecteur.ice occidental.e trouve dans les nouvelles dystopies un scénario-catastrophe alternatif mettant en jeu le déclin de la démocratie, symbole du potentiel utopique accumulé de la modernité, dans une nouvelle constellation et avec un autre adversaire totalitaire.

Une particularité au sein de notre corpus est en effet la présence commune d'un récit inspiré de repères issus du monde réel et organisé autour de deux modalités possibles d'un retour à des politiques pré-modernes, c'est-à-dire identitaires et communautaires au lieu d'universalistes.

Samuel Huntington réagit directement aux thèses de Fukuyama dans son ouvrage controversé *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996)[53]. Il résume l'évolution de la politique de l'après-guerre froide par « une grille de lecture, un paradigme »[54] qui intégrait le fait que : « L'influence relative de l'Occident décline […] [et] les civilisations non occidentales réaffirment la valeur de

[52] Avec ces phases, écrit Herrero, différents thèmes sont transformés en sujets post-apocalyptiques, dont l'islamisme n'est qu'une variante possible : « La littérature post-apocalyptique est devenue très populaire à l'époque de la guerre froide, dans les années 1950, lorsque les gens s'inquiétaient du communisme et de la guerre nucléaire. À partir des années 1980, la famine et les dangers de l'espace ont suscité les craintes des gens. Depuis les attaques terroristes contre les tours jumelles le 11 septembre 2001, le sentiment post-apocalyptique s'articule autour des conséquences de la "guerre mondiale contre le terrorisme". Dans cette troisième phase, souvent appelée l'âge d'or de la pensée post-apocalyptique, les gens s'inquiètent de presque tout : la guerre, les virus, les fondamentalismes de toutes sortes, les catastrophes écologiques mondiales, les humains génétiquement modifiés, les ordinateurs qui ne peuvent plus être contrôlés, le réchauffement de la planète, etc. » Dolores HERRERO, « Post-Apocalypse Literature in the Age of unrelenting Borders and Refugee Crises : Merlinda Bobis and Australian Fiction », *Interventions*, vol. 19, n° 7, 2017, p. 2.

[53] Quelques années auparavant, Bernard Lewis avait déjà suivi une approche similaire dans son essai « The Roots Of Muslim Rage ». Comme Huntington, il a positionné un champ de conflit entre l'Islam et l'Occident comme centre de la future politique mondiale. Bernard LEWIS, « The Roots of Muslim Rage », *The Atlantic*, vol. 266, n° 3, 1990.

[54] Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, p. 13.

leur propre culture »[55]. L'ensemble du monde musulman poursuivrait désormais un projet politique de réislamisation (« *Resurgence* »).

Il s'agirait d' : « un vaste mouvement intellectuel, culturel, social et politique qui domine le monde musulman »[56]. Les changements démographiques en Europe favoriseraient un surpeuplement par les migrant.es :

> La croissance démographique islamique est donc un facteur majeur contribuant aux conflits le long des frontières du monde islamique entre les musulmans et d'autres peuples. La pression démographique combinée à la stagnation économique favorise la migration musulmane vers les sociétés occidentales et non-musulmanes, ce qui fait de l'immigration un enjeu dans ces sociétés. La juxtaposition d'une population en rapide croissance d'une culture et d'une population en croissance lente ou stagnante d'une autre culture génère des pressions pour des ajustements économiques et/ou politiques dans les deux sociétés[57].

La théorie de Huntington décrit les piliers d'un récit qui s'est imposé en 'mythe de l'islamisation'[58] et repris (pas exclusivement) par le populisme identitaire français, qui se mobilise en faveur d'une diminution des tendances multiculturalistes et de la migration, et même pour la privation des droits civiques des musulman.es dans la nation, car les musulman.es ne pourraient pas s'intégrer dans la société française. Cette vision repose sur une manière de lire l'Histoire qui cimente une hostilité millénaire entre l'Occident et l'Orient[59].

---

[55] *Ibid.*, p. 20.
[56] *Ibid.*, p. 110.
[57] *Ibid.*, p. 119.
[58] Raphaël LIOGIER, *Le Mythe de l'Islamisation : Essai sur une Obsession collective*, *op. cit.*
[59] Des chercheu.ses comme Sarga Moussa soulignent que les contacts sans position antagoniste vis-à-vis de l'Orient, que l'on trouve par exemple dans la littérature de voyage du XIX[e] siècle, sont ignorés dans la perception de Huntington. Sarga MOUSSA, « Erinnerung an eine andere Geschichte der Begegnung : Die Al-Azhar-Moschee in Darstellungen von Ägypten-Reisenden des 19. Jahrhunderts », dans Franck HOFMANN et Markus MESSLING (éds.), *Fluchtpunkt : Das Mittelmeer und die europäische Krise*, Berlin, Kadmos, 2017, p. 270-282.

À l'identitarisme français s'oppose l'islamisme, qui se veut apolitique, mais qui ne peut être compris sans le contact avec la modernité, dont il utilise les méthodes pour penser la société[60]. Pour cette raison, le terme d''utopie oummiste'[61] n'est pas inhabituel. D'après le politologue Arnim Pfahl-Traughber, l'islamisme[62] est une :

> dénomination collective pour […] des mouvements politiques [qui ont, N.F.] l'intention commune de faire de l'islam non seulement une directive contraignante pour la vie individuelle, mais aussi pour la vie sociale. Cela signifie nécessairement le rejet de la séparation de la religion et de l'État en tant qu'expression de la sécularisation et l'ancrage institutionnel des fondements religieux dans le sens d'un État islamique. Cela implique également le rejet des principes d'individualité, des droits de l'homme, du pluralisme, de l'État civil, de la sécularisation et de la souveraineté du peuple[63].

Le théocentrisme est caractéristique de cette idéologie. Celui-ci se réfère à l'idée que Dieu est au centre de l'univers entier et que tous les aspects de la vie devraient être guidés par des principes et des dogmes religieux. Selon Aziz Al-Azmeh, l'islamisme se caractérise par un déterminisme historique[64], dans lequel le présent est redevable du paradigme du passé. La continuité historique serait assurée par le substrat de l'identité nationale, incarnée par le peuple. L'islamisme travaille premièrement avec une rhétorique de l'authenticité, où une forme idéale de communauté est définie comme origine, et deuxièmement avec une conception vitaliste de la communauté, où cet éloignement de l'origine équivaut à un processus de déclin, tout comme chez les identitaires de droite. L'idéal temporalisé de la variante sunnite se réfère à une phase d'environ 30 ans sous le règne du « califat bien guidé » de Médine, et, chez les chiites, au règne d'à peine cinq ans du quatrième calife, Ali ibn Abi Talib[65].

---

[60] Le fondateur des Frères musulmans, l'instituteur égyptien Hasan al-Banna, avait ainsi soigneusement étudié Oswald Spengler, Spencer et Arnold J. Toynbee. Mehdi MOZAFFARI, « Aufkommen und Entwicklung des Islamismus im Licht des europäischen Totalitarismus », *Totalitarismus und Demokratie*, vol. 11, n° 1, 2014, p. 18.

[61] Aziz AL-AZMEH, *Islams and Modernities*, London, Verso, p. 128-142. De plus, Al-Azmeh démontre que selon la perspective adoptée, il est également légitime d'affirmer que l'islam politique comporte des éléments universalistes du fait de l'obligation résultant de l'universalité inhérente de la *charia*.

[62] Pour le choix de la terminologie, nous nous basons sur l'utilisation des termes dans le contexte algérien et suivons les critères de distinction de Georg Ludwig. Selon ce dernier, l'islamisme ou l'intégrisme désigne une idéologie politique qui aspire à un modèle de société se réclamant exclusivement des idéaux islamiques. Il souligne également l'importance de différencier le fondamentalisme de l'islamisme, ce dernier étant une idéologie plus spécifique qui vise le pouvoir politique et opère souvent en recourant à la violence. Le fondamentalisme, qui prévoit une interprétation des hadiths et du Coran sans moyens herméneutiques et rejette le sécularisme, existe déjà depuis le VIII^{e} siècle après J.-C. et n'a donc émergé qu'avec un léger décalage par rapport à la Révélation. Georg LUDWIG, *Militär, Islamismus und Demokratie in Algerien (1978 bis 1995)*, Wiesbaden, DUV, 1998, p. 11-13.

[63] Armin PFAHL-TRAUGHBER, « Islamismus – der neue Extremismus, Faschismus, Fundamentalismus und Totalitarismus ? Eine Erörterung zu Angemessenheit und Erklärungskraft der Zuordnungen », *Zeitschrift für Politik*, vol. 55, n° 1, 2008, p. 50-51.

[64] Aziz AL-AZMEH, *Islams and Modernities*, *op. cit.*, p. 97-98.

[65] Georg LUDWIG, *Militär, Islamismus und Demokratie in Algerien (1978 bis 1995)*, *op. cit.*, p. 24.

Vincent Geisser résume ainsi la similarité frappante des deux récits :

> En effet, on ne peut qu'être frappé par la similarité des deux démarches argumentatives : définition substantialiste des appartenances sociales, rapport angoissé aux identités perçues comme allogènes, vision « civilisationnelle » du monde, prosélytisme sélectif, tendance à considérer un localisme comme un universalisme, etc. D'un côté l'identité française considérée comme substance éternelle, de l'autre l' « Islamité » comme identité totale ; d'un côté la peur de la contagion de la francité par des éléments étrangers, de l'autre la volonté de protection littéraliste d'une identité musulmane face aux interprétations dites « contextualisantes » du Coran ; d'un côté une vision de plus en plus restrictive de l'accès à la nationalité française, de l'autre un embrigadement méthodique des croyants musulmans sur le thème de l'élection (les « élus de Dieu ») ; d'un côté la France comme expression de l'occidentalité triomphante, de l'autre l'islam comme incarnation d'une civilisation supérieure ; d'un côté un localisme franco-français porté au rang d'universalisme démocratique, de l'autre une démarche sectaire et minoritaire (le salafisme dans sa version wahhabite) conçue comme réalisation parfaite de l'idéal prophétique[66].

En raison du grand nombre de recoupements entre les récits, nous supposons qu'il peut y avoir une ambiguïté quant au récit qui est retravaillé dans les romans, le récit de l'islamisation ou celui de l'utopie oummiste, et que cela peut être compris comme faisant partie d'un camouflage de l'objet de la critique. Le paradigme du genre dystopique aspire à un dialogue avec le monde extra-littéraire qui lui confère une pertinence par rapport aux discours contemporains. Ambiguïtés aussi en ce qui concerne l'évolution du genre de la dystopie qui rencontre des tendances actuelles en littérature : nous partons du principe qu'il y a une ouverture des possibilités de communication de la dystopie – une flexibilisation du genre, selon Elena Zeißler[67] – et que nous ferions face à des ambiguïtés dans l'analyse, le canon des valeurs des dystopies n'étant plus explicité. Ainsi, la dystopie peut établir des liens fructueux avec les tendances littéraires actuelles, notamment le *nouveau réalisme*, qui, selon Jochen Mecke, se comprend comme des « retours du social et de l'histoire », dans lequel le rapport de la littérature à la société se restaure (et qui, dans ce contexte, intègre par exemple davantage les discours médiatiques)[68].

---

[66] Vincent GEISSER, « Voile identitaire *versus* Francité intégrale : Le Choc de deux Narcissismes communautaires », *Migrations Société*, n° 1, 2010, p. 6-7.

[67] Selon Zeißler, la forme des dystopies est encore fortement marquée par le postmodernisme en raison d'une grande autoréflexivité du genre, de sorte qu'une diversité incommensurable a remplacé la démarcation claire et didactique entre l'idéal implicite (la vision utopique qui se cache derrière chaque dystopie) et l'univers dystopique des dystopies classiques. Elena ZEIßLER, *Dunkle Welten : Die Dystopie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*, 1re éd., Marburg, Tectum, 2008, p. 219.

[68] Jochen MECKE, « Le Social dans tous ses États : Le Cas Houellebecq », dans *L'Empreinte du Social dans le Roman depuis 1980*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2005, p. 49. Par exemple, la quête d'identité est à la fois un motif principal de la tradition dystopique, un topos de la politique identitaire du populisme de droite (qui considère l'Islam comme une force participant de l'érosion de l'identité française) et la base d'un argument culturel relativiste contre l'immigration ou la reconnaissance de l'égalité des droits des minorités. Pour la dimension sécuritaire, le type d'argument est en revanche universaliste, dans le sens où les musulman.es représentent un danger sécuritaire puis qu'ils/elles refusent d'adhérer aux idéaux universalistes ce qui empêche leur intégration dans la communauté nationale.

De plus, la mise en forme littéraire de la narration du monde réel opère une déviation poétique. En résulte un récit qui puise son inspiration dans le monde réel et qui peut être lu en corrélation avec celui-ci, tout en présentant ses propres logiques structurelles et références sémantiques intrinsèques. Cette dynamique instaure un espace discursif où s'engendre un savoir à propos de l'Islam et des musulman.es, un savoir qui se manifeste avec une cohérence idéologique propre et qui est teinté par le discours dystopique/utopique, à savoir qu'il épanouit sa propre signification au sein du récit dystopique. Dans le chapitre suivant, l'objectif consistera donc à élaborer une approche méthodologique qui rende justice aux enjeux littéraires et extra-littéraires.

2.3. Approche méthodologique

2.3.1. Le genre littéraire de la dystopie – Définitions de travail

Nous optons pour une approche pragmatique de la dystopie qui tient compte de la tradition dystopique et utopique exposée au début de ce texte et qui est donc significative pour le discours sur l'Islam. Les termes de dystopie, d'utopie négative, eutopie, utopie constructive, contre-utopie et d'anti-utopie tendent à être utilisés simultanément dans la recherche, parfois de manière si spécifiquement différenciée qu'il n'est guère possible de synthétiser la littérature de recherche sans faire, dans une certaine mesure, de judicieuses simplifications[69]. En outre, l'un des principaux intérêts de notre problématique de recherche est de déterminer le fonctionnement exact des romans. Pour ce faire, nous souhaiterions énumérer les différentes poétiques du genre de l'anti-utopie et de la dystopie qui, selon Artur Blaim, doivent être comprises avant tout comme le contraire de l'utopie dans la conception des univers fictionnels, mais reposent sur des procédés différents permettant de produire une critique sous une forme fictionnelle, c'est-à-dire construisent des rapports différents avec la réalité extra-littéraire[70].

[69] Beaumont parle, malgré les divergences de définitions, du socle d'une même forme de pensée, à savoir celle d'une « imagination anti-utopique ou dystopique », qui les unit. Matthew BEAUMONT, *Utopia Ltd : Ideologies of social Dreaming in England, 1870-1900*, Leiden, Brill, 2005, p. 131-132. Peter MARKS, Jennifer A. WAGNER-LAWLOR, Maria de Fátima de Sousa Basto VIEIRA, *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022, p. 40. Pour un aperçu général des approches de définition, voir les contributions de Patricia Vieira, Artur Blaim, Gregory Claeys et Ildney Cavalcanti dans : *Ibid.*, p. 25-75.

[70] Artur BLAIM, « Anti-utopia », dans *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022, p. 39.

Nous pouvons comprendre la visée critique des anti-utopies, d'abord, selon les deux dimensions suivantes :

(1) L'anti-utopie critique un certain projet utopique, l'univers fictionnel est une simulation de sa réalisation. Dans l'anti-utopie, on discute des problèmes sociaux concrets qui, du point de vue de l'auteur, sont inhérents au projet utopique.

(2) L'anti-utopie critique l'utopisme en tant que a.) attitude envers l'avenir, optimisme vis-à-vis de l'avenir b.) mode politique inadapté pour provoquer des changements sociaux[71] ou encore c.) mode de discours politique[72].
Ces anti-utopies mettent en évidence un décalage entre des idéaux utopiques et une réalité sociale fictive, ce qui met en évidence leur manque d'adéquation avec l'organisation de la société.

L'anti-utopie fonctionne avant tout de manière satirique, car il s'agit d'un modèle de texte. Le rapport entre l'univers fictionnel et le projet utopique est un rapport linguistique, un rapport ironique. Elle ne peut pas être implémentée dans la réalité et existe exclusivement au niveau discursif[73]. Comme l'univers fictionnel a la fonction d'exemple du projet utopique ou de l'utopisme, sa représentation est parfois schématique, dans tous les cas, la forme concrète de l'univers est secondaire dans l'interprétation.

Quant à la dystopie, selon Tom Moylan, elle ne fait qu'emprunter le *setting* de l'utopie (« le registre iconique du texte »[74]) pour faire une critique sociale qui peut être d'une tout autre nature idéologique. Moylan distingue deux antinomies historiques, l'utopie et l'anti-utopie (il s'appuie également sur la distinction entre idéologie et utopie selon Popper), cette dernière décrivant en tant que forme historique un récit ahistorique qui peut être actualisé – en principe de manière universelle – afin de le doter d'une couleur historique et contextuelle. Mais contrairement à l'utopie, qui est historiquement

[71] Sur ce point, Peter Seyferth formule de manière concise : « En effet, l'anti-utopie n'attaque pas à ce que les gens font, mais à ce qu'ils veulent faire » Peter SEYFERTH, *Utopie, Anarchismus und Science Fiction : Ursula K. Le Guins Werke von 1962 bis 2002*, Berlin, Lit, 2008, p. 42.

[72] Il s'agit ici de la distinction entre l'utopie et l'idéologie selon Karl Mannheim. Dans ce contexte, le discours politique peut être évalué *a posteriori*, c'est-à-dire après la *réalisation* (« *Verwirklichung* ») des mesures envisagées. Si le modèle de société invoqué dans le discours a été réalisé *grosso modo*, on peut parler d'une utopie relative. Si ce n'est pas le cas, cette vision d'avenir se révèle être une idéologie. Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 5e éd., Frankfurt, Schulte-Bulmke, 1996.

[73] Artur BLAIM, « Anti-utopia », dans *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures*, *op. cit.*, p. 39.

[74] Tom MOYLAN, *Scraps of the untainted Sky : Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 156.

située, elle ne contient pas de « novum »[75]. La forme littéraire s'empare de ces récits historiques par le biais de l'intrigue et de son propre récit : Moylan désigne ici comme récit épique et ouvert celui qui, en référence à *Le Principe Espérance* (1954/1959) d'Ernst Bloch, dessine un « espace de possibilités » (« *Möglichkeitsraum* ») et prend ainsi en compte la pensée de la nouveauté historique. Cela témoigne alors d'un recours au genre de l'anti-utopie dans le sens d'un pessimisme militant qui incite les lecteurs à faire usage de cet espace de possibilités et à reconnaître un potentiel utopique dans la réalité extra-littéraire.

La pseudo-dystopie, quant à elle, insiste sur sa perception déterministe de l'histoire et ne laisse aucune marge de manœuvre aux lecteur.ices et aux personnages en tant qu'acteur.ices politiques. La forme narrative doit donc être considérée comme mythique et fermée[76].

2.3.2. Une approche narratologique aux dystopies islamiques

Pour distinguer les deux genres, l'anti-utopie et la dystopie, C'est finalement leur mode idéologique qui est déterminant, celui-ci se situant donc au niveau narratif[77]. C'est précisément ce point qui est décisif pour analyser les romans *Soumission* et *2084*, dont nous souhaiterions examiner le contenu idéologique, et plus particulièrement raciste, après avoir effectué des lectures préliminaires.

Les spécificités du niveau narratif des dystopies permettent de véhiculer particulièrement efficacement des visions du monde, car elles offrent un espace d'expérimentation servant à convaincre le/la lecteur.ice de la nature délétère du scénario

[75] Un novum désigne la « la possibilité d'un nouveau moment historique », c'est-à-dire une référence qui va au-delà du récit historique lui-même et qui ne peut pas être saisie par celui-ci. *Ibid.*

[76] *Ibid.*, p. 147-158.

[77] Voir aussi les études de Hans Krah sur l'idéologie des dystopies, il explique que : « Les structures narratives sont en outre pertinentes dans la mesure où elles se laissent le plus souvent démontrer comme étant sémantiquement/idéologiquement fonctionnalisées ». Krah continue : « Les textes [...] présentent dans leur monde respectif un système de valeurs et de normes qui se compose de l'interaction des valeurs favorisées, des valeurs "dévalorisées" rejetées et des règles de comportement qui les fondent. Celles-ci sont le plus souvent présentées par une hiérarchisation et/ou par l'occultation d'alternatives d'action et/ou par la sanction d'un écart par rapport à la norme. Celle-ci est souvent projetée sur le déroulement de l'action, ce qui permet de confirmer quasiment par hasard, c'est-à-dire "naturellement", les constructions théoriques et idéologiques requises au "niveau empirique de la marche de l'action par l'évidence". C'est dans cette transmission de paradigmes que se fonde la fonction idéologique des textes : Les faits sont perçus comme allant de soi et ne sont pas remis en question. Les systèmes de valeurs sont toujours des stratégies directes d'une culture pour imposer certains comportements, certaines idées, etc. comme valeurs et les transmettre par le biais de certains procédés. L'idéologie dans ce sens est donc un *processus opérationnel*, tout d'abord *neutre*, qui n'est pas lié à une surface textuelle ou qui ne doit pas signaler une "fausse conscience" [Nous soulignons]. » Hans KRAH, *Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe : Narrationen vom « Ende » in Literatur und Film 1945 - 1990*, Kiel, Ludwig, 2004, p. 10-11.

fictionnel d'une part, et de sa plausibilité d'autre part, éléments qui sont les deux fondements permettant à l'auteur.ice d'établir la fiction dystopique comme critique sociétale[78].

Le principe de fonctionnement des dystopies consiste donc :

> des représentations qui acquièrent leur crédibilité par le fait qu'elles font systématiquement abstraction de l'expérience : ces représentations consistent en effet en extrapolations de facteurs artificiellement isolés du monde empirique ; elles acquièrent donc leur crédibilité précisément dans la mesure où l'on fait abstraction d'autres facteurs de ce même monde empirique. Elles exposent ce qui se passerait si l'une ou l'autre tendance de développement des conditions actuelles s'imposait au détriment d'autres, contraires ou inhibitrices[79].

Au sein de cette structure, les images de l'Islam peuvent assumer le statut de représentations au sens de Stuart Hall[80] et être significatives ou acquérir une signification d'une manière orientée.

Nous les considérons comme relevant d'une idéologie raciste lorsqu'elles sont axées sur la perception de différences entre des groupes et lorsque ces différences sont essentielles, d'une part, en ce qu'elles permettent de constituer des groupes et de les

---

[78] En nous focalisant sur le niveau narratif en conjonction avec des considérations sur l'esthétique des romans, nous captons en outre des traitements actuels de contenus idéologiques. Le concept de *roman à thèse* a été développé par Susan Suleiman en 1983 et fait partie du vocabulaire standard de la définition du roman idéologique. Selon Christy Wampole, cette notion n'est plus adaptée à notre temps car des contenus idéologiques dans les romans contemporains ne sont plus transparents selon la définition de Suleiman, elle plaide donc pour une notion plus développée et adopté au « réalisme en temps réel » (« *real-time realism* ») qui répond à ces transformations dans la mesure où : « alors que les personnages ou les narrateurs de nouvelles fictions dégénératives font des affirmations polémiques tout au long des récits, les thèses sous-jacentes des romans sont impossibles à discerner. La certitude rhétorique et la force de conviction présentes dans les romans à thèse antérieurs ont disparu. D'un point de vue formel, ces nouveaux romans cherchent à créer un effet d'immédiateté [...] Cela se fait en adoptant l'urgence nerveuse et l'hyperbolisme du journalisme en ligne et des médias sociaux, pour constituer ce que j'appelle le réalisme en temps réel. » Susan Rubin SULEIMAN, *Le roman à thèse ou L'autorité fictive*, Paris, PUF, 1983 ; Christy WAMPOLE, *Degenerative Realism : Novel and Nation in Twenty-first-century France*, New York, Columbia University Press, 2020, p. 3.

[79] Jörn RÜSEN, « Geschichte und Utopie », dans Wilhelm VOßKAMP (éd.), *Utopieforschung : Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, vol. 1, Francfort, Suhrkamp, 1982, p. 327.

[80] Stuart Hall comprend la représentation non pas comme une simple image, mais comme un processus de production et de construction du sens perpétuelle : « Au cœur du processus de signification dans la culture, il existe alors deux "systèmes de représentation" liés. Le premier nous permet de donner sens au monde en construisant un ensemble de correspondances ou une chaîne d'équivalences entre les choses – les personnes, les objets, les événements, les idées abstraites, etc. – et notre système de concepts, nos cartes conceptuelles. La seconde repose sur la construction d'un ensemble de correspondances entre notre carte conceptuelle et un ensemble de signes, organisés en différentes langues, qui représentent ou symbolisent ces concepts. La relation entre les "choses", les concepts et les signes réside au cœur de la production de sens dans le langage. Le processus qui relie ces trois éléments est ce que nous appelons "représentation". »
Stuart HALL, « The Work of Representation », dans Stuart HALL (éd.), *Representation : Cultural Representations and signifying Practices*, London, Sage, 1997, p. 19.

séparer les uns des autres[81], et, d'autre part, en ce que ces : « différences [sont] en outre le plus souvent tacitement conçues et établies comme des hiérarchies »[82].

L'idéologie est avant tout un réseau de logiques, et de mises en sens. Sa particularité est que l'idéologie compense ses propres failles, de sorte que non seulement celles-ci ne sont pas perceptibles, mais qu'elles produisent un surplus de sens (l'excès, « un nationalisme plus "national" que le nationalisme lui-même » au sens des études de Balibar sur le nationalisme déjà citée[83]). Au sein du roman, ces failles font avancer l'intrigue d'une certaine manière, ou bien elles fournissent des éléments qui la rendent plausible ou vraisemblable.

À l'aide de l'analyse des tropes, il est possible de comprendre les processus de transformation des évolutions politiques et sociales comme faisant partie du discours sur l'Islam, car celui-ci suit des conjonctures, comme nous l'avons constaté au début. Ainsi, le discours sur l'Islam change de forme en fonction du contexte historique, que l'on peut rencontrer sous une forme variable dans la littérature, mais le concept de positionnement offre, d'après Stuart Hall, un point de repère pour rendre identifiable la construction dichotomique de l'Orient et de l'Occident ou de l'Islam et de l'Occident :

> Les identités culturelles sont les points d'identification, les points d'identification instables ou de suture, qui sont créés au sein des discours de l'histoire et de la culture. Non pas une essence mais un *positionnement* [Mise en évidence dans l'original][84].

En dépit de l'infinie variété de topoï, de stéréotypes et de clichés, ce qui prévaut est le niveau structurel de construction de l'altérité, qui se constitue toujours en oppositions

---

[81] Balibar commence son essai par un titre provocateur, « Le racisme : Un universalisme de plus », en évoquant l'interaction dialectique et indissociable entre racisme et universalisme à travers la désignation d'autres phénomènes, comme le sexisme ou le nationalisme, afin de mettre en évidence leur point commun fondamental : « Je mentionne ces catégories à dessein : comme nous allons le voir, elles font fondamentalement partie de la question du racisme. Le racisme, le nationalisme ou le sexisme semblent avoir pour point commun de diviser l'universalité de l'espèce humaine en groupes transhistoriques, mutuellement exclusifs, entre lesquels des différences essentielles existent réellement, ou du moins qui se comporteraient ou se percevraient eux-mêmes comme si des différences essentielles les séparaient ». Étienne BALIBAR, « Der Rassismus : Auch noch ein Universalismus », dans Ulrich BIELEFELD (éd.), *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, *op. cit.*, p. 175.

[82] *Ibid.*

[83] Le racisme est alors ce : « qui [...] occupe la place de ce supplément, qui [...] donne forme à cet excès. » *Ibid.*, p. 186-187. Dans un cadre plus global, Miles définit l'idéologie raciste comme : « un type particulier de compréhension et de conception, une façon particulière de penser de et sur les gens », en écrivant de façon analogue à Balibar : « toute idéologie raciste [vise] à hiérarchiser les individus en leur attribuant plus ou moins de capacités à atteindre certains standards culturels, politiques ou sociaux. » Robert MILES, « Geschichte des Rassismus », dans Christoph BURGMER et Robert MILES (éds.), *Rassismus in der Diskussion*, Berlin, Elefanten, 1999, p. 12.

[84] Stuart HALL, « Cultural Identity and Diaspora [1990] », dans *Selected Writings on Race and Difference*, Durham, Duke University Press, 2021, p. 261.

binaires[85]. Par le recours aux tropes, nous pouvons convenir du fait que l'altérité et l'identité sont produites de manière discursive dans la fiction et qu'elles se comprennent donc comme des relations de sens et des assignations de sens produites par le langage (littéraire/textuel, visuel/iconographique). Nous portons ainsi notre attention sur le processus de construction de l'Autre, qui n'est effectivement pas établi à travers une liste fixe de traits caractéristiques, mais par : « le regard indifférencié de l'Occident sur les cultures, les sociétés et les histoires les plus diverses [...] »[86]. Cette approche tient compte d'un processus dans lequel cet Autre est fabriqué par le renversement des perceptions du soi et devient utile en tant qu'extérieur constitutif. Nous travaillons donc sur les tropes avec des sous-textes[87], avec des idées aussi bien subliminales qu'explicites : nous ne voulons pas considérer les images de l'Islam en tant que telles, mais leur noyau politico-idéologique. Il s'agit pour nous de voir comment celles-ci sont *mises en fonction* dans le texte. Pour cela, nous choisissons deux tropes qui génèrent dans le discours sur l'Islam des images axées sur la stabilité et la contingence, et dans lesquelles est inscrit un rapport de supériorité politique en faveur de l'Occident : la langue et l'image de la femme.

À travers ces deux tropes, nous voulons montrer que les musulman.es sont altéré.es dans les deux romans d'une manière qui s'exprime par une représentation allochronique de l'Autre, dans laquelle celui/celle-ci est considéré.e comme l'emblème de son *propre passé* et est ainsi soumis à un processus d'émancipation que le sujet occidental aurait déjà parcouru. C'est dans ce sens que le racisme prend tout son poids en tant que 'substitut de religion'[88] : un cours alternatif de l'histoire, et finalement les musulman.es en tant qu'acteur.ices politiques influençant ce cours de l'histoire, ne peuvent pas être pensé.es qu'à partir de cet imaginaire. Il s'agit donc d'un récit fermé, d'un déterminisme. Dans le chapitre théorique sur les deux tropes, nous expliquerons, à l'aide des études sur le racisme philologique menées sur Ernest Renan et Condillac,

---

[85] Almut HÖFERT, « Alteritätsdiskurse : Analyseparameter historischer Antagonismusnarrative und ihre historiographischen Folgen », dans Gabriele HAUG-MORITZ et Ludolf PELIZAEUS (éds.), *Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit*, Münster, Aschendorff, 2010, p. 24-26.

[86] Iman ATTIA, *Die « westliche Kultur » und ihr Anderes : Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld, Transcript, 2009, p. 33.

[87] Ansgar NÜNNING (éd.), *Grundbegriffe der Literaturtheorie*, Stuttgart, Metzler, 2004, art. Tropen.

[88] Dans les sens qu'évoque Balibar, selon lequel : « le racisme est une philosophie de l'histoire, ou mieux c'est une *historiosophie* qui fait de l'histoire la conséquence d'un "secret" caché et révélé aux hommes sur leur propre nature, leur propre naissance. C'est une philosophie qui *rend visible la cause invisible* du destin des sociétés et des peuples, dont la méconnaissance rend compte d'une dégénérescence ou de la puissance historique du mal [Mise en évidence dans l'original]. » Étienne BALIBAR, « Racisme et nationalisme », dans *Race, Nation, Classe : Les Identités ambigués*, *op. cit.*, p. 79.

comment, dans la philologie du XIX^e siècle, l'atteinte de standards civilisationnels a été liée à des catégories d'esprit derrière lesquelles se cache en fin de compte un biologisme.

Les rapports de genre sont étonnamment présents dans le débat sur l'Islam, et on évoque souvent en ce qui concerne l'Islam une nature supposée intrinsèquement patriarcale. Bien que dans le monde musulman (comme dans le monde occidental), les structures patriarcales marquent la vie des femmes et soient à ce titre critiquables, nous observons qu'elles servent souvent d'argument au racisme culturel et à la marginalisation des minorités, ce qui constitue une prolongation des discours coloniaux. Ainsi, les deux premiers tropes ont en commun une perspective coloniale sur l'Autre musulman.e.

Les deux romans *Le dernier Été* et *2028*, par contraste, traitent le couple de référence Orient/Occident de manière fondamentalement différente. À notre sens, ils les remettent en question et les présentent finalement comme étant à l'origine de la crise de l'Islam. Notre hypothèse est que les deux romans s'inscrivent dans la tradition de la dystopie postcoloniale, qui a été mise en avant par les littératures anglophones[89]. Celles-ci se distinguent fondamentalement des dystopies classiques, elles partagent des traits communs avec les dystopies postmodernes, tout en présentant leur propre mise en fonction. Elles mettent en lumière la production du pouvoir, dans le cadre de laquelle la construction de la différence comme outil de pouvoir est à nouveau importante. Mais elles introduisent également un savoir qui ne se laisse pas saisir par les deux catégories, l'Orient et l'Occident, un tiers et un « novum », comme nous le supposons avec Toylan. Cela délégitimerait les connaissances issues de la séparation binaire entre l'Orient et l'Occident, qui vise à englober tous les aspects de leur relation. Dans la théorie postcoloniale de la déconstruction, on a accordé de plus en plus d'attention à ce tiers, mais il s'agissait moins de le fixer, de lui donner des contours et une identité, que de pointer du doigt cette différence entre la représentation stable et la chose réelle, quelle qu'elle soit, c'est-à-dire de démanteler les paires de catégories conceptuelles dualistes et essentialistes.

Néanmoins, dans ces deux romans, nous pouvons également partir d'une structure binaire, inspirée de la psychanalyse, qui se divise entre le conscient et l'inconscient. Là encore, les catégories identitaires (collectives) que nous avons identifiées sont en jeu et elles sont également hiérarchisées, se rapportant les unes aux autres en fonction du pouvoir. Il s'agit toutefois d'une approche qui affaiblit

[89] Elena ZEIßLER, *Dunkle Welten : Die Dystopie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*, *op. cit.*, p. 123-129.

l'hégémonie. Nous abordons ici l'instabilité du discours orientaliste, que Homi Bhabha comprend comme un produit involontaire de l'Occident, et qui offre la possibilité d'une déconstruction. Selon Bhabha, le discours orientaliste n'était pas aussi stable que le prétendait Said, mais plutôt marqué par l'ambivalence et l'incertitude. Ainsi, l'Islam était à la fois un lieu de rêverie et une menace ; ce paradoxe, selon Bhabha, ne provenait pas de la nature de l'Islam, mais de la psyché occidentale, dont le conscient et l'inconscient travaillaient l'un contre l'autre, se sentant attirés puis repoussés. Les études de Bhabha montrent en outre que la peur de découvrir le soi dans l'étranger.e, et donc la peur de perdre les piliers qui constituent sa propre identité, ont été le moteur de la poursuite d'un système de construction de différences de plus en plus sophistiqué. La deuxième paire de tropes, dans l'esprit de Bhabha, s'intéresse à ce qu'il y a de commun entre soi et l'autre, dans la mesure où c'est précisément là que réside l'insécurité de l'Occident ; elle réduit en quelque sorte la différence en tant qu'outil idéologique à son squelette, en soulignant sa qualité purement symbolique[90].

Nous choisissons donc pour l'étude de ces deux romans une méthode psychanalytique pour étudier les deux tropes que sont le traumatisme et le mythe. Si nous partons du principe que l'utopie/la dystopie, tout comme le discours sur l'Islam, sont des écoles du désir, nous nous déplaçons dans l'espace de l'inconscient. Pour reprendre la définition de Stephan Meyer, la dystopie désigne précisément une « expulsion de la contingence »[91]. Elle sert à saisir par le langage et la littérature – et donc à faire émerger dans la conscience – ce que nous ne voulons pas inconsciemment, de sorte que l'inconscient et le conscient se rejoignent dans la dystopie.

Dans les deux romans, le traumatisme est présenté comme un trope qui s'oppose à la philosophie moderne de l'histoire en pointant la fin de l'idée de perfectibilité, de l'ascension de la réussite humaine vers l'utopie.

---

[90] « Pour comprendre la productivité du pouvoir colonial, il est crucial de construire son regime de vérité, non de soumettre ses représentations à un jugement normalisant. Ce n'est qu'alors qu'il devient possible de comprendre l'ambivalence *productive* de l'objet du discours colonial – cette « altérité » qui est à la fois objet de désir, articulation de la différence continue dans le fantasme de l'origine et de l'identité. Ce que révèle une telle lecture, ce sont les frontières du discours colonial, et elle permet du coup une *transgression de ces limites* depuis l'espace de cette altérité. La construction du sujet colonial dans le discours, exigent une articulation de formes de différence – raciale et sexuelles. Une telle articulation devient cruciale si l'on estime que le corps est *toujours* inscrit *simultanément* (même de façon conflictuelle) dans l'économie du plaisir et du désir, et dans l'économie du discours, de la domination et du pouvoir [Nous soulignons]. » Homi K. BHABHA, « L'autre Question : Stéréotype, Discrimination et Discours du Colonialisme », dans *Les Lieux de la Culture : Une Théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, p. 122-123.

[91] Stephan MEYER, *Die anti-utopische Tradition : Eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung*, Frankfurt am Main, Lang, 2001, p. 144.

Le traumatisme en tant que phénomène et sa théorisation font référence aux moments historiques qui ont suscité l'impression de l'effondrement de la modernité et remettent en question le récit du progrès. Il refuse de s'inscrire dans des discours affirmatifs et constitue, à notre sens, un moyen de déconstruction en lui-même. Les certitudes psychologiques et culturelles sont mises à l'épreuve par la brutalité du traumatisme.

Ensuite, le mythe ne se comprend que par la mise en avant du traumatisme, qui a délégitimé une reconstruction de l'Histoire comme vérité, mais qui réclame d'autant plus un récit qui sous-entende la perte de sens du traumatisme, et la désorientation du sujet au sein d'un collectif, dans sa relation avec le monde. Le mythe est donc perçu comme un récit de substitution qui n'a de valeur que dans sa fonction sociale de réparation du soi. Ainsi, ce trope défie la compréhension de l'écriture de l'histoire dans une autre dimension que le traumatisme : en effet, il met en évidence cette fonction sociale comme élément de départ, devant lequel l'historiographie peut être lue et évaluée différemment.

Parti II : Analyses individuelles des romans du corpus

3. Le prisme théorique pour l'analyse des romans *Soumission* de Michel Houellebecq et *2084* de Boualem Sansal : Les tropes de la langue et de l'image de la femme en tant que marqueurs du discours de la modernité

Max Weber considère la modernité comme un vaste « processus de rationalisation »[1], et c'est dans ce cadre que nous nous intéressons aux conséquences de ce processus. Nous examinons notamment la scientifisation des différences entre les individus et la manière dont ces différences ont été créées et utilisées pour légitimer les revendications de pouvoir de l'homme blanc. Comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, nous nous basons sur une analyse des tropes qui entend faire ressortir les arrière-plans de l'histoire des idées des romans que nous analysons. Nous partons du principe que ces arrière-plans idéologiques, dans leur ensemble, doivent – combinés avec des moyens esthétiques – indiquer une crise de l'Islam, afin d'impliquer des opinions politiques sur la manière de traiter l'Islam dans le vivre-ensemble au sein de la nation aussi bien qu'à l'échelle mondiale. Ce dernier serait donc responsable de cette crise et ainsi stylisé en un problème, le 'problème musulman'. Nous pensons donc que le scénario dystopique est un récit dans lequel l'Autre musulman.e devient 'incontrôlable' et que ledit scénario se présente comme pouvant être anticipé par le/la lecteur.ice dans la réalité extra-littéraire, laissant ainsi entendre le risque d'un affaiblissement des structures hiérarchiques.

Notre étude du premier couple de romans, *Soumission* de Michel Houellebecq et *2084* de Boualem Sansal, vise à mettre en exergue les contenus idéologiques qui fondent une infériorité de l'Autre musulman.e ou de l'Islam, notre hypothèse étant que cette attitude contribue à perpétuer un discours hégémonique sur ces dernier.es fondé sur un savoir raciste.

[1] Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 2e éd., Hambourg, Nikol, 2015 [1904].

À partir de notre couple des tropes de la langue et de l'image de la femme, nous nous concentrons principalement sur le discours concernant l'Islam issu du colonialisme européen, lequel constitue « un événement historique mondial central, global, faisant éclater les structures »[2], nous indique Stuart Hall. Nous mettrons en évidence l'importance de la modernité et ses répercussions sur les images de l'Islam dans la conjoncture actuelle, caractérisée par une tendance à culturaliser et politiser l'islam[3].
Il s'agit ici de démontrer comment certains processus d'*othering* privent des individus d'agentivité politique et les transforment ainsi en objets de la politique de l'homme blanc. Nous verrons comment le racisme antimusulman, qui est un racisme culturel ou méta-racisme, gagne en puissance en excluant discursivement de la communauté. Dans cette situation, les processus d'intégration liés à la migration ou à l'appartenance à un groupe par naissance sont annulés au niveau du discours par la création de différences supposées entre une communauté nationale imaginée comme homogène, et l'Autre musulman.e :

> Il ne s'agit donc pas seulement d'attributions culturelles au sens de valeurs et de normes divergentes au sein d'une société, mais de la séparation discursive entre la société et un groupe qui existe certes au sein de cette société, mais qui lui est extérieur par essence. Cette séparation ne peut pas être spatiale, mais elle est construite comme une frontière temporelle[4].

Dans le complexe idéologique du discours sur l'Islam présenté dans le chapitre précédent, nous avons identifié deux stratégies du discours antimusulman : l'islamisation des problèmes sociaux et l'idéologisation de l'islam. Ces stratégies discursives sociopolitiques englobent les processus partiels suivants :

1. Temporalisation : Par le biais des tropes, les musulman.es ou l'Islam sont temporalisés, en ce sens qu'ils/elles ne sont pas considéré.es contemporain.es de l'Occident.
2. Deshistorisation : L'Islam est dépouillé de sa dimension historique, empêchant de penser toute évolution propre qui différerait de celle de la société occidentale. Ainsi,

[2] Stuart HALL, « Wann war der 'Postkolonialismus'? Denken an der Grenze », dans Elisabeth BRONFEN, Benjamin MARIUS et Therese STEFFEN (éds.), *Hybride Kulturen : Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen, Stauffenburg, trad. de Anne EMMERT, Josef RAAB, 1997, p. 230.

[3] Ajoutons que dans certains récits, il est possible de parler d'un différentialisme qui se distingue du culturalisme de la manière suivante : « Le différentialisme et le culturalisme désignent deux services différents. Alors que le second indique le déplacement discursif du biologisme, le premier commence un déplacement de la hiérarchie raciale vers la ségrégation sociale. » Gabriele DIETZE, « Okzidentalismuskritik : Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung », dans Gabriele DIETZE, Claudia BRUNNER et Edith WENZEL (éds.), *Kritik des Okzidentalismus*, Bielefeld, Transcript, 2009, p. 24.

[4] Benjamin OPRATKO, *Im Namen der Emanzipation : Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, *op. cit.*, p. 213-214.

le développement historique de la société moderne persiste, tandis que celui de l'Autre musulman.e stagne.

3. Démonisation : L'essentialisation de l'Occident, en tant que créateur d'une société moderne, efface son évolution historique, ses entrelacs et ses contradictions, pour le présenter comme le résultat d'un mouvement linéaire vers le progrès. Cela permet de caractériser l'Autre comme présentant un déficit d'émancipation qui doit être comblé en vue d'atteindre le niveau de l'Occident.

La religion est ainsi utilisée discursivement comme un obstacle au développement sociétal, l'Occident se considérant comme sécularisé. Dans le chapitre suivant, nous décrirons ce processus et ses répercussions sur le plan politico-social.

3.1. La dimension politique du fait religieux

Le contexte de la gouvernementalité libérale et démocratique au sein duquel la question religieuse est aujourd'hui débattue en France, et qui se concentre sur l'islam, a été façonné par les processus de sécularisation de la modernité. Dans ce cadre, la religion est construite comme une catégorie épistémologique s'opposant au sécularisme (européen, de la société majoritaire), permettant ainsi l'émergence de « discours et de pratiques violents et hégémoniques qui définissent les individus comme résolument religieux [...] »[5]. L'efficacité de ce processus de transformation du regard porté sur la religion est déjà visible dans le contexte colonial algérien, par la manière dont le terme « musulman » a été utilisé pour circonscrire une catégorie identitaire, accompagnée de l'établissement de droits spécifiques pour les colonisé.es.

Le non-marquage de la chrétienté – Le/la croyant.e, c'est l'Autre

La conception européenne de la séparation de la religion et de l'État, ainsi que la promotion de la religion dans le domaine dit privé, permet aux non-musulman.es de se définir non pas à partir de la catégorie provinciale de la religion, mais plutôt par une appartenance à un État national et par les privilèges qui en découlent. L'anthropologue américain David Scott met en évidence que la religion opérait en tant que catégorie de savoir autonome, représentant une catégorie spécifique de l'Autre qui le constitue en

[5] Zubair AHMAD, « Die Kategorie der Religion : Ein macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie », dans Heike MAUER et Johanna LEINIUS (éds.), *Intersektionalität und Postkolonialität*, Opladen, Barbara Budrich, 2020, p. 93.

tant que sujet à dominer, ce qui signifie également que la religion chrétienne est considérée comme non marquée en termes d'identité :

> Dans le monde colonial, le problème du pouvoir *moderne* se posait autour du projet politico-éthique de produire des sujets et de gouverner leur conduite. Cela nécessitait une tentative concertée pour altérer les mondes politiques et sociaux des colonisé.es, une tentative de transformer et de redéfinir les conditions mêmes du sujet désirant. Le problème politique du pouvoir colonial moderne était donc non seulement de contenir la résistance et d'encourager l'adaptation [aux nouvelles structures, N.F.], mais aussi de veiller à ce que *les deux ne* puissent être définis *qu'*en relation avec les catégories et les structures des rationalités politiques modernes [Mise en évidence dans l'original][6].

Si alors la religion islamique est aujourd'hui perçue comme un obstacle à la participation des musulman.es aux processus délibératifs, ceci est dû au fait qu'elle est intégrée à un couple d'oppositions qui s'est formé dans la modernité où l'Autre religieux est associé aux idéaux de l'islam, tandis que le sujet occidental défend les idéaux républicains de l'État-nation.

À la suite de la 'nouvelle visibilité' donnée à la religion après les événements du 11 septembre 2001, la perception que la population majoritaire a de la religion de l'Autre a évolué. Un amalgame sans précédent réalisé entre les discours nouvellement formulés sur l'islam, les discours sécuritaires et les discours identitaires, a pu être observé à l'occasion de l'« affaire du voile islamique », un conflit ravivé dans les années 2000 à laquelle nous revenons. Désormais, la visibilité de l'Autre religieu.se est soumise à des pratiques disciplinaires et régulatrices qui dictent la manière de vivre 'correctement' sur le territoire français[7].

Dans le chapitre 3.3.4., nous abordons la production de ces discours en France sur fond de violation de l'idéal de la laïcité. En nous appuyant sur le trope de la langue et l'image de la femme, nous cherchons à analyser les choix esthétiques spécifiques qui sous-tendent cette logique de discours.

---

[6] David SCOTT, *Refashioning Futures : Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 52.

[7] « Même si le sécularisme a été attaqué par la droite, il a également été critiqué par la gauche, qui le voit à la fois comme un moyen par lequel les États ont créé des formes acceptables de religion (dans ce sens, C'est une "pratique régulatrice") et comme un masque pour la domination politique des "autres", une forme d'ethnocentrisme ou de crypto-christianisme, le produit particulier de l'histoire de l'État-nation européen. Sa revendication à l'universalisme (un universalisme faux aux yeux de ses détracteur.ices) a justifié l'exclusion ou la marginalisation de ceux/celles issu.es de cultures non européennes (souvent des immigrant.es issus d'anciennes colonies) dont les systèmes de croyance ne séparent pas le public et le privé de la même manière, ne correspondent pas, en d'autres termes, à ceux du groupe dominant. » Joan Wallach SCOTT, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 92.

3.2. Le trope de la langue

Le trope de la langue revêt deux dimensions qui nous intéressent particulièrement : tout d'abord, il est instrument de pouvoir de l'idéologie totalitaire, ensuite, il constitue un objet de savoir de l'idéologie euro-centrique. En outre, nous présentons des réflexions sur le contexte algérien, qui revêtent une importance cruciale pour l'analyse du roman *2084*.

3.2.1. « Li... ber… té... »[8] – Idéologie et langue dans le contexte algérien

Albert Memmi qualifie la condition du colonisé de situation d'une langue maternelle toujours exclue[9]. Or, force est de constater, dans le contexte algérien, que ce « *drame linguistique* »[10] revêt une double dimension – la première étant liée à l'occupation coloniale, et la seconde à la politique d'arabisation qui, depuis les années 1970, vise à créer un nouvel État-nation indépendant de la France. En Algérie, la langue est associée à « des questions [...] telles que l'identité, la légitimité, l'orientation idéologique »[11].

Selon l'auteur Boualem Sansal, le mot d'ordre du roman *2084*, « liberté », constitue un outil de la révolte : « Le mot liberté est en fait un synonyme de combat »[12]. Bien que Tristan Leperlier ait souligné que la dichotomie entre auteur.ices arabophones et francophones ne suit pas forcément les orientations politiques et idéologiques anti et pro-islamistes, il constate que le champ littéraire se redéfinit dans les années 1990 en Algérie[13] : il est indéniable qu'un certain clivage existe entre les auteur.ices arabophones et francophones. Même s'il n'est pas systématique, il reste observable.

[8] Nous nous référons au passage où le rêve de la liberté prend ses racines dans l'esprit du protagoniste Ati comme un « cri intérieur » enchaîné par la lente articulation de ce mot difficile à prononcer pour un Abistanais (2084, p. 65).

[9] Albert MEMMI, Jean-Paul SARTRE, *Portrait du Colonisé précédé de Portrait du Colonisateur*, Paris, Gallimard, 2002 [1957], p. 122-128.

[10] *Ibid.*, p. 125.

[11] Gilbert GRANDGUILLAUME, « 12. Les Débats et les Enjeux linguistiques », dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes arabes et musulmans, 2013, p. 273-287. Pour un aperçu de la politique de l'arabisation et de ses acteurs en Algérie dès ses débuts en 1963 jusqu'au début des années 1980, voir aussi : Gilbert GRANDGUILLAUME, *Arabisation et Politique linguistique au Maghreb*, Paris, Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983, p. 95-134.

[12] Catherine FRUCHON-TOUSSAINT, « Boualem Sansal : « Nous, condamnés à vivre des systèmes totalitaires » [en ligne], *RFI*, 12/11/2015, URL : https://www.rfi.fr/fr/afrique/20151112-boualem-sansal-entretien-nous-condamnes-vivre-systemes-totalitaires-2084, consulté le 25 juillet 2023.

[13] Tristan LEPERLIER, *Algérie: Les Écrivains dans la Décennie Noire*, Paris, CNRS éditions, 2018.

Pour Boualem Sansal, il prend des dimensions gigantesques, ce qu'il exprime d'un ton drastique :

> On est aussi dans une guerre linguistique en Algérie, une névrose terrible à l'égard du français. Être francophone en Algérie, dans certains moments, c'est vraiment dire : je suis un nazi... Les arabophones bornés, lorsqu'un francophone en rencontre un, il a tout de suite envie de lui couper la tête...[14].

Le plurilinguisme a pourtant toujours constitué l'un des aspects incontournables de la dimension politique algérienne. Avant même l'indépendance, certain.es auteur.ices ont pris le parti d'une Algérie libre et démocratique. Le choix de la langue littéraire était crucial à cet égard. Selon Rey Mimoso-Riuz, ce choix se présentait ainsi : « Cessant de nier l'influence de la colonisation, l'écriture en français construit un noble métissage où s'exprime l'altérité algérienne dans une modernité spécifique »[15].

La phrase souvent citée de Kateb Yacine : « Le français est notre butin de guerre », marque une rupture entre la langue française et le contexte historique de son implantation, celui de la politique linguistique de la mission civilisatrice. Dans l'utilisation qui en est faite au sein de la littérature nationale algérienne en formation, la langue française renvoie toujours à la brèche qu'elle a elle-même ouverte dans d'autres langues par l'endoctrinement et la marginalisation de ces dernières. Cette brèche qualifie également la langue comme véhicule d'une idée d'une Algérie libre et moderne, ce qui constitue une réinterprétation fascinante de l'aspect de pouvoir (« subversion »[16]) qui lui est inhérent, sans pour autant le nier ou l'occulter. Il s'agit plutôt d'une certaine forme de gestion de l'idéologie de domination qui lui est propre, mise en évidence par l'appropriation de la langue française et par son « noble métissage » avec les langues indigènes. C'est pourquoi le français apparaît dans le roman de Sansal d'abord comme 'non idéologique', correspondant à une reconnaissance du monde tel qu'il est réellement et non comme euro-centrique. Pourtant, à notre avis, l'interprétation de Stéphanie Béréziat-Lang, que nous avons citée dans l'introduction générale et dans laquelle le français est situé comme langue de l'émancipation d'Ati dans une culture des Lumières, est également justifiée[17].

L'interprétation selon laquelle le roman saisirait la langue française à travers sa sémantique symbolique hexagonale est étayée de différentes manières.

---

[14] Boualem Sansal, septième édition du salon des littératures francophones de Balma, 8 avril 2006, cité d'après : *Ibid.*, p. 97.

[15] Bernadette REY MIMOSO-RUIZ, « Tahar Djaout entre Rire et Conte », *Horizons Maghrébins - Le Droit à la Mémoire*, vol. 52, n° 1, 2005, p. 48.

[16] Bill ASHCROFT, « Part IX Language : Introduction », dans *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Taylor & Francis, p. 283.

[17] Pour un résumé de l'intrigue de *2084*, voir ch. 5.1. Pour celui de *Soumission*, voir ch. 5.1.

Tout d'abord, l'auteur lui-même soutient cette interprétation en mettant en avant le sens d'une alerte sur l'islamisme, spécifiquement vis-à-vis de l'Europe, tandis que ses compatriotes semblent avoir plus ou moins abandonné la lutte.

Cette dernière situation est illustrée par la traduction poétique de l'Algérie en Abistan et par la soumission des Algérien.nes – les Abistani – se résignant à l'ignorance et refusant de se détacher des griffes de l'« Appareil ». Ati incarne « enfin un croyant comme les autres » (*2084*, p. 96), initialement un homme ordinaire qui, grâce à sa foi en la liberté et, dans une moindre mesure, à sa dissidence, est considéré comme si exceptionnel qu'il suscite l'intérêt de l'élite secrète désireuse d'apprendre de lui ce qu'est la liberté.

D'autres indices plaident en faveur d'une interprétation du rôle du français envers un public hexagonal. Dans le chapitre d'analyse, nous examinerons un passage du texte où le français devient partie intégrante d'artefacts dans une collection archéologique, jouant le rôle d'une langue ensevelie sur le territoire de l'ancienne France, comme en témoigne le déchiffrage du nom du bâtiment du Louvre sur l'une des fouilles, voir ch. 5.6.

3.2.2. La politique d'arabisation

Dans ce qui est perçu par certain.es comme une « guerre des langues », un conflit dépassant largement la dimension linguistique a alors atteint son apogée dans les années 1990. Cependant, l'opposition entre l'arabe et le français a été posée bien avant, à travers une politique d'arabisation sans précédent dans le Maghreb. Alors que des pays comme la Tunisie et le Maroc ont choisi de maintenir le français comme langue officielle après leur indépendance, l'Algérie a affirmé que l'islam constituait le pilier de son identité et que l'arabe en était le vecteur, tandis que le français était associé à l'identité coloniale[18].

Tout comme 'islam' et 'arabe' sont considérés ici comme des catégories interchangeables, en *2084*, le *Gkabul* en tant qu'écriture sacrée et l'*abilang* en tant que langue officielle ne sont pas des entités distinctes.

Sous le président Houari Boumedienne les réformes de 1976 ont rapidement imposé l'arabe moderne dans la sphère publique.

[18] Nouria BENGHABRIT-REMAOUN, « École et Religion », dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes arabes et musulmans, 2013, p. 16.

L'arabisation, selon Francis-Marie Gandon, repose sur deux éléments essentiels :

> — d'une part, l'instauration planifiée et progressive de l'arabe dans l'administration, l'enseignement, les médias ;
> — d'autre part, la transformation de l'environnement urbain par la disparition des enseignes en caractères romains : on vise la communication de masse dans son aspect esthétique et immédiat[19].

De plus, si nous évoquons le contexte algérien en matière de langue, il est important de prendre en compte l'organisation spécifique de la prise de décision et de la communication politiques, dominées par de petites élites. Ces élites ont érigé un véritable mur entre la politique et le peuple, créant ainsi une situation où le terme de « mystère », opposé dans notre roman *2084* à celui de « liberté », pourrait être pleinement appliqué. En conséquence, le peuple se retrouve soumis à une désorientation similaire à celle qui est provoquée par le discours politique algérien et n'est pas en mesure de comprendre ce qui se passe réellement dans son propre pays.

Georg Ludwig explique ainsi que :

> En Algérie [...] les décisions étaient généralement prises au sein d'un petit groupe au plus haut niveau, et le public était exclu de ces processus. La distance entre la population et les dirigeants, qui étaient protégés par un entourage de services secrets et de conseillers, augmentait avec la durée des mandats. À cette distance structurelle entre le gouvernement et la société s'est ajouté un autre facteur influent : la faiblesse des idées et des convictions qui les avaient unis. En raison de la longue monopolisation des idées politiques par les gouvernements, ces doctrines ont perdu leur pertinence et leur pouvoir de persuasion. Elles ont dégénéré en mots futiles, incapables de mobiliser les forces sociales et encore moins de conférer au gouvernement une autorité légitime[20].

Boualem Sansal avance que son roman accorde moins d'importance à régler ses comptes avec les islamistes (islam et islamisme étant, selon lui, des catégories interchangeables)[21]. En effet, son essai *Gouverner au Nom d'Allah* (2013) avait pour objectif principal de traiter cette question. Il s'agit plus pour lui de réaliser une étude sur le fonctionnement des langues totalitaires.

---

[19] Francis-Marie GANDON, « Arabisation et Symbole collectif en Algérie », *Communication & Langages*, vol. 40, n° 1, 1978, p. 15.

[20] Georg LUDWIG, *Militär, Islamismus und Demokratie in Algerien (1978 bis 1995)*, *op. cit.*, p. 5.

[21] Ainsi, dans une interview avec Alexandre Devecchio pour Figarovox, Sansal compare le christianisme et l'islam en fonction d'un éventuel caractère politique et constate : « Par le passé, l'Église catholique a fait et défait des royaumes, marié les princes et éradiqué des populations entières comme en Amérique du Sud. Dans le cas de la religion catholique, il s'agissait d'une *dérive*. Contrairement à l'islam qui se situe *par essence* dans le champ politique. Le prophète Mahomet est un chef d'État et un chef de guerre qui a utilisé sa religion à des fins tactiques et politiques [Nous soulignons] ». Alexandre DEVECCHIO, « Boualem Sansal : Du Totalitarisme de Big Brother à l'Islamisme radical » [en ligne], *FIGAROVOX*, 06/06/2015, URL : https://www.lefigaro.fr/vox/culture/2015/09/04/31006-20150904ARTFIG00401-boualem-sansal-du-totalitarisme-de-big-brother-a-l-islamisme-radical.php, consulté le 3 août 2021.

Dans ce contexte, il nous semble que les aspects évoqués de la politique d'arabisation, de l'organisation et de la communication politiques et l'exacerbation des questions idéologiques et identitaires liées à la langue, jouent un rôle dont nous supposons qu'il se manifestera dans la mise en forme de l'univers dystopique de *2084* le long des différentes voies linguistiques.

3.2.3. La domination totalitaire et son instrument linguistique – L'*abilanguisation*

Wolfgang Bergsdorf nous indique qu'un régime totalitaire peut être défini par « l'uniformisation fonctionnelle de la communication politique »[22]. La mise en place de la langue officielle, l'*abilang*, dans l'univers d'Abistan de *2084* aborde une forme de contrôle des consciences qui se manifesterait notamment à travers la politique d'arabisation à laquelle le roman fait ouvertement allusion avec le terme « abilanguisation ». La préoccupation du contrôle de la conscience à travers la langue est au cœur des réflexions de Sansal, qui illustre son propos en s'appuyant sur *1984*, l'œuvre de George Orwell devenue un classique en termes de littérature dystopique :

> L'œuvre de George Orwell fait écho à notre besoin d'éclairer l'avenir, d'indiquer des caps, d'avoir une vision large et longue. Face à l'urgence de la crise, la dictature de l'immédiateté est en train d'écraser toute réflexion profonde et stratégique. Celle-ci se fait notamment dans les universités, mais ces dernières sont coupées du grand public et des acteurs politiques. La littérature est un moyen efficace de porter cette réflexion longue sur la place publique et de mobiliser les opinions[23].

La logique sous-jacente au rôle des langues dans les utopies et les dystopies peut être décrite de manière similaire, dans le sens où elle vise d'une part à limiter le registre du langage quotidien, et d'autre part à promouvoir la transparence et l'unité entre ce qui est dit et la pensée[24].

Les utopies réussissent ainsi à réguler l'imperfection de la nature humaine, en s'attaquant aux passions, aux envies et autres émotions qui font passer les besoins individuels avant ceux du collectif. Une solution utopique consiste en l'invention d'une

---

[22] Wolfgang BERGSDORF, « Politischer Sprachgebrauch und totalitäre Herrschaft », *German Studies Review*, vol. 17, 1994, p. 23.

[23] Alexandre DEVECCHIO, « Boualem Sansal : Du Totalitarisme de Big Brother à l'Islamisme radical » [en ligne], *FIGAROVOX*, *op. cit.*

[24] Qui devraient résume ainsi Jean-Jacques Courtine et Laura Willet le principe du panoptisme de Jeremy Bentham : « perdre le pouvoir de faire le mal et presque la pensée de le souhaiter. » Jean-Jacques COURTINE, Laura WILLETT, « A brave new Language: Orwell's Invention of "Newspeak" in 1984 », *SubStance*, vol. 15, n° 2, 1986, p. 72-73.

langue artificielle[25]. Cela implique que les utopies concentrent leur critique au niveau de la *langue*, dans le sens saussurien.

En revanche, les langues des dystopies peuvent être considérées comme des déformations de langues naturelles. Les dystopies abordent principalement la question de la langue dans sa dimension d'usage, donc de la *parole*. Ce principe est lié à la tradition dystopique du XX^e^ siècle, qui cherchait à mettre en garde contre les idéologies autoritaires et totalitaires telles que le nazisme et le communisme, ayant dévasté l'Europe à cette époque. George Orwell accorde une place primordiale au rôle de la langue pour stabiliser les relations de pouvoir et contrôler le peuple.

Dans *1984,* l'usage de la *novlangue* est intrinsèquement lié à l'idéologie *Angsoc*, constituant l'expression même de ces idées (« La novlangue […] fut inventée pour répondre aux besoins de l'Angsoc, ou socialisme anglais »[26]). Simultanément, il devient un instrument de pouvoir pour le Parti, qui s'efforce de remplacer systématiquement l'anglais par la novlangue, effaçant chaque année une certaine quantité de vocabulaire selon un processus bureaucratique :

> Les langues inventées par ces maîtres d'école revendiquent, comme le novlangue, une valeur pédagogique absolue [...] elles banalisent l'indétermination, affichent un alignement impeccable dans leurs inflexions, suppriment toutes les exceptions, homogénéisent et fondent en une seule les catégories distinctes du nom et du verbe. La transparence du langage reflète le design géométrique des villes utopiques, le nivellement d'un terrain dont les montagnes ont parfois été enlevées, l'harmonie qui règne entre les sexes et les classes. Rien qui n'accroche l'œil.... Triomphe de la géométrie dans le langage, mais surtout, *triomphe de la surveillance* [Mise en évidence dans l'original][27].

Orwell construit sa langue dystopique à la manière d'un anglais appauvri, s'inspirant des mécanismes d'usage de la langue dans des systèmes totalitaires qui ont véritablement existé. En tant qu'auteur et journaliste, ayant écrit plusieurs essais sur la langue, il s'intéresse particulièrement au processus d'institutionnalisation des langues, incluant les prescriptions d'usage langagier ainsi que leur utilisation manipulatrice dans les médias. Il évoque également la relation entre la presse et le régime, oscillant entre coopération et censure[28].

---

[25] Nous pensons, p. ex. à *La Terre Australe Connue* (1676) de Gabriel de Foigny ou *Histoire des Séverambes* (1677-1679) de Denis Vairasse, voir à ce sujet : Marina YAGUELLO, *Les Langues imaginaires : Mythes, Utopies, Fantasmes, Chimères et Fictions linguistiques*, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

[26] George ORWELL, *1984*, Paris, Gallimard, trad. de Amélie AUDIBERTI, 1991 [1949], p. 421.

[27] Jean-Jacques COURTINE, Laura WILLETT, « A brave new Language: Orwell's Invention of « Newspeak » in 1984 », *SubStance*, *op. cit.*, p. 72.

[28] Roberta FERRARI, « "A Boot stamping on a human Face : For ever": George Orwell, Language, Literature, and Politics », *Caietele Echinox*, vol. 39, 2020, p. 176-178.

Un point important à noter est qu'Orwell ne critique pas la langue anglaise en elle-même, mais dénonce plutôt la dévalorisation de sa langue d'écriture à travers la novlangue[29]. Une annexe est consacrée au dérivé idéologisé de l'anglais, qui renferme les principes de son utilisation et constitue la base de la grammaire simplifiée de la novlangue.

Si Sansal s'est inspiré de *1984*, cela concerne notamment les principes de la novlangue :

> Je l'ai relu, passé au crible, je voulais vérifier certaines choses, ce qu'Orwell disait par exemple de la langue et de son rôle dans la domestication des hommes dans l'univers absurde de Big Brother[30].

En effet, il existe une différence significative entre *1984* et *2084* : chez Orwell, la novlangue est encore en cours d'institution en tant que langue officielle, remplaçant progressivement l'anglais. En revanche, chez Sansal, le remplacement est déjà achevé, et ce n'est que dans le ghetto que des langues, qualifiées de « patois » (*2084*, p. 75), sont parlées par des expulsé.es du système. Ainsi, le roman associe la politique d'arabisation algérienne à une politique islamiste radicale, la vision utopique oummiste[31], et identifie cette réforme comme le point de départ historique de cette dystopie. Dans le même temps, le roman propose une lecture de l'Histoire algérienne qui délégitimise la voie politique traditionnaliste, la jugeant d'un côté incompatible avec les cultures autochtones et la plaçant de l'autre sur le même plan que l'islamisme, alors que l'on devrait parler de deux phénomènes politique distincts, voire même conflictuels entre eux. Dans notre analyse romanesque, nous nous efforçons de déterminer les procédés de déformations linguistiques dont le résultat est l'*abilang*, qui représente un développement projeté de l'arabe. Ces procédés peuvent résulter soit d'une intervention artificielle dans la langue, survenue dans le cadre d'une quête de pouvoir totalitaire d'un régime, soit d'une évolution naturelle de la langue en harmonie avec la conscience des locuteur.ices, ou bien encore de caractéristiques structurelles inhérentes au primat linguistique arabe. Par ailleurs, dans notre démarche visant à démontrer les logiques racistes véhiculées par les langues, il est crucial de distinguer les descriptions textuelles qui pourraient être inspirées par Orwell – qui constituent des

---

[29] Steven BLAKEMORE, « Language and Ideology in Orwell's 1984 », *Social Theory and Practice*, vol. 10, n° 3, 1984, p. 352-353.

[30] Christophe ONO-DIT-BIOT, « La Fin du Monde selon Sansal » [en ligne], *Le Point*, 17/11/2015, URL : https://www.lepoint.fr/culture/la-fin-du-monde-selon-sansal-17-11-2015-1982243_3.php, consulté le 3 août 2021.

[31] Comme l'écrit Lisa Romain, « Pour l'auteur, l'instauration de l'*abilang*, C'est la politique d'arabisation arrivée à son terme », Lisa ROMAIN, *La Mise à l'Épreuve du Discours référentiel dans l'Œuvre de Boualem Sansal*, Université de Lille, Lille, 2018, p. 265.

marqueurs de l'instrumentalisation de la langue dans les systèmes totalitaires – et les marqueurs qui ne font pas référence à ce modèle. Les concepts visant à démontrer les liens racistes construits à travers le trope de la langue seront abordés dans le chapitre suivant.

3.2.4. Philologie et racisme

À l'instar de la biologie et de l'anthropologie, la philologie du XIX^e^ siècle s'est engagée à établir des différences entre les êtres humains et à légitimer la domination à travers le biais de ces différences. À l'extérieur de l'hexagone, cette approche a servi la mission coloniale en fondant un ordre eurocentrique du monde. De la même manière, certaines conceptions du monde suivent la ligne de démarcation entre rationalité et irrationalité, qui se situe à la limite du nommable. L'imposition des possibilités d'expression de la langue des colonisateur.ices détermine les façons de participer aux discours politiques, économiques et sociaux et fait de la langue « l'instrument le plus puissant du contrôle culturel »[32]. Effectivement, la philologie a également joué un rôle crucial dans l'essor des mouvements nationaux et des littératures nationales en Europe, y compris en ce qui concerne notre pays de référence, la France. Ce domaine de la recherche devrait particulièrement renforcer la conscience de soi de la communauté nationale et conduire à une unité collective[33]. Les travaux philologiques du XIX^e^ siècle s'inscrivent dans un processus au sein duquel le français, en tant que « médium du rationalisme de la modernité »[34], est idéologiquement chargé et s'érige en norme évolutive des civilisations à l'échelle mondiale. Au sein de l'hexagone, la langue française constitue une mission politique directe en tant que garant universaliste, visant à niveler les différences inhérentes au monde réel, qu'elles soient de nature confessionnelle ou linguistique, ainsi que les inégalités sociales.

Il est pertinent de relever que nos deux romans suggèrent des visions valorisantes différentes du français. Chez Boualem Sansal, le français est considéré comme une « langue de liberté », incarnant ainsi une nouvelle définition du peuple français, formalisée après la Révolution française. D'un autre côté, chez Michel

[32] Bill ASHCROFT, « Part IX Language : Introduction », dans *The Post-Colonial Studies Reader*, *op. cit.*, p. 283.
[33] Werner CONZE, article « Rasse », dans *Geschichtliche Grundbegriffe : Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland ; Bd. 5: Pro - Soz*, vol. 5, 1re éd., Stuttgart, Klett, 1984, p. 158.
[34] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 175.

Houellebecq, le roman évoque plutôt un processus de déclin de la langue française, déjà en cours au moment de cette même Révolution.

Par ailleurs, la littérature offre la possibilité de créer une hauteur de chute culturelle, contrairement à l'arabe qui, selon le roman *Soumission*, est perçu comme une langue phonétique et non écrite, dépourvue de qualité poétique, comme nous le verrons.

En raison du choix de notre trope, l'aspect esthétique du travail sur la langue dans le nouveau réalisme, viendra compléter notre analyse dans le chapitre dédié à l'étude de *Soumission*.

Le travail de deux philologues, Ernest Renan et Étienne Bonnot de Condillac, sera utile pour l'analyse des romans. Tous deux ont développé des théories qui se fondent sur des normalisations esthétiques au niveau de la structure de la langue : Renan s'intéresse à la grammaire, tandis que Condillac étudie la forme du signe linguistique en tant que signe écrit. Ces théories fournissent ainsi la base permettant d'envisager, selon leur pensée, la possibilité de lire et de comprendre les « raisons pour l'évolution et le progrès »[35].

3.2.4.1. La philologie d'Ernest Renan

Renan base sa pensée sur un ordre universel de l'esprit et considère les développements historiques, tels que les processus de sécularisation dans la modernité européenne, comme l'expression d'un rapprochement par rapport à cet ordre, le plaçant ainsi dans une sémantique du progrès. Il conçoit un caractère définitif et distinctif des formations linguistiques et culturelles (ces dernières comprennent aussi les modèles d'administration politique) nécessaires pour les utiliser à des fins de hiérarchisation. Cette démarche implique de miser sur une pureté inhérente au système de la langue, sans envisager l'hybridation de la langue par des contacts interlangues au cours des siècles. La langue est alors considérée comme une catégorie identitaire fixe et stable, historiquement liée à ses origines[36]. Ainsi, les êtres humains peuvent être imaginés comme appartenant à une civilisation, et la langue peut être conçue comme l'expression de l'esprit d'un peuple en tant que telle, représentant les qualités morales ou intellectuelles de celui-ci. Le peuple occupe donc une position charnière, qui permet de

[35] Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, Göttingen, Wallstein, 2016, p. 17.
[36] *Ibid.*, p. 53.

penser le développement historique en relation avec les formations culturelles actuelles comme une expression de ses facultés plus ou moins grandes à appréhender le monde[37]. Dans ce contexte, Markus Messling souligne l'importance des arguments anthropologiques que la philologie fournit à l'idéologie raciste :

> Ce n'est qu'avec la détermination des potentiels cognitifs que la différence physique devient réellement pertinente pour le progrès et donc décisive pour la compréhension de soi de la modernité européenne[38].

Or, si Renan affirme une différence fondamentale entre les *races linguistiques* indo-européennes et sémitiques, cette idée doit, selon Messling, être comprise de la manière suivante :

> Deux lignées, deux « tribus » vivant en un même lieu et éventuellement séparées uniquement par des relations sociales ou « politiques », partagent une même « souche », un même terreau générateur, et ne deviennent des « races » qu'en générant des grammaires différentes, donc des systèmes formels. Il faut le penser avec Hegel : le langage précède la conscience, et c'est dans le langage que la conscience se reconnaît comme telle, c'est pourquoi elle devient alors distincte. Ce n'est que maintenant qu'apparaissent des formations de l'esprit qui sont irrémédiablement différentes[39].

La composante biologisante de la théorie de Renan se situe au niveau de la supposition que l'invention du langage repose sur un réflexe primitif[40], un « génie », que nous retrouverons également lorsque nous nous tournons vers Condillac.

Le savoir moderne concernant une différence de développement supposée entre les êtres humains consiste en une « réduction unilatérale »[41] de l'histoire centrée sur la notion de « race » et réorganisant l'histoire à partir la norme eurocentriste qui définit le présent historique. Cela renvoie à l'idée de temporalisation de l'Autre. On retrouve cette même dimension chez Ernest Renan, fervent lecteur de Hegel, qui a intégré la philosophie organiciste de l'Histoire de ce dernier, mettant en avant l'évolution progressive de l'homme vers une conscience de la liberté comme cadre explicatif de ses réflexions philologiques sur la langue indo-européenne. Renan a idéalisé la philologie en la considérant comme une composante essentielle de la prise de conscience de l'esprit, contribuant ainsi à la scientifisation de la philosophie.

L'esprit indo-européen aurait le potentiel de prendre conscience du principe de forme de la langue, ce qui permettrait au peuple de cette ligne linguistique de s'émanciper des limitations formelles qui lui sont inhérentes.

---

[37] *Ibid.*, p. 400.
[38] *Ibid.*, p. 26.
[39] *Ibid.*, p. 382.
[40] *Ibid.*
[41] Werner CONZE, article « Rasse », dans *Geschichtliche Grundbegriffe : Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland ; Bd. 5: Pro - Soz*, *op. cit.*, p. 163.

> Cependant, pour Renan, il ne fait aucun doute que c'est exclusivement « l'esprit indo-européen » qui a pu engendrer l'émergence de la modernité scientifique. Et si tel est le cas, c'est parce que cet esprit, avec sa présumée conscience de la forme, a été en mesure de générer une technique culturelle, à savoir la philologie, qui a conduit à la compréhension de soi en termes historiques et à la sécularité, et ainsi à la conscience de la liberté[42].

Au sein de cette théorie, la langue est fondamentalement considérée comme un marqueur de la compétence politique définie selon une perspective eurocentrique, centrée autour du concept moderne de sujet, et faisant écho au discours volontariste de Renan dans « Qu'est-ce qu'une nation ? »[43].

Renan considère l'islam comme « la manifestation de l'"esprit arabe" »[44], permettant ainsi un amalgame entre les deux catégories : la religion, qui, dans ce contexte, englobe des formes culturelles du 'peuple islamique'.

L'arabe, chez Renan, maintient l'esprit dans le cadre rigide d'un principe de forme, attribué au manque de possibilités de flexion des mots, qui entraîne un manque de mobilité de l'esprit[45]. Par conséquent, le monothéisme est la manifestation du fait que l'arabe ne permet pas d'accéder à une conscience de soi ni d'utiliser le langage comme matériau de la pensée, comme c'est le cas dans l'idéal indo-européen. Au contraire, l'esprit monothéiste ne fait que voir l'idée d'unité apparaître dans le monde, conduisant ainsi à la création de formes d'États théocratiques qui doivent être comprises comme des formes prémodernes de gouvernance. Renan place la langue du texte du Coran, appartenant à la famille des langues sémitiques, au tout début de l'histoire du progrès. S'il considère que toute évolution de la langue remonte directement à son origine généalogique, cela signifie que la langue arabe ne se développe pas au sens propre, mais qu'elle permet les mêmes mouvements d'esprit que son substrat[46]. Cette stagnation des peuples est décrite, comme nous le savons grâce aux cours de Hegel sur la philosophie de l'histoire[47], en harmonie avec le mouvement cyclique de la nature, dont la religion (de l'Autre) fait désormais partie.

En somme, l'émergence de la forme étatique de la nation en Europe ne peut être expliquée, selon Renan que par les facultés intellectuelles des peuples culturels européens. Ainsi, il présente les formes alternatives d'administration politique comme rétrogrades, et considère ses peuples comme incapables de se gouverner eux-mêmes.

---

[42] Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 361.
[43] À ce sujet, voir : *Ibid.*, p. 369-370.
[44] *Ibid.*, p. 396.
[45] *Ibid.*, p. 394-395.
[46] *Ibid.*, p. 392.
[47] À ce sujet, voir aussi : *Ibid.*, p. 89-118.

En même temps, les peuples ayant accompli cette performance culturelle émancipatrice de former une nation revendiquent, selon Renan, un droit à une participation politique en raison de leur appartenance construite de manière collective et généalogique, au mythe d'origine de la polygénèse.

3.2.4.2. « Quelle est donc cette langue très ciselée […] ? »[48] – La philologie d'Étienne Bonnot de Condillac

Dans le cas de Condillac, en revanche, le processus de prise de conscience est décrit différemment. En effet, contrairement à Renan, Condillac ne considère pas le langage comme un obstacle plus ou moins important à la libre pensée. Ce penseur travaille également avec l'idée que la polygénèse légitime les rapports de domination racistes[49], mais il ne conçoit pas l'ordre de la pensée comme universel. Selon lui, l'esprit forme ses idées dans la perception[50] et les module en des ordres au moyen du langage. Le moment du développement de la conscience de soi de l'esprit se situe chez Condillac dans l'« auto-perfectionnement de[s] outils (de l'esprit, N.F.) »[51]. La langue résulte ainsi d'un processus de construction qui ne se distingue pas des langues moins élaborées en raison des esprits plus ou moins doués, mais plutôt dépend d'un potentiel inhérent de la langue qui se développe au sein de la communauté linguistique[52]. Ce travail se manifeste dans le signe linguistique lui-même, qui peut être plus ou moins abstrait. Cependant, seul le signe abstrait permettrait une pensée particulièrement claire et ordonnée, qui, dans sa forme idéale, n'est pas comme chez Renan une pensée scientifique, mais une pensée philosophique[53] (chez Hegel, cette forme de pensée constitue une étape préliminaire de la science). Ainsi, la clarté particulière des signes de la langue française devient la justification de sa performance culturelle.

---

[48] (*2084*, p. 314).

[49] Afin d'expliciter plus précisément les réflexions de Messling sur la philosophie du langage de Condillac, il est essentiel de mettre en évidence la distinction entre la détermination des capacités intellectuelles d'un peuple, telle qu'elle transparaît dans l'idée de polygenèse, et les facteurs découlant du développement différencié actuellement compris des langues et des potentiels civilisationnels, en raison des caractéristiques variables de la langue. Seuls ces derniers éléments peuvent être clairement attribués à une logique du génie ou de l'origine. Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 78-79.

[50] Ainsi, Messling qualifie la philologie de Condillac comme reposant sur « une épistémologie sensualiste ». *Ibid.*, p. 70.

[51] *Ibid.*, p. 72.

[52] *Ibid.*, p. 74.

[53] *Ibid.*, p. 71-73.

Cette évolution du caractère symbolique et de ses implications philosophiques progressistes peuvent être parfaitement perçues à travers un exemple de notre roman *2084*.

Dans un dialogue entre Ati et Toz sur les signes d'écritures anciennes (il s'agit de l'arabe), l'idée de la perfectibilité, selon laquelle le passage du temps s'accompagne d'un développement culturel, est ainsi pervertie, mettant en scène un mouvement de régression. Nous sommes ici confrontés à l'une des grandes lignes d'argumentation que Sansal intègre tout au long de son œuvre, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre 5, où l'islam est présenté comme ayant brûlé les étapes du progrès, piégeant ainsi les êtres humains dans le moment précis de son émergence :

> — Quelle est donc cette langue très ciselée utilisée dans la signalisation des bureaux du Grand Chambellan ?
> — Tu as remarqué ça ?... Bravo... C'est la langue dans laquelle était écrit le livre sacré qui a précédé le *Gkabul*... une langue très belle, riche, suggestive... Comme elle inclinait à la poésie et à la rhétorique, elle a été effacée de l'Abistan, on lui a préféré l'*abilang*, il force au devoir et à la stricte obéissance. (*2084*, p. 314)

3.3. L'image de la femme

Dans notre étude du couple de romans *2084* et *Soumission*, nous souhaitons nous pencher sur les représentations de la femme. Les personnages féminins sont quasiment absents dans *2084* aussi bien que dans *Soumission*, et ceux qui figurent comme personnages *parlants* dans ces récits ne sont pas identifiés comme musulmans. Or, cette absence de personnages féminins musulmans est particulièrement remarquable. En effet, dans les deux romans, l'oppression de la femme est présentée comme caractéristique de l'islam, bien que cet aspect soit évalué différemment par les narrateurs respectifs des deux romans en question et utilisé pour soutenir des arguments différents. Par ailleurs, il est également remarquable que les femmes sont exclusivement présentées dans un rôle de victime, tandis que d'autres personnages peuvent adopter tout un éventail de comportements au sein du régime, qu'il s'agisse de résistants, d'opportunistes ou d'agresseurs. L'enfermement des femmes dans le rôle de victime est une stratégie discursive éprouvée dans le discours sur l'Islam, comme nous le démontrerons par la suite. Cette forme de représentation unidimensionnelle des femmes a été problématisée par bell hooks, qui la critique en tant que participant d'une logique sexiste.

Cette dernière souligne le fait que cette représentation : « mystifie l'expérience féminine – dans leur vie quotidienne, la plupart des femmes ne sont pas constamment passives, impuissantes ou sans pouvoir en tant que "victimes" »[54].

De manière intéressante, aucun des entretiens donnés par Houellebecq et Sansal que nous avons examinés n'a abordé le fait que les femmes sont exclusivement présentées dans un rôle de victimes. Cet aspect laisse supposer que le public majoritaire perçoit la fixation du rôle de la femme comme 'victime de l'islam' comme élément d'une fiction qui se veut réaliste. Or, nous savons que la position permanente dans le rôle de victime ne correspond pas à la réalité extra-littéraire, et même si c'était le cas, la fiction offre des possibilités de représentation des femmes susceptible d'outrepasser cette vision limitée. Dans le genre dystopique, particulièrement, la résistance des faibles d'une part et les structures de pouvoir apparemment inébranlables du régime dominant d'autre part ne sont pas seulement des représentations traditionnelles, mais le cœur même du récit dystopique. Cependant, ces possibilités offertes par le genre ne sont exploitées que pour aborder l'oppression ou la nature maléfique masculines. Et dans notre deuxième paire de romans, *2028* et *Le dernier Été*, les femmes sont dépeintes autant que les hommes en tant qu'islamistes fervent.es. *2028* met en lumière la volonté inébranlable du personnage d'Houria, 'simple' paysanne, et ceci même au moment où elle se trouve dans une situation d'impuissance maximale, le récit mettant en scène délibérément une telle condition qui ne saurait être intensifiée davantage : maintenue de force sur une chaise gynécologique lors d'un avortement forcé. En même temps, le/la lecteur.ice est confronté.e à la déshumanisation et à l'étroitesse du scénario, raconté par le médecin pratiquant l'avortement, qui détenait toute autorité sur Houria et considérait sa résistance physique comme un obstacle au bon déroulement de la clinique d'avortement[55].

Revenons à la représentation de la femme uniquement en tant que victime. À ce sujet, nous souhaitons également souligner que la fixation sur le statut des femmes en tant qu'opprimées dans les sociétés musulmanes n'est pas une donnée évidente. Dans le féminisme islamique, l'oppression des femmes est considérée, par exemple, comme une variante de l'oppression des minorités et est davantage liée à d'autres luttes

[54] bell HOOKS, *Feminist Theory : From Margin to Center*, 2. ed, London, Pluto Press, 2000 [1984], p. 45.
[55] Nous poursuivons notre analyse de ce passage dans le chapitre sur *2028* au ch. 7.5.2.

émancipatrices, telles que la lutte décoloniale[56]. La position thématique particulière de l'oppression des femmes dans les romans et l'attention particulière qu'elle reçoit dans les récits exigent alors une considération plus approfondie de la place prééminente des relations de genre dans le discours sur l'Islam.

Ensuite, nous souhaitons problématiser l'absence de parole des personnages féminins ainsi que la manière dont l'oppression des femmes est abordée dans les récits. Ces aspects contribuent en effet à renforcer les stratégies discursives hégémoniques sur l'Islam et les rend hautement compatibles avec les modèles de perception actuels, caractérisés par une désubjectivation des femmes musulmanes. Les effets de domination que cette désubjectivation engendre seront également examinés et situés, de la même manière que le premier trope étudié, celui de la langue, dans le contexte algérien.

3.3.1. Fabriquer la femme musulmane – L'orientalisme dans le domaine du privé

Dans *Orientalism* (1978), Edward Said problématise la construction de l'Autre et la représentation de l'Orient comme relevant d'un fétichisme exotisante. L'Autre est alors essentialisé.e en tant qu'arriéré.e et sous-développé.e, par un regard occidental qui se fait instrument de domination coloniale. Une lacune apparaît cependant concernant les questions de genre dans son travail.

En effet, seuls les attributs pensés féminins de l'Orient jouent ici un rôle, se traduisant par la transformation d'une sémantique territoriale en une sémantique sexualisée. Au sein de cette image, la pénétration de l'Orient par l'Occident, associée à des

[56] Soumaya MESTIRI, *Décoloniser le Féminisme: Une Approche transculturelle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2019, p. 26. Pour un aperçu du féminisme islamique, voir p. ex. Nicole FISCHER, Fatma HOTAIT, « Penser l'Universel à travers le Féminisme Islamique », dans Markus MESSLING et Jonas TINIUS (éds.), *Minor Universality / Universalité mineure*, De Gruyter, 2023, p. 343-350.

caractéristiques masculines, confère à la mission coloniale un caractère de domination 'naturelle'[57].

Dans son ouvrage *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate* (1993), Leila Ahmed a démontré, en revanche, que les rapports de genre constituent une composante centrale dans la mission coloniale qui, outrepassant largement une simple dimension politique stratégique et qui formerait également une partie essentielle de la superstructure idéologique de la domination de l'Orient par l'Occident elle-même. Dans cette perspective, les représentations orientalistes de la femme musulmane en tant que passive, opprimée et rétrograde, ont donc été construites[58].

Reina Lewis a démontré à son tour dans *Gendering Orientalism : Race, Femininity and Representation* (1995), que la fabrication du discours orientaliste impliquerait également des femmes, et plus précisément des protoféministes qui voyageaient vers l'Orient. L'attention était alors moins portée sur une vision fétichisante et érotisante de l'Autre féminine, mais plutôt sur son retard évident en matière d'émancipation par rapport à la femme blanche. Ainsi, les représentations de l'Autre féminine sont certes diverses, mais le regard occidental distant et binaire

[57] « Au XIX^e^ siècle, les écrivains [...] ont maintenu intactes les particularités de l'Orient, son excentricité, son arriération, son indifférence silencieuse, sa pénétrabilité féminine, sa malléabilité muette... ». Edward SAID, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 206. Ce phénomène a été désigné par Homi Bhabha comme « surdétermination fonctionnelle » du genre dans la mission coloniale. Au sein de l'appareil du pouvoir colonial, les discours sur la sexualité et la 'race' entrent en relation dans un processus de surdétermination fonctionnelle : « puisque chaque effet […] vient entrer en résonance, ou en contradiction, avec les autres, et appelle à une reprise à un réajustement, des éléments hétérogènes qui surgissent çà et là. Il y a une justification à la fois structurelle et fonctionnelle à lire le stéréotype racial du discours colonial en termes de fétichisme […] Le fétichisme, comme le déni de la différence est cette scène répétitive autour du problème de la castration. La reconnaissance de la différence sexuelle comme condition première de la circulation de la chaîne d'absence et de présence originelle. Le lien *fonctionnel* entre la fixation du fétiche et le stéréotype ou le stéréotype comme fétiche est encore plus pertinent. Car le fétichisme est toujours "un jeu" d'oscillation entre l'affirmation archaïque de totalité/similarité […] et l'angoisse associé en manque de la différence [...] Au sein du discours, le fétiche représente le jeu simultané entre la métaphore comme substitution (masquant l'absence et la différence) et la métonymie (qui enregistre de façon contigüe le manque perçu). Le fétiche ou stéréotype donne accès à une "identité" fondée autant sur la maîtrise et le plaisir que sur l'angoisse et la défense, car c'est une forme de croyance multiple et contradictoire dans sa reconnaissance de la différence et son déni de celle-ci. Ce conflit entre plaisir et déplaisir, maîtrise et défense, savoir et déni, absence et présence a une signification fondamentale pour le discours colonial. Car la scène du fétichisme est aussi la scène de la réactivation et de la répétition du fantasme primaire – le désir du sujet d'une origine pure sans cesse menacée par sa division, car le sujet doit être "genre" pour être engendré, pour être parlé. » Homi K. BHABHA, « L'autre Question : Stéréotype, Discrimination et Discours du Colonialisme », dans *Les Lieux de la Culture : Une Théorie postcoloniale*, *op. cit.*, p. 132-133.

[58] Leila AHMED, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a modern Debate*, New Haven, Yale Univ. Press, 1993.

persiste, la femme musulmane étant perçue en tous points comme l'Autre de la femme occidentale[59].

Le trope de la femme voilée est un motif puissant, comme le soutient Meyda Yeğenoğlu dans *Colonial Fantasies : Towards a feminist Reading of Orientalism* (1998) : « qu'il le veuille ou non, pour le sujet européen, il y a toujours plus dans le voile que le voile »[60]. Elle montre que le désir de percer le mystère de l'Orient se concentre dans la fantaisie de dévoilement. Cet ouvrage sera particulièrement utile dans l'analyse individuelle de *Soumission*, nous permettant ainsi d'explorer l'imaginaire du fantasme du harem du protagoniste.

3.3.2. La femme algérienne dans la mission civilisatrice

La question de l'égalité des femmes jouait un rôle important dans la mission civilisatrice, qui imaginait la société islamique comme fondamentalement patriarcale et oppressive envers les femmes. Cette représentation a été largement influencée par l'imaginaire du harem du XIX^e^ siècle, interprété selon les codes occidentaux de la sphère privée et servant ainsi à circonscrire le rôle de la femme dans la société colonisée.

La tradition des représentations littéraires de la femme orientale a ainsi contribué à une avancée de la connaissance, qui s'est ensuite transformée dans la modernité en régime de vérité, comme le souligne Judy Mabro :

> L'Europe a toujours « su » que les femmes musulmanes sont particulièrement opprimées, car cela a été décrit pendant très longtemps dans les récits de voyage et la littérature occidentaux, et représenté dans l'art[61].

La formule célèbre de Gayatri Spivak, « *white men are saving brown women from brown men* »[62], indique d'emblée que dans le cadre de ces missions émancipatrices se révélait moins un véritable intérêt à améliorer la situation de vie de la femme qu'une focalisation sur le contrôle de l'homme oriental. Christina von Braun et Bettina Mathes

---

[59] Reina LEWIS, *Gendering Orientalism : Race, Femininity and Representation*, New York, Routledge, 1995. Pour l'évolution de l'imaginaire du harem, voir aussi : Marnia LAZREG, « Féminisme et Différence : Les Dangers d'écrire en tant que Femme sur les Femmes en Algérie », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 17, 2010, p. 73-105.

[60] YEGENOGLU, *Colonial Fantasies : Towards a feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 42.

[61] Judy MABRO, *Veiled Half-truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*, London, I.B. Tauris, 1996, p. 1.

[62] « Les hommes blancs sauvent les femmes brunes des hommes bruns ». Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern speak ? », dans Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p. 92.

soulignent également que l'homme oriental ne peut être dissocié de ce calcul, même si le discours se concentre sur la femme musulmane. Cette dernière est fondamentalement altérée par le biais de la relation de genre, pour laquelle elle devient un symbole, contrairement à l'homme oriental[63].

Dans le contexte algérien, cela se manifeste de manière exemplaire par le fait que les colonisateur.ices supposaient un matriarcat sous le 'patriarcat évident'[64]. L'islamisation du territoire algérien au VII^e^ siècle a été considérée par le discours colonial comme une intervention masculiniste, se manifestant par l'introduction de la polygamie, la répudiation, le harem et également le port d'habits islamiques ou traditionnels pour la femme. La femme est devenue le point central d'une politique coloniale qui, comme le souligne Frantz Fanon, avait pour objectif de bouleverser la société algérienne, de « bousculer l'homme algérien »[65], de le domestiquer. Dans les dévoilements forcés ayant eu cours pendant la guerre d'indépendance, un récit a culminé, dont nous pouvons déjà observer l'existence chez les protoféministes, selon lequel la femme algérienne, désormais complice supposée des colonisateurs, n'attendait que d'être libérée des griffes des hommes musulmans oppresseurs, et que seule 'la femme française' en elle devait être *dévoilée*. Nous observons ici le contraste entre l'incapacité d'assimilation de l'homme musulman, que nous avons constatée avec Renan, et la supposition d'un désir latent d'assimilation de la femme musulmane. Selon cette pensée, tout comme le territoire algérien, la femme a été islamisée, ce qui signifie qu'elle peut également être *européanisée*.

[63] Christina von BRAUN, Bettina MATHES, *Verschleierte Wirklichkeit : Die Frau, der Islam und der Westen*, Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung, 2007.

[64] Frantz FANON, *Sociologie d'une Révolution : L'An V de la Révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1975, p. 19.

[65] Ainsi continue Fanon : « Convertir la femme, la gagner aux valeurs étrangères, l'arracher à son statut, c'est à la fois conquérir un pouvoir réel sur l'homme et posséder les moyens pratiques, efficaces, de déstructurer la culture algérienne. » *Ibid.*, p. 20.

C'est ce que Lazreg souligne dans son analyse de l'ouvrage de Hubertine Auclert *Les Femmes arabes en Algérie* (1900) :

> Cette dernière comprend que la colonisation a persécuté les femmes mais, bien qu'elle soit consciente des excès de l'ordre colonial, elle persiste à préconiser la francisation des femmes. Elle suggère, de plus, que les femmes françaises deviennent les instruments de cette mission ! « En pénétrant dans les tentes et en franchissant les portes verrouillées, elles (les femmes françaises) familiariseraient les femmes musulmanes à nos modes de vie et nos façons de penser » ! Leur tâche serait sans aucun doute facile, car, selon Auclert, les femmes algériennes étaient au fond de leur cœur les sœurs des femmes de l'Arabie pré-islamique qui, elles, jouissaient d'une grande liberté de pensée […] En d'autres termes, l'islam, véritable obstacle pour devenir françaises, n'était qu'une sorte de vernis pour les femmes. Par le biais des femmes, il est possible de défaire l'islam. La religion est associée aux hommes si bien que tout pas franchi dans la direction de la francisation des femmes constitue la construction d'une essence pré-islamique de la femme[66].

Le 16 mai 1958, une manifestation fut organisée à Alger. Dans le but de démontrer le soutien de leurs compatriotes en faveur d'une Algérie française à la population aspirant à l'indépendance, des généraux français firent venir plusieurs milliers d'hommes des villages environnants, accompagnés de quelques femmes algériennes et françaises. Les femmes françaises retirèrent solennellement le foulard des femmes algériennes, puis la Marseillaise et le Chant des Africains furent entonnés ensemble. Peu d'informations sont disponibles sur l'identité de ces femmes algériennes. Selon Fanon, il s'agirait de domestiques menacées de licenciement, de « pauvres femmes arrachées de leurs foyers »[67] et de travailleuses du sexe. Lazreg évoque des femmes dont les proches ont été emprisonnés et qui ont été soumises à des pressions par les colonisateurs[68]. Quelle que soit la version que l'on considère, concernant l'identité de ces femmes, il est frappant, avec le recul, de constater le caractère violent et déshumanisant de ces manifestations, dont le fil conducteur constitue une forme de contrainte. La réalisation de cette action de propagande, marquée par l'obsession du dévoilement, a été suivie, selon Annamaria Rivera, d'un « sadisme érotisé » :

> Certaines de ces Algériennes auraient ensuite endossé à nouveau le voile et auraient rejoint la résistance. Une fois les combattantes voilées capturées, les colonisateurs, en arrachant leur voile, se libéraient de la frustration et de la peur éprouvées face à ces femmes qui se soustrayaient à leur regard et pouvaient regarder sans elles-mêmes être vues : parfois, avant d'être jugées, les résistantes étaient placées en file indienne, dénudées et photographiées[69].

---

[66] Marnia LAZREG, « Féminisme et Différence : Les Dangers d'écrire en tant que Femme sur les Femmes en Algérie », *Les Cahiers du CEDREF*, *op. cit.*, p. 8-10.

[67] Frantz FANON, *Sociologie d'une Révolution : L'An V de la Révolution algérienne*, *op. cit.*, p. 46.

[68] Marnia LAZREG, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, 2e éd, London, Routledge, 2019, p. 127.

[69] Annamaria RIVERA, *Les Dérives de l'Universalisme : Ethnocentrisme et Islamophobie en France et en Italie*, Paris, la Découverte, 2010, p. 114.

3.3.3. Les femmes algériennes au centre de la manœuvre politique

Après l'obtention de l'indépendance, l'idée d'un rejet de l'empreinte culturelle laissée par les colonisateurs au profit d'un mode de vie islamique traditionnel semblait possible. Cependant, cette idée a entraîné des conflits concernant les aspirations à l'émancipation des femmes algériennes. Bien que le front de libération nationale (FLN) ait promis de reconnaître les énormes contributions des femmes à la libération de l'Algérie, ces aspirations ont rapidement été reléguées au second plan de l'agenda politique, considérées comme moins urgentes que la sécurité économique du pays, voire accueillies avec hostilité parce qu'associées à une 'occidentalisation'. Le Code de la famille de 1984 constitue un exemple significatif d'oppression des femmes fondée sur des motifs islamiques. Après que le pays a sombré dans une pauvreté considérable et que l'ordre social a commencé à se désintégrer, une politique familiale conservatrice a été menée, présentée comme un moyen de sauver la situation :

> La famille émerge en tant que composante stratégique du socialisme algérien, déchargeant ainsi l'État de ses responsabilités socio-économiques [...] En effet, le code affirme la vocation des femmes au foyer et légitimise leur participation limitée à la force de travail en stipulant que les hommes doivent subvenir aux besoins de leur famille. Parallèlement, il apaise l'anxiété des pères et des maris face aux revendications croissantes des femmes en faveur d'une plus grande parité des sexes et éventuellement de l'égalité[70].

L'absence frappante des femmes algériennes en tant que décisionnaires politiques d'une part, et leur position « au centre des manœuvres politiques »[71] des acteur.ices occidentaux.les et islamiques d'autre part, peuvent être relevées comme des spécificités de leur statut. Le paradoxe selon lequel le mouvement féministe en Algérie s'est engagé relativement tard est un phénomène qui est partagé par de nombreux pays anciennement colonisés. Il a été formulé par Sara Suleri sous la formule : « *what comes first, race or gender* ? »[72], exprimant ainsi que le processus de décolonisation prend des proportions considérables du fait qu'un réseau complexe de structures sociales entrelacées ait été établi. Ainsi, Lazreg démontre comment l'administration coloniale a exercé une influence significative sur les structures juridiques et les modes de vie culturels en conférant à l'islam le rôle de 'fer de lance' du contrôle des Algérien.nes[73].

---

[70] Marnia LAZREG, « Gender and Politics in Algeria : Unraveling the religious Paradigm », vol. 15, n° 4, 1990, p. 778.
[71] *Ibid.*, p. 780.
[72] « Qu'est-ce qui vient en premier, le racisme ou le sexisme ? » Sara SULERI, « Woman Skin Deep Feminism and the Postcolonial Condition », dans *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Taylor & Francis, 1995, p. 275.
[73] Marnia LAZREG, « Gender and Politics in Algeria : Unraveling the religious Paradigm », *op. cit.*, p. 761.

Malgré l'octroi de droits religieux aux Algérien.nes, la *charia* demeurait en effet soumise à l'administration coloniale. On peut identifier ici ce que Clifford Geertz a qualifié de « scriptualisme »[74], correspondant à une approche qui engendre une confusion entre les textes islamiques et leur implication concrète dans la vie quotidienne.

Marnia Lazreg observe une analogie entre la compréhension évoquée de la *charia* et le fait de privilégier le paradigme religieux présent dans le discours hégémonique en tant que grille d'explication de l'oppression des femmes algériennes.

> Le paradigme religieux dominant souffre également d'une forme extrême de « réalisme » en supposant que le texte religieux du Coran exprime et détermine les relations de genre. Les femmes et les hommes réels sont ainsi subsumés sous des catégories de pensée religieuse[75].

Bien qu'il soit vrai qu'une dimension religieuse participe de l'oppression des femmes algériennes et que cela se manifeste de manière plus prononcée que dans les États sécularisés, il convient de ne pas réduire la culture à la religion et la religion aux textes sacrés. Le focus scripturaire méconnaît également, outre le cadre institutionnel, la pratique religieuse au sein de la société algérienne réelle et assimile l'ordre symbolique des genres tel qu'énoncé dans le texte à une relation sociale. Outre le dogme religieux (*din*), qui peut être rendu textuellement, il existe le mode de vie réel (*dunia*), qui constitue la composante islamique globale de la situation réelle des femmes.

Lazreg insiste sur le fait que la focalisation exclusive sur l'islam mine les stratégies émancipatrices des actrices indigènes en négligeant les contextes historiques complexes qui, dans leur ensemble, créent une structure discriminatoire envers les femmes, alimentée autant par des interventions occidentales qu'islamiques, en détachant ces éléments de leur contexte. L'autrice développe ainsi le fait que cette grille d'analyse conduit à une déhistoricisation (motivée par des intérêts de domination) de la femme algérienne[76].

Par ailleurs, le travail féministe est compliqué par le risque que la critique de la société algérienne et de l'islam par les actrices féministes ne serve de combustible aux discours euro-centriques de supériorité. En conséquence, il est automatiquement relégué dans un espace au sein duquel il constitue potentiellement une trahison des femmes envers elles-mêmes, envers les hommes de leur propre culture et leur religion.

---

[74] Clifford GEERTZ, *Local Knowledge: Further Essays in interpretive Anthropology*, S.l, Basic books, 1983.
[75] Marnia LAZREG, « Gender and Politics in Algeria : Unraveling the religious Paradigm », *op. cit.*, p. 757.
[76] Marnia LAZREG, « Féminisme et Différence : Les Dangers d'écrire en tant que Femme sur les Femmes en Algérie », *Les Cahiers du CEDREF*, *op. cit.*, p. 3-8.

Leila Ahmed résume de manière concise ce conflit (ici dans le contexte égyptien) :

> Concevoir que nous subissons de manière passive, indifférente, peut-être inconsciente de notre oppression, tolérant une situation qu'aucune femme occidentale ne tolérerait (beaucoup en tolèrent bien plus, isolées dans la famille nucléaire), C'est supposer, et impliquer, notre « infériorité ». Une telle docilité envers les idées reçues de leur culture de la part des féministes occidentales crée des barrières entre nous qui semblent parfois insurmontables. Et le travail consistant à toujours devoir démanteler des mythes tenaces peut certainement sembler sisyphéen. En plus d'être contraintes de consacrer beaucoup de temps et d'énergie à souligner que la prétendue connaissance occidentale du Moyen-Orient consiste en grande partie en un héritage de mythologies malveillantes, il est également impossible, dans un environnement déjà si négativement prédisposé contre nous, d'être librement critiques - une tâche non moins urgente pour nous que pour les féministes occidentales - envers nos propres sociétés. Car être critique dans un tel environnement serait un acte de complicité et ferait de nous des collaboratrices d'un processus extrêmement malhonnête et raciste. De plus, continuer à penser aux sociétés ségréguées du Moyen-Orient en termes d'idées reçues confine la pensée féministe en nous emprisonnant dans les constructions que les hommes ont imposées à la réalité. De telles constructions - occidentales et moyen-orientales - dissimulent et masquent des aspects des sociétés islamiques que les féministes pourraient considérer comme sources de force et peut-être de mobilisation des femmes[77].

3.3.4. Les femmes musulmanes dans la société française

Dans le contexte actuel, nous sommes confrontée à la manière dont les personnes en tant que femmes musulmanes sont transformées par ce que Gabriele Dietze appelle le *nouvel eurocentrisme*. Celui-ci peut être compris comme un nouvel universalisme, appartenant au féminisme blanc ou civilisationnel[78], qui perpétue les traits essentiels de l'image de la femme musulmane forgés pendant l'époque coloniale. Cette continuité s'explique en grande partie par une extension de l'autodéfinition de l'Occident, qui inclut désormais l'égalité des sexes pour correspondre à sa conception de symbole de la démocratie.

Cette ouverture : « élève le genre et la sexualité au statut politique dominant »[79] dans la compréhension du principe d'égalité. Ce même concept est présent dans un article intitulé « De quoi demain sera-t-il fait dans le Monde arabe ? » de notre auteur Boualem Sansal de 2011. Ce dernier constate que le Printemps arabe, quelques mois seulement après son commencement, a déjà échoué. Il justifie cette situation en affirmant qu'il ne s'est pas réalisé à l'image de la Révolution française, qui aurait été « parfaite » du fait qu'elle aurait été une « révolution des idées ». Ce qui nous intéresse ici, est le fait qu'il

---

[77] Leila AHMED, « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *Feminist Studies*, vol. 8, n° 3, 1982, p. 526-527.

[78] Françoise VERGES, *Un Féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique, 2019.

[79] Jin HARITAWORN, Tamsila TAUQIR, Esra ERDEM, « Gay Imperialism : Gender and Sexuality Discourse in the "War on Terror" », dans Adi KUNTSMAN et Esperanza MIYAKE (éds.), *Out of Place : Interrogating Silences in Queerness/Raciality*, York, Raw Nerve Books Ltd, 2008, p. 79.

intègre implicitement le mouvement d'émancipation des années 1968 à l'héritage de la Révolution française[80], le présentant ainsi de manière argumentative comme partie d'une évolution linéaire où les hommes puis les femmes ont obtenu l'égalité. Cela lui permet ensuite de surestimer les idéaux occidentaux, qui auraient selon lui non seulement prouvé leur supériorité historiquement, mais pourraient également être élevés en tant que modèle universellement valide par leur manière de susciter, comme une réaction en chaîne, d'autres mouvements d'émancipation. Sans qu'elle ne soit associée du contexte spécifique de son émergence, la libération des années 1960 n'est pas présentée comme le résultat des luttes féministes, mais comme assumant un mouvement organique d'émancipation de l'individu au sein de l'Occident. De cette façon, Sansal termine son discours avec un plaidoyer pour une révolution 'à la française', comprenant notamment la sécularisation, qu'il décrit comme suit :

> Révolution qui libérera vraiment les peuples arabes, celle qui fera une place à l'individu dans la communauté, celle qui fera une place à la raison à côté de la foi, celle qui fera une place égale à la femme à côté de l'homme, celle qui fera une place au doute que distille la vie à côté des certitudes inébranlables de la religion, qui fera une place à l'élu par les hommes devant les envoyés et les représentants d'Allah[81].

La couverture (islamique)

La question de l'invisibilité du christianisme, que nous avons abordée dans l'introduction de ce chapitre, devient à nouveau pertinente lorsque nous nous tournons vers l'« affaire du voile islamique » dans l'espace public. Dans ce cas, nous observons comment, pour reprendre les mots de Wendy Brown, les discours sur la tolérance dans les sociétés pluralistes peuvent être décrits comme des instruments de pouvoir fonctionnalisés. La production de ce qui est tolérable devient ainsi un moyen de soumettre la différence de l'Autre à la régulation par le groupe hégémonique, par l'établissement d'une ligne de démarcation entre « différence perturbante » et « différence non perturbante »[82], pouvant en outre être produite par un discours qui contraint généralement les idéaux.

---

[80] « Le fait est que l'humanité ne connaît en vérité qu'une révolution qui ait tenu ses promesses et a pu même les multiplier au cours du temps, comme les poissons du Christ, la révolution française de 1789. Si elle n'avait donné que cela, C'était déjà une perfection : la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Là est la véritable révolution. » Boualem SANSAL, « De quoi demain sera-t-il fait dans le Monde arabe ? », *Lignes*, n° 3, 2011.

[81] *Ibid.*

[82] Pour notre cas, la France, nous considérons que la limite des signes religieux ostentatoires est ainsi définie. En principe, le port de signes religieux est autorisé ; cependant, le foulard a été interdit dans l'espace public au début des années 2000 en raison de sa classification comme ostentatoire, ce qui s'inscrit dans le contexte plus large d'une idéologisation de l'islam. Sur l'histoire de l'interdiction du foulard, le discours politique, et la résistance des femmes portant le foulard, voir Joan Wallach SCOTT, *The Politics of the Veil*, *op. cit.*

En ce sens, Brown note que : « Quand une civilisation tolérante atteint ses limites, elle ne dit pas qu'elle rencontre une différence politique et culturelle, mais qu'elle rencontre les limites de la civilisation elle-même. »[83] Dans ce contexte, un groupe hégémonique parvient à déterminer la signification du foulard et, de ce fait, à le soustraire à la protection législative offerte par le principe de la laïcité en le plaçant dans la sphère de la 'barbarie islamiste'. Par conséquent, le foulard est considéré comme incompatible avec la société française. Annamaria Riviera écrit ce qui suit au sujet de l'interprétation unilatérale du foulard :

> Dans les rhétoriques de type féministe, le voile finit ainsi par devenir le symbole *unique et universel* – équivalent sur toute la surface de la planète – de la soumission des femmes et de l'oppression patriarcale et, partant, de la violence sexiste [Mise en évidence dans l'original][84].

Nous observons alors un contraste saisissant qui se produit lorsque la liberté et l'oppression sont inscrites dans le port d'un vêtement. Dans une telle « opposition apodictique de la "liberté" et de l'"oppression" »[85], la liberté peut devenir un attribut du groupe non couvert et prétendre à une infériorité de l'autre groupe. Gabriele Dietze caractérise donc la fétichisation du foulard comme faisant partie des néo-racismes constitutifs d'identité, qui se définissent à travers une rhétorique d'émancipation et d'éclaircissement, mettant ainsi en évidence la fonction de ce débat pour la société majoritaire :

> cette référence [au foulard, N.F.] sert à manifester la supériorité culturelle d'une culture non couverte, et dans tous les cas, ce discours se déploie autour de la relation de genre. Autrement dit, l'oppression supposée d'une femme portant un foulard sert de fondement pour s'assurer d'une « communauté de valeurs » basée sur le rejet des « coutumes orientales » ou, en d'autres termes, pour construire un « Occident »[86].

Cette universalisation de la sémantique des corps couverts et découverts permet à la femme européenne de se présenter comme experte[87] en matière d'émancipation. La sécularisation dans le féminisme occidental au cours du siècle dernier passe d'un phénomène particulier et historique à un modèle prescriptif universel et universaliste,

---

[83] Wendy BROWN, *Regulating Aversion : Tolerance in the Age of Identity and Empire*, 3e éd., Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 203.

[84] Annamaria RIVERA, *Les Dérives de l'Universalisme : Ethnocentrisme et Islamophobie en France et en Italie*, *op. cit.*, p. 135.

[85] Birgit ROMMELSPACHER, « Feminismus und kulturelle Dominanz : Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau », dans Sabine BERGHAHN et Petra ROSTOCK (éds.), *Globaler lokaler Islam*, 1re éd., Bielefeld, Germany, Transcript, 2009, p. 402.

[86] Gabriele DIETZE, « Okzidentalismuskritik : Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung », dans Gabriele DIETZE et al. (éds.), *Kritik des Okzidentalismus*, *op. cit.*, p. 24.

[87] Birgit ROMMELSPACHER, *Anerkennung und Ausgrenzung : Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Francfort, Campus, 2010, p. 117-119.

c'est-à-dire à un « schéma d'évolution linéaire et universel de développement »[88]. L'appel à enlever le voile des 'sœurs musulmanes', à 'combler' le déficit d'émancipation en se rapprochant de la femme occidentale, prend ainsi une dimension « performative », car il élève cette dernière au rang d'émancipée :

> Dans le rejet et la stigmatisation de l' « Orientale » opprimée, la légitimité et la nécessité d'une « émancipation » sont soudainement reconnues, qui auparavant étaient considérées comme inutiles et/ou superflues pour la structure fondamentalement androcentrique et patriarcale des sociétés occidentales [...] Dans ce processus, cependant, le deuxième pas est fait avant le premier, sans base matérielle, uniquement en raison de la « reconnaissance » masculine de la justesse d'une émancipation. La femme occidentale est ainsi performativement mise en scène comme déjà émancipée. En échange de ce privilège de « performeuse » de l'émancipation, elle renonce aux combats pour la justice et l'égalité qui peuvent être ennuyeux[89].

Selon Leti Volpp, le statut d'égalité de la femme (occidentale) dans les sociétés occidentales est alors moins un phénomène empirique que discursif :

> L'idée que les « autres » femmes sont soumises à un patriarcat extrême est mise en avant dans le cadre d'une vision des femmes occidentales comme laïques, libérées et contrôlant totalement leur vie. Mais le postulat que les femmes occidentales jouissent d'une liberté totale n'est pas fondé sur la réalité empirique. C'est plutôt le produit d'une autoreprésentation discursive, au sein de laquelle le progrès des femmes occidentales forme un contraste frappant avec la souffrance des femmes du « tiers monde »[90].

Les résidus et les échecs de leur propre émancipation, ainsi rendus invisibles, sont valorisés d'une part face à la situation plus difficile des autres musulmans (la femme occidentale est certes en position de subordination par rapport à l'homme occidental, mais elle n'est pas en bas de la chaîne sociale structurée par le pouvoir, là où se trouve

---

[88] Aïcha TOUATI, « Féministes d'Hier et d'Aujourd'hui, ou le Féminisme à l'Épreuve de l'Universel », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 117.

[89] Gabriele DIETZE, « Okzidentalismuskritik : Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung », dans Gabriele DIETZE et al. (éds.), *Kritik des Okzidentalismus*, *op. cit.*, p. 36. De plus, Sara R. Farris complète cette analyse en considérant l'instrumentalisation de l'égalité des femmes comme une stratégie discursive raciste. Selon elle, « dans la France contemporaine, l'oppression des femmes est présentée comme la manière spécifique dont la rétrogradation et l'étrangeté musulmanes se manifestent de manière plus ouverte. Pourtant, malgré l'importance accordée aux femmes dans ces discussions, il convient de remarquer qu'en réalité, elles sont utilisées de manière métaphorique, leurs vêtements symbolisant le retard de l'islam. On pourrait soutenir que ce n'est pas la "question musulmane" qui est féminisée, mais plutôt la "question de la femme", qui est culturalisée (ou racialisée). » Sara R. FARRIS, « From the Jewish Question to the Muslim Question : Republican Rigorism, Culturalist Differentialism and Antinomies of enforced Emancipation », *Constellations*, vol. 21, n° 2, 2014, p. 304.

[90] Leti VOLPP, « Feminism versus Multiculturalism », *Columbia Law Review*, vol. 101, n° 5, Columbia University School of Law, 2001, p. 1198-1199. « *Third World women* » (« femmes du Tiersmonde ») est un terme discursif de pouvoir qui décrit précisément cette disparité hiérarchique que nous observons également entre la « femme musulmane » et la « femme française ». Nous pouvons donc l'utiliser, pour notre analyse, de manière analogue aux analyses de Spivak. Il convient de noter que les rhétoriques entourant les interventions paternalistes envers les « *Third World Women* » tendent davantage vers l'aide au développement (connu sous le terme « *gender and development » (« genre et développement »*)) que vers une émancipation de l'islam. À cet égard, les œuvres de Chandra Talpade Mohanty et de Moghadam sont particulièrement pertinentes. Chandra Talpade MOHANTY, *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, practicing Solidarity*, Durham ; London, Duke University Press, 2003. Valentine M. MOGHADAM, *Modernizing Women : Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1993.

la femme musulmane qui porte le foulard[91]). Ainsi, nous sommes confrontés à un schéma de féminité hégémonique[92] qui permet de dissocier le véritable privilège de la femme française par rapport à la femme musulmane au sein de la société française dans la réalité vécue (telle que la discrimination raciste et classiste, des facteurs alors qui ne sont donc pas attribuable à l'islam[93]). Ainsi, les aspects négatifs de la société à laquelle on appartient tels que les structures discriminatoires racistes, peuvent être occultés. Dans le cas du sexisme, ils sont projetés *exclusivement* sur l'Autre musulman, ce que Christine Delphy appelle la « la localisation » du sexisme[94].

Nous constatons donc que le discours français concernant le rôle de la femme présente des principes de continuité avec l'imaginaire colonial. Notre hypothèse de départ est que ces images coloniales sont réactivées dans la littérature et présentées de manière à se connecter esthétiquement à la réalité extra-littéraire des lecteur.ices. C'est ce que nous vérifierons dans les analyses individuelles des romans. Dans notre lecture, il est d'ores et déjà évident que nous aborderons la représentation de la couverture de la femme dans le contexte des considérations précédemment évoquées, selon le paradigme du couvert et du découvert, et non pas au sein des diverses formes de couvertures qui, dans les romans, peuvent être à la fois d'origine islamique (comme le niquab dans 2084) et traditionnelles (comme la burqa dans *Soumission*). L'analyse révélera que cette distinction ne revêt pas d'importance dans la logique des romans.

---

[91] Gabriele Dietze appelle ce phénomène « dividende occidentaliste ». Gabriele DIETZE, « Okzidentalismuskritik : Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung », dans Gabriele DIETZE et al. (éds.), *Kritik des Okzidentalismus*, *op. cit.*, p. 35.

[92] Birgit ROMMELSPACHER, « Dominante Diskurse : Zur Popularität von ‚Kultur' in der aktuellen Islam-Debatte. », dans *Orient- und Islambilder : Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, 1re éd., Münster, Unrast-Verlag, 2007.

[93] Joan Wallach Scott résume de manière concise le rôle attribué à l'Islam dans le discours dominant pour dissimuler l'existence des problèmes de discrimination : « L'islam a été pris non seulement pour représenter une différence religieuse, mais aussi pour une "culture" qui a causé la marginalité sociale de [ceux/celles percu.es comme, N.F.] "immigrant.es". L'effet des affaires des foulards a été de faire du voile un symbole d'une différence qui ne pouvait pas être intégrée. » Le bilan de Judy Marbo concernant la problématique du voile en France se présente comme suit : « Le long débat acrimonieux en France [autour du foulard] […] reflètent le point de vue occidental selon lequel la seule cause de l'oppression des femmes musulmanes est leur religion. Le fait que le racisme en Europe puisse être un facteur contributif dans ces cas n'a pas été pris en compte comme il le méritait. » Joan Wallach SCOTT, *The politics of the veil*, *op. cit.*, p. 40-41 ; Judy MABRO, *Veiled Half-truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*, *op. cit.*, p. 1.

[94] Christine DELPHY, « Antisexisme ou Antiracisme ? Un faux Dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, 2006, p. 76-78.

3.4. « *Of all this, there is nothing to say, nothing to hear, nothing to know* »[95] – Les femmes musulmanes en tant qu'objet de connaissance de l'Occident

Nous constatons ici que dans le discours occidental hégémonique, la représentation de la femme musulmane est structurée autour des questions de domination qui découle d'une supériorité d'un ordre occidental de genres. Nous pouvons en effet déterminer un principe de construction narcissique des personnages qui laisse prendre aux personnages féminins et musulmans le rôle d'objet de savoir de la supériorité occidentale. Dans ce contexte, nous supposons que la femme musulmane, toute comme la subalterne de Gayatri Spivak, disparaît (« *disappears* ») derrière la superposition de deux discours structurés par le pouvoir masculin – l'un occidental, l'autre islamiste – qui parlent au nom des femmes et prétendent représenter leurs intérêts. Dans une telle constellation littéraire, elle devrait alors apparaître comme un personnage dépourvu de subjectivité, un personnage qui n'a rien à dire, sur lequel on n'entend rien et dont il n'y a rien à savoir[96]. Elle n'est présente que comme un capital dans les discours, mais pas en tant que participante ou bénéficiaire.

Par conséquent, cette construction de personnages survient lorsque le/la lecteur.ice doit puiser dans des connaissances extra-littéraires du discours islamique hégémonique dans les situations suivantes :

(1) Lorsque sa situation d'oppression n'est pas présentée dans des catégories liées à la réalité quotidienne. Cela équivaut à une universalisation du patriarcat.

(2) Lorsque l'islam, et non les acteur.ices islamistes, est présenté comme la cause de l'oppression, en tant que créateur des idéaux misogynes. Cela équivaut à une universalisation des idéaux occidentaux. Dans ce cas, le scripturalisme mentionné conduit à une non-séparation entre les différents modèles de sociétés musulmanes et les idéaux islamiques (issus des textes sacrés), ainsi qu'entre les sociétés musulmanes elles-mêmes, au profit d'une démonisation homogénéisante de l'Islam en tant que religion ou civilisation.

---

[95] « De tout cela, il n'y a rien à dire, rien à entendre, rien à savoir ». Cette expression est empruntée à l'article de Gayatri Spivak intitulé « Can the Subaltern speak ? ». Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern speak ? », dans Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, *op. cit.*, p. 102.

[96] *Ibid.*

(3) Lorsque son oppression est présentée comme le résultat d'une non-conformité à la femme occidentale. Cela renvoie à une universalisation de l'expérience occidentale d'émancipation.

4. *Soumission* de Michel Houellebecq

4.1. Présentation de l'intrigue

Soumission explore la possibilité d'une France gouvernée par un parti politique islamiste durant l'année 2022. Le récit, qui se situe donc seulement sept ans après la publication du roman, ne suggère pas seulement qu'il s'agit avant tout d'une extrapolation de la situation politique et sociale déjà existante et susceptible d'être critiquée, mais fait également allusion à l'année 2002. Pour éviter la présidence de Jean-Marie Le Pen, l'UMP, les socialistes et les centristes s'allient pour porter Jacques Chirac à la présidence[1]. Un scénario similaire est donc évoqué dans *Soumission*, mais avec un candidat islamiste : Mohammed Ben Abbes remporte les élections présidentielles face à la candidate extrémiste du Front national, Marine Le Pen. Outre cette dernière, de nombreux personnages portant le nom d'acteur.ices politiques réel.les apparaissent et se mêlent aux personnages fictifs en tant que références historiques.

Nous apprenons que l'avènement d'une crise politique s'annonce déjà en 2017, où seul un second tour avait permis aux socialistes d'emporter la majorité (et d'empêcher la victoire du Front national avec sa candidate Marine Le Pen (*Soumission*, p. 36). Une victoire électorale, note François, semble d'autant plus paradoxale que le fossé entre le peuple et les politiques ne cesse de se creuser, au point que ce dernier pronostique une guerre civile :

> Je me rendais bien compte pourtant, et depuis des années, que l'écart croissant, devenu abyssal, entre la population et ceux qui parlaient en son nom, politiciens et journalistes, devait nécessairement conduire à quelque chose de chaotique, de violent et d'imprévisible. La France, comme les autres pays d'Europe occidentale, se dirigeait depuis longtemps vers la guerre civile, c'était une évidence […] (*Soumission*, p. 116)

Mohammed Ben Abbes semble pouvoir offrir une véritable alternative politique avec son parti les Frères Musulmans. Il ne voulait en aucun cas bouleverser la société, à laquelle il devait beaucoup, déclare-t-il lors d'une conférence de presse (*Soumission*, p. 108). Toutefois, un système éducatif axé uniquement sur la transmission du savoir ne pourrait pas offrir une base sociétale solide. Il souhaite miser sur les trois religions du Livre. Lui, l'homme « extrêmement habile » (*Soumission*, p. 154), respecte le

[1] Il se crée un « Front républicain » composé de l'Union pour un mouvement populaire (UMP), de l'Union des démocrates et indépendants (UDI) et du Parti socialiste (PS) afin de dépasser en nombre les voix du Front national (FN). De ce point de vue purement stratégique, le roman crée un scénario satirique dans lequel l'ensemble du spectre des partis libéraux de gauche se range derrière un candidat islamiste en se basant sur un croisement d'idéaux supposée, qui donne effectivement son nom à ce rassemblement.

christianisme en tant que religion également monothéiste (il a même rendu visite à trois reprises au pape au Vatican), milite pour l'ancrage de la langue française sous son gouvernement, s'engage pour des causes associatives et promet une politique guidée par des valeurs qui se démarquent clairement d'une orientation politique purement économique et capitaliste. Il s'inspire ni plus ni moins que de l'empereur Auguste, un modèle qui promet de remettre la France sur ses pieds en tant que civilisation tout en préservant l'esprit républicain. Le roman fait ainsi allusion au modèle poursuivi jadis par Napoléon Bonaparte[2]. La promesse utopique de prospérité et de progrès que ce dernier représentait également, se présente donc cette fois-ci avec une énergie renouvelée.

Le protagoniste-narrateur, François, est professeur d'université et spécialiste de Huysmans à la Sorbonne Nouvelle[3]. Le déroulement des événements électoraux est décrit de son point de vue désintéressé et nettement apolitique. Au cours de l'intrigue, il y a plusieurs changements de lieu, le protagoniste circule entre Paris et la France périphérique. De cette manière, le/la lecteur.ice découvre un panorama du pays et les grandes différences entre le centre parisien, qui, dirait-on, a de l'avance dans un processus de déclin alors que les zones rurales réservent les derniers refuges où se révèlent les acquis surtout culturels, religieux et artistique de la nation.

Cette perspective de comparaison ne s'appuie pas seulement sur les différentes configurations de l'espace en France, mais également sur le temps. De cette manière, lorsque le nouveau régime restreint les libertés – et notamment celle des femmes, qui sont privées de poursuivre leurs carrières professionnelles, – François superpose systématiquement à son récit le canon des valeurs du XIX^{e} siècle à travers l'œuvre de Huysmans. Ce faisant, il évalue la situation de manière à ce que les femmes ne subissent pas de perte considérable. Au contraire, celles-ci ne seraient de toute façon pas en mesure de faire un équilibre entre leur vie professionnelle et leurs devoirs d'épouse et de mère. Un autre avantage de cette mesure serait la réduction du taux de chômage. D'une manière générale, le changement de gouvernement semble – depuis une position

[2] « L'ensemble du programme de pouvoir, résumé dans le nom de Napoléon, suit en réalité un modèle romain : l'unification de l'espace et du temps, l'intégration d'un Empire par le fait que celui-ci dispose de la législation, des infrastructures, d'une armée de citoyens et d'une politique linguistique. » Franck HOFMANN, Markus MESSLING, « On the Ends of Universalism », dans Franck HOFMANN et Markus MESSLING (éds.), *The Epoch of Universalism 1769-1989*, *op. cit.*, p. 12.

[3] Alex Gagnon interprète la profession du personnage principal comme un facteur qui lui rend « mandataire de la culture européenne ». Alex GAGNON, « La France malade et ses Récits: « Islamisation » de la Société et « Radicalisation » de l'Individu dans cinq Romans français contemporains (2012-2016). », *op. cit.*, p. 154.

majoritaire – être reçu de manière positive. Le taux de criminalité diminue et la situation économique se détend grâce à une réorientation du modèle économique vers le distributisme.

Au cours de l'intrigue, François décide de quitter Paris pour quelques semaines, jusqu'à ce que la situation politique se détende. À Martel, il fait une rencontre fortuite avec le personnage d'Alain Tanneur, membre des services secrets français, mari d'une collègue de la Sorbonne Nouvelle. Un dîner commun laisse une grande impression à François. Non seulement les révélations sur le milieu politique le marquent, mais l'approche de Tanneur de la poésie, en particulier de l'œuvre de Péguy, ne le laisse pas indifférent. François est instantanément convaincu lorsqu'il lui recommande de visiter le monastère de Rocamadour en ces termes : « le pèlerinage de Rocamadour était un des plus fameux de la chrétienté, vous savez » (*Soumission*, p. 160).

Avec les changements du climat politique, les œuvres de Huysmans gagnent une nouvelle qualité pour François : il se penche sur la question de la religion et souhaite entreprendre un voyage à Ligurgie, qu'il avait déjà fait dans sa jeunesse pour préparer sa thèse de doctorat. L'illumination spirituelle promise ne vient pas.

Myriam, le grand amour de François, et une de ses étudiantes, malgré une tentative de rapprochement, doit migrer avec sa famille en Israël en raison du climat antisémite qui enfle et de la situation de guerre civile qui y règne. Déçu, François médite : « Il n'y a pas d'Israël pour moi » (*Soumission*, p. 112). Pas de retour aux origines de la religion. Le contact avec Myriam s'estompe au bout de quelques semaines et François sombre dans la dépression. Selon François, les hommes perdent leur attrait plus lentement que les femmes au fil des ans. Mais à présent, la déchéance physique touche le célibataire de plein fouet, au point qu'il s'inquiète pour son avenir. Le personnage de Loiseleur[4], jeune marié à une étudiante de deuxième année, le consolide dans cette idée d'un manque d'attractivité croissant. La dynamique du marché matrimonial, axée sur le statut social, offre à François, qui manifeste désormais un intérêt modéré pour la littérature, la possibilité de jouir agréablement du prestige qui lui

[4] François croise Loiseleur lors d'une soirée à l'université et décrit des changements subtils mais non moins impressionnants en ce qui concerne l'apparence du professeur : « Il avait changé : sans être absolument présentable, son aspect extérieur était en net progrès. Ses cheveux, toujours longs et sales, étaient presque peignés ; la veste et le pantalon de son costume étaient à peu près de la même teinte, et ne s'ornaient d'aucune tache de graisse, ni d'aucune brûlure de cigarette ; on pouvait sentir, j'en avais du moins l'impression, qu'une main féminine avait commencé à agir » (*Soumission*, p. 287).

subsiste de sa carrière universitaire, lui qui avait décidé d'entreprendre un doctorat par idéalisme[5].

En même temps, il reçoit une lettre de démission de l'université, qui renvoie désormais les professeurs non musulmans avec une généreuse pension. Aussitôt, il s'ouvre l'occasion de revivre la passion de sa jeunesse : le travail sur son auteur préféré Huysmans en tant qu'éditeur d'une édition Pléiade de son œuvre, promesse d'un sommet dans une carrière assoupie.

Après un entretien avec le nouveau président de la Sorbonne Nouvelle, Robert Rediger, ancien défenseur de la droite identitaire, François semble convaincu de l'importance de reprendre du service et se laisse aller à un fantasme de conversion à la fin du roman.

4.2. Lire Houellebecq – Considérations théoriques

Avant d'entrer dans l'analyse de *Soumission*, il nous semble important d'approcher le texte en situant le projet littéraire de son auteur, où, aussi bien la dystopie que l'Islam occupent une place importante et sont souvent associés l'un à l'autre[6]. Dans les points suivants, nous aimerons apporter des références que nous considérons importantes pour identifier l'approche de l'auteur au genre de la dystopie et la manière dont cette approche peut influencer l'image de l'Islam dans ce roman. En plus, étant donné le fait que l'Islam, joue aussi un rôle récurrent dans l'œuvre de l'auteur, il sera également question de résumer les positions de l'auteur sur l'Islam, sa fonction et ses représentations dans l'œuvre. De cette manière, nous serons capables d'analyser l'entrejeux entre Islam et la dystopie non seulement dans sa singularité mais surtout

[5] Nous apprenons ainsi que la motivation de François pour entreprendre un doctorat sur Huysmans était la « liberté », « de consacrer l'ensemble de [s]es journées à une activité qu['il] avait choisie : la libre fréquentation intellectuelle d'un ami » (*Soumission*, p. 15), alors que cela a entraîné des sacrifices considérables sur le plan matériel pendant sa jeunesse.

[6] Nous pensons particulièrement à *Plateforme* (2001), mais *Extensions du domaine de la lutte* (1994) et *Les particules élémentaires* (1998) offrent également des éléments importants concertant l'image de l'Islam dans l'œuvre romanesque de cet auteur. Nous nous concentrons sur les parutions avant 2015, année de la publication de *Soumission*. Ceci est pour deux raisons, le premier nous l'exprimons à l'aide de notre protagoniste François, qui, légèrement ennuyé par la question de son colloque de doctorant.es, réfléchit à la séquence de lecture pour l'étude de l'ensemble des travaux d'un/une auteur.ice : « je leur réponds à chaque fois de privilégier l'ordre chronologique. Non que la vie de l'auteur ait une réelle importance ; c'est plutôt la succession de ses livres qui trace une sorte de biographie intellectuelle, ayant sa logique propre. » (*Soumission*, p. 48) Deuxièmement, nous l'avons évoqué dans l'introduction, nous considérons l'année 2015 comme année de césure, ce qui laisse apparaître une comparaison peu fructueuse compte tenue le changement drastique du contexte politico-sociétal en France et en Europe en général.

dans ce qui distingue *Soumission* du reste des romans de l'auteur en tant que dystopie islamique.

4.3. L'approche du genre de la dystopie chez Houellebecq

Michel Houellebecq se distingue par un emploi élevé de références intertextuelles. Pour déterminer les particularités de son projet littéraire, il est fructueux de se pencher sur quelques références récurrentes qui insèrent son œuvre dans des traditions littéraires particulières éclairant à la fois des questions structurelles liés au genre des textes et des sujets majeurs en termes philosophique et sociologique, comme par exemple la centralité du sujet du religieux, qui quant à elle, nous servira à comprendre ultérieurement la question de l'altérité dans le traitement de l'Islam.
L'approche du genre de la dystopie chez Houellebecq croise celle de l'utopie et plus précisément la tradition littéraire de l'utopie socialiste fondée par Henri de Saint-Simon, un penseur qui influence beaucoup son activité littéraire.

Comme Bruno Viard l'évoque, le XIX^{e} siècle est le « siècle de référence »[7] pour l'auteur en termes littéraires. L'époque est traversée par des changements sociétaux, politiques et économiques qui se sont installés avec le début de la modernité en France, et la fin de la Restauration, pendant les Trois Glorieuses, en 1830. Cet événement historique pourrait être compris comme le triomphe du libéralisme en France. La nouvelle organisation du social marque le début de la modernité qui va définir, si l'on suit la pensée de Houellebecq, l'individualisme comme force motrice à la fois au niveau politique, social et surtout économique[8].

Bien que Saint-Simon, à la différence de Houellebecq, était critique de l'Ancien Régime, il observe avec inquiétude les développements économiques de son époque et leurs répercussions sur le plan social. Ayant mis beaucoup d'espoirs sur les industriels qui devaient remplacer l'aristocratie de l'Ancien Régime qu'il considérait comme une « caste parasitaire »[9], il se rend compte que la situation concurrentielle sur le marché désormais libre crée des rivalités entre les acteuric.es du marché. Le socialisme utopique se fonde sur un diagnostic de la société de l'époque dans lequel les liens collectifs s'affaiblissent à mesure de la libération du marché. Face à l'absence d'une

[7] Bruno VIARD, *Les Tiroirs de Michel Houellebecq*, Paris, PUF, 2013, p. 8 et 45.
[8] *Ibid.*, p. 55-59.
[9] *Ibid.*, p. 62.

morale ou de vertus communes qui pourraient instaurer un sentiment de collectivité parmi les membres de la société, Saint-Simon développe une perspective historisée de la société lui permettant d'un côté d'identifier certains événements historiques comme paramètres décisifs qui influencent la structure et les dynamiques d'une société, et de l'autre de déduire des tendances dans le développement de la société dans le cadre d'une pensée de continuité de l'histoire[10].

Il y a alors chez les utopistes socialistes et chez Michel Houellebecq une congruence en ce qui concerne le *diagnostic* du temps et de la société, que l'on pourrait paraphraser comme une lecture de l'idéologie du libéralisme comme force motrice d'une dispersion du corps social. Autre congruence, est le postulat d'une *prédiction* de l'évolution sociétale à travers une lecture historico-philosophique du passé.

L'utopie socialiste devrait alors être comprise comme une réaction à un futur émergeant et inquiétant en proposant un contre-modèle à l'individualisme – le socialisme – qui serait à leurs yeux capable de réparer les liens sociaux, vouées à s'affaiblir de plus en plus avec la montée du libéralisme. En maintenant une perspective de continuité dans l'évolution de la société, ces écrivains inscrivent leurs utopies littéraires dans une approche proactive et constructive vis-à-vis de la création d'une société future, leur conférant ainsi le caractère d'un projet. Cela se traduit par une configuration esthétique spécifique, qui se démarque des traditions du genre utopique[11].

Le projet de Saint-Simon consiste à actualiser le christianisme qui, selon lui, a réussi, à l'époque médiévale, à organiser la société d'une manière qui relie les membres d'une société entre eux. Avec les changements sociétaux, politiques, philosophiques et

[10] Nous nous référons au travail de Bruno Viard afin de résumer la pensée de Houellebecq sur le socialisme utopiste et les références historiques en question. « Si la première moitié du XIX^e^ siècle est la période de référence de notre auteur en matière littéraire et philosophique, c'est sans doute parce que c'est le moment de l'apparition du monde moderne en France, économiquement et sociologiquement parlant, le moment aussi de la protestation romantique contre la modernité et le moment où se met en place le grand débat politique et social sur lequel nous vivons encore, le débat entre le libéralisme et le socialisme. » *Ibid.*, p. 45.

[11] « À un niveau immanent au texte, les modèles [d'utopie socialiste, N.F.] remplissent ainsi toujours la fonction discursive de guider, à la lumière de la contre-image alternative, la réflexion sur les structures sociales critiquables du présent. Il semble donc plus approprié d'interpréter les recoupements de l'utopie avec de nouveaux courants de pensée se nourrissant d'autres racines, comme la philosophie du progrès, comme un phénomène de convergence historique. Le fait que les éléments pronostiques, de philosophie de l'histoire et de croyance en la réalisation disparaissent plus tard et laissent en partie la place à une compréhension totalement opposée plaide surtout en faveur de cette lecture. Le terme même de "socialisme utopique précoce" peut être lu comme une indication d'une telle convergence, car il montre que l'on n'a plus affaire à une utopie de type classique, mais à une forme de pensée qui peut être qualifiée d'"utopique" en raison d'une certaine attitude fondamentale qui transcende consciemment l'existant. De ce point de vue, le "socialisme utopique précoce" occupe avant tout une position intermédiaire entre l'utopie et le soi-disant "socialisme scientifique" ultérieur. », Thomas SCHÖLDERLE, *Geschichte der Utopie : Eine Einführung*, *op. cit.*, p. 121.

économiques que l'humanisme a introduit, la portée morale du christianisme a perdu sa signification n'étant pas adapté à une nouvelle manière de vie centrée sur l'existence sur Terre. Dans le *Nouveau Christianisme* (1825), il façonne une religion dont le « centre de gravité ne se situerait plus au ciel mais sur la terre »[12] et qui, en installant une moralité à l'image de la fraternité chrétienne, se traduirait immédiatement en une amélioration de la vie individuelle et du vivre-ensemble de la société.

Houellebecq, malgré sa grande fascination pour les travaux des utopistes sociaux, rejette, tout en employant leurs méthodes d'une lecture socio-historique de l'époque de la modernité, l'idée d'un avenir positif ou plutôt la prise d'une position créatrice envers le futur, étant : « convaincu de l'irréversibilité absolue de tout processus de dégradation »[13].

En ce qui concerne sa compréhension de l'évolution temporelle de la société, Houellebecq éprouve pour le déterminisme d'Auguste Comte – un disciple de Saint-Simon – le théoricien le plus cité dans son œuvre, une proximité conceptuelle en termes de philosophie de l'histoire qui repose également sur l'irréversibilité de tout changement sociétal. Selon le modèle de l'évolution de l'esprit humain de Comte, la *loi des trois états*, la sortie de l'époque médiévale venait avec un changement ontologique de l'être humain. Bien que la notion de Dieu, en tant que créateur, demeure présente, sa relation avec le monde n'est plus considérée comme immanente. C'est ainsi que l'homme, à présent, forge une compréhension métaphysique du monde qui l'entoure. Ce dépassement des limites de la raison de l'esprit est définitif, car le nouveau gain d'horizon de l'esprit humain rend obsolètes les systèmes de compréhension du monde qui ont assuré l'omnipotence de la religion.

En somme, Houellebecq considère le Moyen Âge comme l'organisation idéale de la société dans laquelle les richesses ainsi que les obligations sont distribuées selon un ordre divin[14].

Les êtres humains étaient dans une connexion verticale avec Dieu, car l'aristocratie incarnait les idéaux chrétiens sur Terre. La connexion horizontale, quant à elle, se basait sur un sens communautaire (fraternité chrétienne), qui voulait que la vie terrestre ôte tout sens d'individualité. La collectivité des êtres humains ne se divisaient qu'après la mort dans le jugement divin. Tout comme Comte, Houellebecq

[12] Bruno VIARD, *Les Tiroirs de Michel Houellebecq*, *op. cit.*, p. 63.
[13] Michel HOUELLEBECQ, Bernard Henri LEVY, *Ennemis publics*, Paris, Flammarion, 2008, p. 118-119.
[14] À ce sujet, voir par exemple : Louis BETTY, « Michel Houellebecq and the Promise of Utopia: A Tale of Progressive Disenchantment », *French Forum*, vol. 40, n° 2/3, 2015.

reconnait que le système de compréhension du monde en termes religieux, se perd avec l'entrée dans la modernité[15].

La fatalité de cette perte d'une société idéale est le point de référence pour la critique de la modernité. Sachant que la rupture entre le Moyen Âge et la modernité est définitive, une nostalgie persiste.

En accord avec Comte qui tout comme Houellebecq était athée, le potentiel de la religion à assurer de la cohésion sociale signifie la nécessité du retour au religieux. Houellebecq rejette pourtant la vision de Comte d'une religion positiviste servant comme infrastructure de la société moderne :

> Malgré tout cela, Comte, j'y insiste, a échoué ; il a radicalement et lamentablement échoué. Une religion sans Dieu est peut-être possible (ou une philosophie, si vous préférez ; enfin quelque chose qui draine après soi, comme autant de corollaires agréables, une éthique, une sensation de la « dignité humaine » […] Mais rien de tout cela ne me paraît envisageable sans une croyance à la vie éternelle; cette croyance qui constitue, pour toutes les religions monothéistes, un fantastique produit d'appel ; parce qu'une fois cela admis, tout paraît possible ; et qu'aucun sacrifice ne paraît, au regard d'un tel objectif, trop lourd […] Comte ne proposait rien de ce genre ; il proposait une survie théorique dans la mémoire des hommes. Il donnait à la chose un tour plus ronflant, genre « incorporation au Grand-Être », il n'empêche que c'est bien cela dont il s'agissait : une survie théorique dans la mémoire des hommes. Eh bien cela n'a pas suffi. La survie théorique dans la mémoire des hommes, tout le monde s'enfout […][16].

Le manque d'une possibilité de transcendance réduit l'individu à sa condition humaine qui se résume dans l'expérience douloureuse de la déréliction de la matière biologique. Si l'existence de l'être humain est marquée par la souffrance, l'absence de sens résulte en un détachement social et en autarcie ou décadence[17].

4.4. Une chronologie d'éloignement progressif de la société idéale

À travers nos deux tropes d'analyse, la langue et l'image de la femme, explicité dans le chapitre précédent nous serons capables de saisir comment le roman construit l'idée d'une société idéale perdue.

Ces deux tropes marquent des moments de rupture avec la chronologie d'éloignement progressif de cette société idéale depuis le début de l'époque moderne. La révolution sexuelle de 1968 se présente comme le moment décisif qui rompt les derniers liens

[15] Bruno VIARD, *Les Tiroirs de Michel Houellebecq*, *op. cit.*, p. 68.
[16] Michel HOUELLEBECQ, Bernard Henri LEVY, *Ennemis publics*, *op. cit.*, p. 118.
[17] À ce sujet, voir aussi : Louis BETTY, *Without God : Michel Houellebecq and materialist Horror*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2016, p. 19-46. Concernant l'emploi de la philosophie de Schopenhauer chez Houellebecq, voir, p. ex. Floriane PLACE-VERGHNES, *Houellebecq / Schopenhauer : Souffrance et Désir gigognes*, Leyde, Brill, 2007.

sociaux qui, jusqu'à cette période, étaient toujours intacts, accélérant ainsi les forces de l'individualisme à un degré inconnu dans la pensée de notre auteur[18].

La littérature, selon une compréhension mimétique de la vie par l'art, se réfère également à une société idéale, dont elle est le miroir. Les références à cet état idéal sont transportées par la langue qui fait écho à une origine sacrale, une présence d'esprit. Ernest Renan écrit dans son *Histoire Littéraire de la France au quatorzième Siècle* (1862) que l'art sacral employait la langue d'une façon affective comme une réaction spontanée à la présence d'idéalité du monde terrestre. Elle est un processus mimétique du réel car il y a une connexion directe avec ce qu'elle signifie. En effet, elle est le fruit d'un ordre sociétal transcendantal, le souverain aristocratique était par naissance choisi par Dieu, incarnant le Royaume de Dieu sur terre[19].

La modernité vient avec une nouvelle ontologie métaphysique, qui va de pair avec une nouvelle configuration esthétique de l'art comme représentation d'idéalité[20]. Cette mise en relation ne représente alors pas un lien direct avec le monde, elle ne repose pas sur une imitation de ce dernier mais est surtout symbolique. L'emploi instinctif du langage qui repose sur la congruence entre le représentant et ce qui est représenté n'est plus possible, il souligne même l'opposition entre le matérialisme et l'idéal. Le tressage entre langage, conception d'art et ontologie installe une distance entre le matériel et les idéaux, entre objet et symbole.

Avec la Révolution française, cette distance entre le matériel et les idéaux est annulée. Ses idéaux – liberté, fraternité et égalité – se rattachent à des conditions de réalisations matérielles. Le langage se réduit en une rhétorique politique la privant d'un excès symbolique qui aurait pu fournir une idéalité esthétique. Le courant du réalisme, écrit Markus Messling, essaie de placer l'idéalité de la littérature, dans la prise de distance du sujet envers le monde[21].

Maud Granger Remy écrit que la société de consommation s'est appropriée le langage comme rhétorique commerciale, implantant une identité corrélée entre langage

---

[18] « Cet auteur impute à Mai 68 la seconde révolution individualiste, le 'processus de personnalisation' en cours depuis 68 qui, selon lui, aurait déjà cause d'irréversibles dégâts dans l'idéal moderne de subordination de l'individuel aux règles rationnelles collectives en désamorçant un *hyper-individualisme* diffus, indifférent, hédoniste et narcissique [Mise en évidence dans l'original]. », José Domingues de ALMEIDA, « Le Travail de Mai» dans la Fiction narrative contemporaine : Le Cas Houellebecq », *Jornada de Pesquisa e Reflexão*, *Maio de 68 - França*, 2008, p. 45-46.

[19] Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 377-380.

[20] *Ibid.*, p. 375-376.

[21] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 95-96.

et produit. Ce processus a mené à une crise de représentation de la littérature qui n'a plus la possibilité de construire un discours philosophique qui puisse rompre avec cette nouvelle fonction du langage comme médiateur entre le produit dont il désigne et le/la consommateur.ice. Si le langage ne se réfère plus à un objet réel, il est alors impossible de construire une position (philosophique) qui puisse interroger la réalité à travers lui. Granger Remy conclut que le post-réalisme de Houellebecq ne peut alors que dénoncer cette inscription du langage au système consumériste en mettant en scène les processus de médiatisations eux-mêmes[22].

Si le registre de langage n'a plus aucune référence à l'objet (mais seulement à sa valeur commerciale), l'être humain se dissocie de l'objet lui-même. Dans *Soumission*, François découvre une passion pour les films pornographiques dont il décrit l'action d'un ton para-poétique, anticipant l'abandon de son existence comme 'homme de lettres' pour celle d'un consommateur :

> Dans l'un [des films pornographiques, N.F.] des plus répandus, un homme (jeune ? vieux ? les deux versions existaient) laissait sottement dormir son pénis au fond d'un caleçon ou d'un short. Deux jeunes femmes de race variable s'avisaient de cette incongruité, et n'avaient dès lors de cesse de libérer l'organe de son abri temporaire. Elles lui prodiguaient pour l'enivrer les plus affolantes agaceries, le tout étant perpétré dans un esprit d'amitié et de complicité féminines. Le pénis passait d'une bouche à l'autre, les langues se croisaient comme se croisent les vols des hirondelles, légèrement inquiètes, dans le ciel sombre du Sud de la Seine-et-Marne, alors qu'elles s'apprêtent à quitter l'Europe pour leur pèlerinage d'hiver. (*Soumission*, p. 16)

La littérature, surtout dans un roman comme *Soumission* dont elle est peut-être même le sujet principal, constitue une force motrice dans la pensée et l'action du protagoniste[23].

Le choix de l'auteur Joris-Karl Huysmans, comme domaine d'expertise du protagoniste, semble être moins un hasard qu'un programme esthétique du roman, dont l'enjeu est d'encadrer « l'idée de la décadence de l'Europe » (*Soumission*, p. 257). Les retours dans le passé, donc, communiqués par différentes techniques narratives, servent, selon Christy Wampole, à mettre en scène une chute, un mouvement de descente qui s'étend jusqu'au moment présent : « Les auteurs considèrent la culture et son

[22] Maud GRANGER REMY, « Houellebecq ou l'exception française », dans Marc DAMBRE et Richard J GOLSAN (éds.), *L'Exception et la France contemporaine : Histoire, Imaginaire et Littérature*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2017, p. 58-61. Le roman précédant *La carte et le territoire* (2010) résume l'idée de l'art moderne de façon concise : « LA CARTE EST PLUS INTÉRESSANT QUE LE TERRITOIRE [Mise en évidence dans l'original » (*Carte*, p. 82). À ce sujet, voir : Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 99-103.

[23] À ce sujet, voir : Volker ROLOFF, « Houellebecq und Huysmans : "Soumission" als Lektüreroman », *Lendemains*, n° 162/163, 2016.

développement comme des objets organiques : pour qu'une chose meure, il faut qu'elle ait d'abord été vivante »[24].

Elle décrit ainsi le mécanisme derrière cette esthétique des romans français contemporains, qu'elle appelle un réalisme dégénératif (« *degenerative realism* ») : « les processus de dégradation biologique sont projetés sur des phénomènes non biologiques tels que les artefacts culturels, les relations, les économies, les nations et même la réalité »[25]. Malgré le fait que les décennies séparent Huysmans et François, il le décrit comme un ami spirituel. Il parvient à capturer de manière saisissante son sentiment envers le monde qui se manifeste à travers la mise en perspective constante du protagoniste-narrateur, et qui entrelace son propre vécu avec des éléments biographiques, voire des extraits de l'œuvre de Huysmans. Cette approche revêt une importance cruciale dans l'ensemble du récit. Cette dynamique entraîne simultanément une certaine interchangeabilité des deux temporalités, tout en mettant en évidence le fait que le présent du protagoniste semble, à bien des égards, plus dégradé que l'époque de Huysmans, témoignant ainsi d'un processus continu de déclin : « plusieurs métaphores se renforçant mutuellement sont utilisées de manière interchangeable avec la dégénérescence : décadence, déclin, désintégration, *déchéance* [Mise en évidence dans l'original] »[26].

Les romans d'un réalisme dégénératif, écrit Wampole, mettent en scène une vulnérabilité dans l'idée de la déchéance, ce dernier se présentant comme une opinion incompatible avec les masses. Étant donné que cette logique de la déchéance est le motif de référence de l'ensemble de l'œuvre de Michel Houellebecq, sans doute l'écrivain le plus important en termes de ventes mais aussi de réception critique de l'actualité française, il s'agit d'une question qui devrait nous préoccuper, car il nous semble que cette logique minoritaire peut avoir un fort effet mobilisateur sur le plan politique[27]. Soulignant la dimension politique, Jürgen Ritte écrit dans la même veine :

---

[24] Christy WAMPOLE, *Degenerative Realism : Novel and Nation in Twenty-first-century France*, *op. cit.*, p. 3.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*
[27] Regegnia Gagnier nous rappelle que : « La décadence a toujours fonctionné en tant que stratégie textuelle et sociale, utilisée historiquement et mondialement pour critiquer la relation de la partie au tout, notamment les libertés individuelles par rapport à l'État, ou les États subordonnés par rapport aux dominants. » Regenia GAGNIER, « The Decadence of the West in Huysmans and Houellebecq : Decadence in the Longue Durée », *English Literature in Transition, 1880-1920*, vol. 60, n° 4, ELT Press, 2017, p. 427-428.

> Le désenchantement de Houellebecq, telle est mon hypothèse, est un désenchantement fin de siècle […] Il partage avec les auteurs qui ont suivi et entouré Huysmans la conscience d'être arrivé à la fin de quelque chose. Son déclinisme [a] aussi une forte couleur politique[28].

Dans la dernière partie de cette citation, nous voyons une orientation sur la manière dont l'esthétique et la politique pourraient être pensées ensemble en ce qui concerne l'Islam dans *Soumission* : tout d'abord, l'Islam semble être une métaphore de plus pour indiquer le désenchantement, la désintégration de la société à une époque néo-libérale qui prône l'individualisme. Que l'Islam puisse être ainsi occupé esthétiquement est possible dans la mesure où sa sémantique se nourrit d'un récit emprunté à un discours politique du monde réel : le mythe de l'islamisation. La question se pose maintenant de savoir comment une telle esthétique de droite peut déployer ses effets, c'est-à-dire produire du sens, alors que certainement tou.tes les lecteur.rices ne correspondent pas politiquement au *type idéal* de lecteur.ice, pour parler avec Wolfgang Iser[29].

4.4.1. Structure des romans et position narrative chez Houellebecq

La société moderne ne répond pas au besoin de l'être humain d'avoir une source d'idéalité. En effet, les anciens modèles d'idéalité comme la religion (catholique), l'amour, l'art, sont corrompus par le principe du marché et ont ainsi la même qualité matérielle que toute autre forme de bien prêt à consommation. Tel un cercle sans fin, l'être humain est destiné à satisfaire ses besoins (corporels pour la plupart) et, en faisant cela, est pris au piège de sa condition charnelle. Chaque roman de Houellebecq illustre la dégradation de l'individu, qui, en manque d'alternatives, suit un mode de vie hédoniste. De cette manière, celui-ci peut brièvement satisfaire ses besoins, mais lorsque les effets de la satisfaction faiblissent, l'individu doit de nouveau faire face à son vide intérieur.

Cette situation de départ est élaborée à partir du même type de protagoniste dans chaque roman : en suivant l'esthétique d'un *midlife crisis*, le/la lecteur.rice est confronté.e à l'état dégénéré du protagoniste qui est la conséquence de son intégration dans le système hédoniste que prévoit la modernité.

La véritable articulation de la crise n'a lieu qu'au moment où il devient apparent que cette économie de plaisir est réservée aux jeunes puisqu'elle exige un corps intact – les

[28] Jürgen RITTE, « Modernes Dandytum », *lendemains*, vol. 41, n° 162-163, 2016, p. 219-220.
[29] Wolfgang ISER, *Die Appellstruktur der Texte : Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, 2e éd., Konstanz, Universitätsverlag, 1971.

effets corporels du vieillissement du protagoniste d'âge moyen commencent à se manifester et les mécanismes de satisfaction connus ne s'appliquent plus, ce qui laisse le protagoniste dans un état de manque profond. La nécessité d'un changement urgent est ainsi suscitée.

La deuxième partie du roman introduit un contre-modèle qui promet d'inverser les facteurs qui sont responsables de l'état dégénéré du protagoniste. Par conséquent, ce contre-modèle est suscité comme une possible solution à la crise. Souvent, le protagoniste atteint pendant un court moment un état de véritable bonheur. Cet état de bonheur consiste dans une désintégration momentanée de la modernité vers un lieu alternatif qui n'est pas contaminé par elle. De ce fait, l'hypothèse que la modernité et le bonheur de l'être humain sont incompatibles est aussi maintenue à ce stade de l'intrigue.

Finalement, ce sont précisément ces effets de la modernité qui mettent une fin inopinée au bonheur du protagoniste et l'incorporent de nouveau au système dont il voulait s'enfuir. Ce dernier se rend désormais compte que sa situation est réellement sans issue et qu'il est livré aux effets déshumanisants du système qui l'entoure[30]. Compte tenu de la perte de cette brève période de bonheur, le protagoniste se retrouve à la fin du roman dans un état encore plus grave qu'à son début.

Avec chaque roman, Houellebecq, sous forme d'expérimentation, invente d'autres contre-modèles qui échouent tous sans exception[31]. Aussitôt le narrateur se situe dans le contexte de la société occidentale pour laquelle *son* destin est *exemplaire* :

> je compris qu'une partie de ma vie venait de s'achever, et que c'était probablement la meilleure.
>
> Tel est le cas, dans nos sociétés encore occidentales et social-démocrates, pour tous ceux qui terminent leurs études, mais la plupart n'en prennent pas, ou pas immédiatement conscience, hypnotisés qu'ils sont par le désir d'argent, ou peut-être de consommation chez les plus primitifs, ceux qui ont développé l'addiction la plus violente à certains produits […]. (*Soumission*, p. 11)

De cette manière, une causalité permanente entre la modernité et le malheur du protagoniste est construite. Il devrait être compris comme un « homme système »[32] sur lequel le /la lecteur.rice peut étudier les effets de la modernité.

---

[30] P.ex. « Jusqu'au bout je resterai un enfant de l'Europe, du souci et de la honte ; je n'ai aucun message d'espérance à délivrer » (*Plateforme*, p. 369.)

[31] David JEROME, « "Auguste Comte toi-même !" : Michel Houellebecq et le Positivisme », dans Sabine VAN WESEMAEL et Bruno VIARD (éds.), *L'Unité de l'Œuvre de Michel Houellebecq*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 142.

[32] Granger Remy a montré que c'est le narrateur dans *Extension du Domaine de la Lutte* qui est un homme système. Maud GRANGER REMY, « Houellebecq et le Monde : Contre ou au Milieu ? », dans Gavin BOWD (éd.), *Le Monde de Houellebecq*, Glasgow, University of Glasgow French and German Publications, 2006, p. 4.

Par cette stratégie narratologique, la construction assez spécifique du protagoniste (toujours masculin, blanc, hétérosexuel, 'Français de souche'[33], de classe moyenne supérieure) passe à l'arrière-plan. Or, la manière dont la fatalité de la modernité que le protagoniste ressent et qui se produit à partir de sa personne peut être lue de façon allégorique et plus générale comme *le destin* de l'être humain moderne et par cela relève d'une validité générale.

Dans la réception de Houellebecq dans l'univers académique, il y a un nombre de lectures qui résonnent cette exemplarité. À cet égard, Bruno Viard écrit :

> Comme Balzac, Michel Houellebecq est un auteur qui assigne au roman la tâche de donner à voir *la société* […] La voix de Michel Houellebecq n'est pas une autre voix, c'est au contraire une voix familière qui vient du tréfonds de notre société, même s'il ne nous plaît pas de *nous y reconnaître* […] [Nous soulignons][34].

De plus, Murielle Lucie Clément soutient :

> Je pense […] que les héros houellebecquiens ont des tendances racistes, misogynes et xénophobes. Mais, je pense aussi qu'ils sont un signal d'alarme et nous tendent un miroir à sonder notre image pour déceler si *au fond de nous* ne s'embusque pas une parcelle […] de celles de leurs particularités qui nous déplaisent tant [Nous soulignons][35].

D'autres chercheu.ses particularisent les positions que Houellebecq développe dans ses romans et suggèrent que cette perspective sur la modernité est l'expérience d'un groupe spécifique. Ce faisant, ils/elles limitent l'universalité de sa critique ou la rejettent entièrement. Markus Messling, Nancy Huston, Daniel Lindenberg et José Domingues de Almeida expriment cette idée en leurs termes :

---

[33] Comme nous l'avons évoqué l'œuvre de Michel Houellebecq repose sur la complémentarité du sens du récit avec le discours médiatique, tantôt reproduit à travers des citations longues, tantôt véhiculé de manière sous-cutanée dans le récit. Dans ce cas, le terme 'Français de souche' apparaît dans un essai de Rediger. À notre sens, cela permet d'une part de lire la perte de pouvoir et de territoire de François dans une logique d'appartenance ethnique à un terroir et d'appropriation illégitime de celui-ci. Le récit de cette appropriation illégitime à la base de l'ethnie n'a pas besoin d'être explicité pour être présent dans la lecture. Vincent Geisser a ainsi montré la popularité et la normalisation d'une essence ethnique de l'identité nationale, ainsi que les stratégies mises en place par la droite politique notamment pour désamorcer cette notion. L'une de ces stratégies d'implicité, le placement systématique du terme entre guillemets, est utilisée par l'auteur, cela ne saurait surprendre, dans ses apparitions médiatiques. Vincent GEISSER, « Exit français de souche ? : De la Prudence rhétorique à la Prégnance idéologique », *Migrations Société*, n° 2, 2015 ; Martina MEISTER, « Frankreich: Die soziale Sprengkraft von Houellebecqs Islam-Kritik - WELT » [en ligne], *DIE WELT*, 05/01/2023, URL : https://www.welt.de/politik/ausland/plus243043209/Frankreich-Die-soziale-Sprengkraft-von-Houellebecqs-Islam-Kritik.html, consulté le 13 août 2023.

[34] Bruno VIARD, « Faut-il en rire ou en pleurer ? Michel Houellebecq du Côté de Marcel Mauss et du Côté de Balzac », dans *Michel Houellebecq sous la Loupe*, Amsterdam, Rodopi, 2007, p. 33.

[35] Murielle Lucie CLEMENT, « Le Héros houellebecquien », *Studi Francesi*, n° 148, 2006, p. 99.

> Est-ce un hasard si tous ces livres ont été écrits par des hommes ? Presque tous ces livres tournent, d'une manière ou d'une autre, autour de la position de la modernité européenne dans le monde. Ils sont tous habités par une douleur – douleur des adieux, du déclin, de la destruction d'une idée. Cela ne doit-il pas nécessairement nous donner l'impression d'un symptôme discursif d'une vexation narcissique ? Si l'homme blanc pensant, qui était philosophe, a reconnu dans l'histoire un « progrès dans la conscience de la liberté » et a ainsi incorporé une conscience de la liberté de l'Europe venue à elle-même, cette conquête même de la modernité européenne est fondamentalement remise en question[36].

> Houellebecq exhorte à l'écriture tous ceux qui lui ressemblent, c'est-à-dire ceux qui, premièrement connaissent le même mal de vivre que lui, et, deuxièmement, sont des hommes[37].

> Une grande *partie de la société (plutôt les mâles, âgés et ouvriers-employés, ou encore catholiques pratiquants*) n'accepte toujours pas ce que les sociologues appellent le 'libéralisme culturel' en particulier lorsque les valeurs viriles et la 'domination masculine' sont mises en cause. C'est le talent d'un Houellebecq d'avoir senti ce malaise […] [Nous soulignons][38].

> La crise du mâle, en mal d'identité, en manque de puissance symbolique et de ritualisation initiatique en vue de son affirmation phallique individuelle et sociale est évidente [chez Houellebecq, N.F.][39].

Il semble que l'esthétique de Houellebecq ait pourtant des effets hégémoniques. Le fait que la position du narrateur-protagoniste soit explicitement donnée comme non-marquée, de même que les dynamiques engendrées dans la réception, seront importants pour classer les résultats d'analyse et seront repris ultérieurement.

Si ce sentiment envers la modernité est à la fois propre à un certain groupe et à comprendre au niveau du système, il en résulte que la modernité se décline en différentes configurations et que celles-ci dépendent de la position qui est accordée à la personne. Par rapport à ce groupe spécifique, la modernité se traduit par une perte. Par conséquent, la critique de la modernité formulée à travers les romans de Houellebecq est à comprendre comme une critique de la position accordée à ce groupe dans le système.

---

[36] Messling s'appuie ici sur ses lectures des romans de Michel Houellebecq, Mathias Énard et Camille de Toledo. Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 83-84.

[37] Nancy HUSTON, *Professeurs de Désespoir*, Arles, Actes Sud, 2005, p. 285.

[38] Daniel LINDENBERG, *Le Rappel à l'Ordre. Enquête sur les Nouveaux Réactionnaires*, Nouvelle édition, Paris, Éd. du Seuil, 2016, p. 23.

[39] José Domingues de ALMEIDA, « Forcer le Trait. Caricature et la Construction du Personnage chez Michel Houellebecq : Aperçu de la Réception critique », *Carnets : Revue électronique d'Études françaises de l'APEF*, vol. 1, n° 4, 2012, p. 215.

La modernité réduit l'être humain à son existence charnelle, et la quête des désirs à laquelle il est condamné lui ôte sa *souveraineté*[40]. Nous proposons donc de comprendre la critique envers la modernité que Houellebecq formule à travers ses romans comme l'impossibilité de se constituer en tant que sujet. En effet, cette lecture peut d'un côté prendre en compte le champ de tension permanente entre manque d'idéalité et excès de matérialité et de l'autre, tourner l'analyse vers une direction où le conflit entre ces deux derniers aspects se concrétise dans la narration par des effets de subjectivisation et de désubjectivisation.

Compte tenu de cette lecture, les deux grandes stratégies narratives dans le roman devraient être analysées sous l'angle d'une configuration concrète de la modernité qui empêche le protagoniste de se constituer en tant que sujet :

1. Les romans sont des *romans de compensation*[41] qui dénoncent et essaient de combler un manque. Comme ce manque est codifié comme une perte, la position dans le système d'avant était idéale. Il s'agira alors d'examiner quelle place occupait le protagoniste dans le système précédent, ainsi que la place qu'il occupe dans le système actuel. De plus, il nous semble important de comprendre quels facteurs font que cette perte apparaisse comme un effet de la modernité. Dès lors, nous proposons de lire le roman comme une tentative de compenser la perte de position dominante de l'homme blanc et hétérosexuel par rapport à une période antérieure.
2. Les romans sont aussi des *romans à thèse*[42], ce qui fait que le contre-modèle, lui aussi, est façonné de sorte qu'il promet de résoudre ce manque spécifique[43].

[40] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 94-96.

[41] *Ibid.*, p. 86-87.

[42] Voir aussi Jochen MECKE, « Le Social dans tous ses États : Le Cas Houellebecq », dans *L'empreinte du Social dans le Roman depuis 1980*, *op. cit.*, p. 50-54. Christy Wampole observe une modification intéressante du roman à thèse lorsqu'il rencontre le nouveau programme esthétique du nouveau réalisme. Le roman à thèse d'après la définition courante de Susan Suleiman des années 1980 opèrent avec une programme idéologique transparente, ce qui est les cas des « fictions autoritaires » du réalisme. Pourtant, « la certitude rhétorique et la force de conviction présentes dans les romans à thèse antérieurs ont disparu. » Au lieu de l'emploi de l'effet du réel selon Roland Barthes, ces romans à thèse de la nouvelle génération tirent leur force de résonance politique de ce que Wampole appelle « l'effet de l'immédiat ». Des éléments du discours médiatique confèrent au discours narratif une urgence inquiétante, un programme esthétique qu'elle appelle « réalisme à temps réel » (« *real-time realism* »). Il paraît évident que dans de tels contextes, le ton alarmant du discours médiatique sur l'islam peut provoquer des effets esthétiques. Christy WAMPOLE, *Degenerative Realism : Novel and Nation in Twenty-first-century France*, *op. cit.*, p. 2-3.

[43] « À ce titre, il s'agit bien d'un *roman à thèse*, dans la mesure où son dilemme central porte sur la manière dont un individu s'aligne idéologiquement et personnellement sur un paysage culturel en mutation, sur les décisions de vie qui font sens, ainsi que sur la manière et les raisons pour lesquelles elles sont prises. » Murray PRATT, « Michel Houellebecq's "Soumission" : Adventures in Space, Time, Possibilities and French Studies », *Australian Journal of French Studies*, vol. 54, 2017, p. 3.

> Nous nous attendons alors à un contre-modèle décomplexifié et fonctionnalisé, c'est-à-dire que la seule et unique fonction de ce contre-modèle est de proposer une solution à la perte de position.

Vus sous cet angle, les contenus racistes et misogynes ne paraissent plus comme une 'place du commun' comme le suggérait Clément, mais comme une réaction à la perte d'une position particulière.

En d'autres mots, nous voudrons démontrer que ces contenus misogynes et racistes devraient être lus par rapport au conflit du narrateur-protagoniste, qu'ils suivent la logique de l'application des stratégies narratives que nous venons de décrire et que, par conséquent, leur forme concrète est un résultat de cette mise en fonction.

4.4.2. L'image de l'Islam et le mythe de l'islamisation

Le protagoniste, désintéressé et caractérisé par la dépression et la déchéance physique, surtout dans le dernier tiers du roman, représente, ne serait-ce que par son prénom, une France qui : « a envie d'effacer sa propre culture »[44]. Nous nous souvenons du modèle littéraire du roman *Le Camp des Saints* (1973) mentionné au début de cet étude, dans lequel se développe d'une part un choc des civilisations lisible avec Samuel Huntington, mais aussi une autocritique, car cette appropriation par l'Autre est laissée faire par une nation affaiblie. Selon cette idée, la culture est la base du bon fonctionnement de l'infrastructure sociale et politique ; si la culture n'est pas entretenue, la porosité de ces systèmes devient manifeste. Souvent, dans la réception de ce roman, on se focalise sur cette autocritique et le roman est ainsi engagé autour de la fonction habituelle de la

[44] C'est ainsi que le journaliste conservateur Matthias Matussek a justifié sa fascination pour la réédition de *Le Camp des Saints*, devenu, rappelons-nous, un livre culte dans les canons de la droite. Matthias MATUSSEK, « Lust, die eigene Kultur auszulöschen » [en ligne], *Die Weltwoche*, 01/10/2015, URL : https://weltwoche.ch/story/lust-die-eigene-kultur-auszuloeschen/, consulté le 14 mai 2023.

dystopie comme critique sociale ou satire sociale[45]. Cependant, il nous semble qu'il s'agit de deux questions distinctes qui sont alors mélangées. Une critique de l'Occident, qui est nécessairement aussi essentialisante, peut tout à fait passer par une certaine représentation de l'Orient, et même en renforcer la portée. Nous émanons l'hypothèse que le moment essentiellement antimusulman du roman est le fait que *Soumission* mette en scène de manière didactique une critique de la société occidentale comme un alignement avec la société musulmane. La disparition de la supériorité par rapport à l'Autre musulman fait partie de l'illustration d'un processus de déchéance, dans la mesure où ce nouvel ordre est le produit d'un processus de régression de l'homme occidental.

En outre, le récit connu sous le nom du 'grand remplacement' fonctionne sur l'idée d'une forte présence de citoyen.nes musulman.es qui conduirait, dans cette optique raciste, à un sentiment d'étrangeté dans 'son propre pays'. Ce fait aurait pour effet d'émousser la foi en la valeur de sa propre culture. Cette présence inquiétante de l'Autre musulman est illustrée dans le roman par le point de vue désintéressé du narrateur protagoniste. Le monde universitaire français, en particulier, semble avoir déjà anticipé l''islamisation' du paysage académique, qui sera scellée par l'achat de la Sorbonne Nouvelle avec des pétrodollars. Ainsi, au début de l'intrigue, François passe une journée à rencontrer différent.es collègues, ce qui amenant ainsi le/la lecteur.ice à réaliser sa première évaluation du milieu universitaire au niveau du récit (« une journée décidemment sociale » équivaut ainsi déjà « à une journée halal », les deux expressions concluent les deux paragraphes qui s'y rattachent et les encadrent). François accepte d'abord l'invitation de Steve à la grande mosquée :

> Il me proposait presque toujours d'aller prendre un verre – généralement un thé à la menthe à la grande mosquée de Paris, qui était située à quelques rues de la fac. Je n'aimais pas le thé à la menthe, ni la grande mosquée de Paris, je n'aimais pas non plus tellement Steve, je l'accompagnais pourtant. (*Soumission*, p. 28)

[45] À titre d'exemple, le commentaire de Ross Douthat dans le New York Times : « je viens seulement de lire la version récemment traduite de *Soumission*, la vision dystopique de Michel Houellebecq d'une République française d'un futur proche qui succombe volontiers à une forme d'islam politique vaguement semblable à celle de Tariq Ramadan. Lorsque je dis "dystopique", le/la lecteur.ice occasionnel.le peut en déduire – comme beaucoup l'ont fait lorsque le livre est paru pour la première fois, littéralement au même moment que le massacre de "Charlie Hebdo" – que la dystopie est la France islamisée, que Houellebecq essaie de faire pour l'islamisme ou l'"Eurabia" ce qu'Orwell a fait pour le stalinisme. Mais si vous avez lu les critiques les plus perspicaces (ou les précédents romans de Houellebecq), vous comprenez probablement que non, en fait, la dystopie est l'Occident contemporain, et que l'avenir islamisé que l'histoire de Houellebecq inaugure est dépeint comme une sorte de progrès civilisationnel, ou si vous préférez, comme une régression nécessaire vers la santé. » Ross DOUTHAT, « Houellebecq's Islam, Houellebecq's West » [en ligne], *NY Times*, 04/11/2015, URL : https://archive.nytimes.com/douthat.blogs.nytimes.com/2015/11/04/houellebecqs-islam-houellebecqs-west/, consulté le 30 avril 2021.

Il rencontre ensuite Marie-Françoise : « Ma journée serait, décidément, sociale » (*Soumission*, p. 35) et décide de prendre rendez-vous avec elle pour un repas : « Elle opta pour un restaurant marocain de la rue Monge – ce serait, également, une journée hallal » (*Soumission*, p. 35). Sa narration impartiale de ces changements sociaux reflète le point principal de l'acceptation de l'appropriation par l'Autre musulman. François, en tant que professeur de littérature, est gardien de la culture française, mais au cours de l'intrigue, il perd de plus en plus le contact avec sa vie intellectuelle et même la relation étroite avec son auteur préféré. Ses collègues ne sont pas particulièrement inquiet.es, ni de la possible prise de pouvoir par les islamistes, ni de l'arrivée d'un nouveau jeune professeur âgé d'à peine 25 ans, Lempereur, qui assure à demi-mot qu'il a renoncé à ses liens étroits avec le mouvement identitaire. Dans une phase ultérieure de l'intrigue, après avoir partagé un dernier verre chez Lempereur à l'issue d'une soirée, François convient d'un rendez-vous avec lui dans un bar. C'est à ce moment-là qu'il réalise que Lempereur détient des informations confidentielles qu'il ne pourrait posséder que s'il demeure un membre actif[46].

Le fait que les identitaires et les islamistes soient extrêmement compatibles dans leur vision sociale darwiniste de l'avenir est illustré de la manière la plus claire par le personnage de Rediger, nous y reviendrons au ch. 4.4.5.1. De toute façon, cette illustration des mêmes prémisses des politiques identitaires et islamistes semble constituer un aspect essentiel de la satire houellebecquienne du présent. Une autre dimension de cette dernière est l'infiltration du milieu intellectuel, ici universitaire, par les deux groupes (qui ne se distinguent plus guère), une évolution qui est donc essentiellement due à l'abandon de la gauche par elle-même :

> L'idée me traversa même un instant l'esprit que *l'homme de gauche* se réveillait en lui, puis je me raisonnai : l'homme de gauche était profondément endormi en Steve, et aucun événement de moindre importance qu'un glissement politique des instances dirigeantes de l'Université française n'aurait été en mesure de le sortir de son sommeil [Mise en évidence dans l'original]. (*Soumission*, p. 30)

[46] « Il commanda une coupe de champagne, je me contentai d'une Leffe pression et quelque chose craqua en moi, je me sentis soudain très las de ma subtilité et de ma modération, et j'attaquai directement, avant même le retour du serveur : "La situation politique paraît très instable... Franchement, qu'est-ce que vous feriez à ma place ?" Il sourit de ma franchise, mais répondit sur le même ton : "D'abord, je crois que je commencerais par changer de compte en banque. — De compte en banque ? Pourquoi ?..." Je me rendis compte que j'avais presque crié, je devais être très tendu, sans vraiment m'en rendre compte. Le serveur revint avec nos verres, Lempereur marqua une pause avant de répondre : "Eh bien, il n'est pas certain que les évolutions récentes du Parti socialiste soient très appréciées de son électorat…", et à ce moment je compris qu'il *savait*, qu'il jouait encore un rôle au sein du mouvement, et peut-être un rôle décisif : toutes ces informations secrètes qui avaient fuité dans la nébuleuse identitaire, il les connaissait parfaitement, et c'était peut-être même lui qui avait décidé, jusqu'à présent, de les tenir secretes [Mise en évidence dans l'original] » (*Soumission*, p. 86-87).

Comme on le voit, François n'est pas seul à se dépolitiser. Au contraire, la mise en italique, un moyen stylistique utilisé tout au long de l'œuvre de Houellebecq, qui sert à reprendre des bribes de discours et des tonalités du monde réel à multiplier les voix qui projette le discours[47] ; et signale ainsi la rupture de la fiction, montre clairement que l' « homme de gauche » a été complètement absorbé par le discours politique, à tel point que, selon notre interprétation, une esthétisation ultérieure et donc une appropriation de cette notion n'est pas possible et par conséquent, la mise en évidence de ce terme ne peut qu'indiquer la distance par rapport au monde fictionnel, ici le discours du narrateur. Il ne peut être surprenant que Steve, maître de conférences extraordinairement opportuniste et peu talentueux, soit l'un des premiers professeurs d'université à s'être allègrement converti à l'islam pour bénéficier des privilèges qui vont avec – un salaire de 10.000 euros, ainsi que plusieurs épouses que les professeurs choisissent parmi leurs étudiantes.

> J'errais aux abords de la charcuterie auvergnate, contemplant sans vraiment les voir les saucissons aromatisés (au bleu, aux pistaches, aux noix) lorsque j'aperçus Steve qui remontait la rue. Il me vit lui aussi, et j'eus l'impression qu'il essayait de rebrousser chemin pour m'éviter, mais il était trop tard, je marchai à sa rencontre.
>
> Comme je m'y attendais, il avait accepté un poste d'enseignant dans la nouvelle université ; il était chargé d'un cours sur Rimbaud. Il était manifestement gêné de m'en parler, et ajouta sans que je lui aie demandé que les nouvelles autorités n'intervenaient en rien dans le contenu de l'enseignement. Enfin bien sûr la conversion finale de Rimbaud à l'islam était présentée comme une certitude, alors qu'elle était au minimum controversée ; mais sur l'essentiel, sur l'analyse des poèmes, aucune intervention, vraiment. Comme je l'écoutais sans manifester d'indignation il se détendit peu à peu, et finit par me proposer de prendre un café. « J'ai longtemps hésité... » me dit-il après avoir commandé un Muscadet. J'acquiesçai avec une chaleur compréhensive ; j'évaluais son temps d'hésitation à dix minutes, tout au plus. « Mais le salaire est vraiment intéressant… » (*Soumission*, p. 180)

Steve se sent décontenancé lorsqu'il rencontre François, qui a été licencié entre-temps et qui hésite à se convertir. À ce moment-là, non seulement ce dernier n'est pas critique envers Steve, mais François se fait de plus en plus à l'idée de mener une vie semblable à celle de Steve[48]. En effet, en terminant son travail pour l'édition de la Pléiade, il a mis un terme à sa vie intellectuelle, ce qui lui a permis de poursuivre sa carrière universitaire avec la même médiocrité que Steve. Ainsi, on retrouve dans le passage suivant, l'association entre la possible conversion, représentée par le fait de se retrouver comme par hasard devant la Grande Mosquée, et le mode de vie adopté par Steve. En effet,

[47] À ce sujet, voir : Paul VACCA, *Michel Houellebecq, Phénomène littéraire : Essai*, Paris, Robert Laffont, 2019, chap. « Ceci n'est pas un style ».

[48] Il est important de garder cette idée à l'esprit, nous verrons au ch. 4.4.5.2 que François suit cette *imitatio* également en ce qui concerne son fantasme de conversion.

François commence à s'identifier à ce dernier, comme en témoigne son affirmation : « l'on me ferait bon accueil ».

> Redescendant la rue de Quatrefages, je me retrouvai sans l'avoir cherché devant la grande mosquée de Paris. Mes pensées ne se tournèrent pas vers l'éventuel Créateur de l'Univers, mais, assez bassement, vers Steve : il était quand même net, me dis-je, que le niveau de l'enseignement avait baissé. Je n'avais pas tout à fait la notoriété d'un Gignac ; mais, quand même, si je me décidais à revenir, je pouvais être assuré que.l'on me ferait bon accueil. (*Soumission*, p. 266)

L'idée de la corruptibilité des intellectuel.les est complétée par une réflexion dans laquelle François s'insurge contre la croyance naïve des Saoudiens de devoir encore les gagner à leur cause. L'indemnité que l'université islamique de la Sorbonne est prête à payer est exorbitante. François imagine que les Saoudiens ont investi cette somme dans la foi qu'il fallait faire taire les anciens professeurs. Il ne manque pas de lancer une idée populiste selon laquelle une petite élite dirige en coulisses la vie publique :

> Je relus la lettre trois fois de suite avant de parvenir à y croire. C'était, à l'euro près, ce que j'aurais touché si j'avais pris ma retraite à soixante-cinq ans, ma carrière entière accomplie. Ils étaient vraiment prêts à de gros sacrifices financiers pour éviter de faire des vagues. Sans doute s'étaient-ils beaucoup exagéré le pouvoir de nuisance des enseignants universitaires, leur capacité à mener à bien une campagne de protestation. Cela faisait bien longtemps qu'un titre d'enseignant universitaire en tant que tel ne suffisait plus à vous ouvrir l'accès aux rubriques « tribune » et « points de vue » des médias importants, et que celles-ci étaient devenues un espace strictement clos, endogame. Une protestation même unanime des enseignants universitaires serait passée à peu près complètement inaperçue ; mais ça, en Arabie saoudite, ils ne pouvaient apparemment pas s'en rendre compte. Au fond, ils croyaient encore au pouvoir de l'élite intellectuelle, c'en était presque touchant. (*Soumission*, p. 178-179)

Déjà plus tôt dans l'intrigue, François soulignait que la culture des médias s'était assoupie de manière analogue à la culture universitaire[49] :

> Mais à vrai dire, depuis quelques mois, l'attitude des médias de centre-gauche avait changé : les violences dans les banlieues, les affrontements inter-ethniques, on n'en parlait plus du tout, le problème était simplement passé sous silence, et on avait même cessé de dénoncer les « Cassandres », qui de leur côté avaient fini par se taire. Les gens en général semblaient s'être lassés d'entendre aborder ce sujet ; et, dans le milieu que je fréquentais, la lassitude était intervenue plus tôt que partout ailleurs ; il arriverait « ce qui doit arriver », voilà ce qui pouvait résumer le sentiment général. (*Soumission*, p. 56)

La régression, condition *sine qua non* de la prise de pouvoir par les musulmans, se produit chez les élites responsables de la culture, mais n'est pas à comprendre, comme par exemple chez Oswald Spengler, comme une lassitude due à la saturation après qu'une civilisation a atteint son apogée dans le déroulement cyclique de différentes

[49] Voire aussi ce commentaire de François : « Que l'histoire politique puisse jouer un rôle dans ma propre vie continuait à me déconcerter, et à me répugner un peu. Je me rendais bien compte pourtant, et depuis des années, que l'écart croissant, devenu abyssal, entre la population et ceux qui parlaient en son nom, politiciens et journalistes, devait nécessairement conduire à quelque chose de chaotique, de violent et d'imprévisible. » (*Soumission*, p. 116). La rhétorique de la guerre civile dans sa tradition romaine en tant que mode de réformes politiques dans *Soumission* a été analysé par Michèle Lowrie et Barbara Vinken : Michèle LOWRIE, Barbara VINKEN, *Civil War and the Collapse of the Social Bond : The Roman Tradition at the Heart of the Modern*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. 256-324.

étapes par lesquelles elle passe[50]. Comme nous l'avons vu avec Christy Wampole, une esthétique fondée sur cette notion vitaliste de la nation se cache derrière elle. Mais, comme l'écrit Niklas Bender, la théorie et la pratique sont de nature différente chez Houellebecq[51]. Alors qu'il s'agit à notre avis d'un manque d'exploitation des capacités existantes dans le cas de la vision spenglerienne, et donc pas forcément d'un biologisme essentialisant (celui-ci est plutôt à chercher dans la perspective de comparaison les différentes civilisations), la perte de culture et donc l'assimilation de l'Européen au musulman est illustrée par la perte d'une capacité intellectuelle dans *Soumission*.

Les références ouvertes au récit de l'islamisation, se trouvent sous forme de références intertextuelles[52], mais aussi dans le fait que Renaud Camus, auteur du pamphlet *Le Grand Remplacement* (2011), a une fonction de conseil vis-à-vis du personnage de Marine Le Pen, dans le roman. Toute la rhétorique qui caractérise Rediger comme un pamphlétiste avéré, ancien identitaire et lecteur de Toynbee – une facette qu'il préfère garder secrète vis-à-vis de François mais que ce dernier découvre par hasard lors de ses

[50] Dans *Le Déclin de l'Occident* (1918), Oswald Spengler s'intéresse à la manière dont les civilisations naissent et disparaissent, cette dernière étant un processus intermédiaire d'extinction inévitable et faisant partie d'un cycle naturel et non d'une cause extérieure. Selon Spengler, les civilisations se forment à partir de cultures qui ont des croyances, des valeurs et des traditions communes. Au cours de leur développement, elles acquièrent une structure politique et économique propre. Leur déclin intervient finalement comme une conséquence inévitable de leur monotonie, de leur spécificité. Le premier à décrire le concept de déclin, Oswald Spengler est un auteur fortement reçu par la Nouvelle Droite.

[51] Niklas Bender souligne dans *Verpasste und erfasste Möglichkeiten. Lesen als Lebenskunst* (2018), notamment pour le cas de *Les particules élémentaires* (1998), que : « la théorie et la pratique du roman [...] ne sont pas toujours faciles à concilier. » Ainsi, Michel Houellebecq, selon Bender, intègre toujours des possibilités de choix dans la vie des êtres humains modernes pour évoquer le libre arbitre, notion centrale de la démocratie. Celles-ci sont cependant citées et présentées avec la plus grande distance, par exemple dans un discours de personnage, car il s'agit en fin de compte de dénoncer l'enlisement de l'être humain dans des déterminismes, ce que Bender souligne par des emprunts au naturalisme de Zola. On peut donc s'attendre à un décalage entre le projet littéraire, tantôt philosophique, et la forme (le décalage entre la théorie et la pratique). Niklas BENDER, *Verpasste und erfasste Möglichkeiten : Lesen als Lebenskunst*, Basel, Schwabe, 2018, p. 68-74.

[52] Le personnage de Tanneur se réfère à Batye'Or avec un sous-entendu ironique, celui-ci révèle à François, lors d'un dîner, ce qu'il considère comme les véritables projets de Ben Abbes : « La véritable ambition de Ben Abbes, j'en suis convaincu, c'est de devenir à terme le premier président élu de l'Europe – d'une Europe élargie, incluant les pays du pourtour méditerranéen […] Dans un sens la vieille Bat Ye'or n'a pas tort, avec son fantasme de complot Eurabia ; mais elle se trompe complètement lorsqu'elle s'imagine que l'ensemble euro-méditerranéen sera, par rapport aux monarchies du Golfe, dans une position d'infériorité : on aura affaire à l'une des premières puissances économiques mondiales, et ils seront tout à fait en mesure de traiter d'égal à égal » (*Soumission*, p. 159). Per-Erik Nilsson commente la fonction de Tanneur dans cette œuvre comme suit : « Dans le livre, l'agent [Tanneur, N.F.] fonctionne comme une voix objective, fournissant des déclarations factuelles sur la nature de l'Islam et son histoire. » Per-Erik NILSSON, « Fuck Autonomy : Neo-Orientalism and Abjection in Michel Houellebecq's "Soumission" », *European Review*, *op. cit.*, p. 605. Gisèle Littmann, alias Bat Ye'or, s'est fortement concentrée sur un récit de l'islam comme étant principalement antisémite, mais également antichrétien. En tant que juive, elle a dû fuir l'Égypte avec ses parents après la Seconde Guerre mondiale, alors qu'un climat antisémite s'était emparé au sein de la population. Les écrits de Littmann remettent surtout en question la protection promise du statut des dhimmis (« dhimmitude ») et mettent en garde contre la duplicité de l'islam dans ses rapports avec les personnes d'autres confessions.

recherches sur Internet –, sont basées sur le mythe de l'islamisation. Cité ci-dessous, un extrait tiré d'un des articles que François découvre sur internet :

> À force de minauderies, de chatteries et de pelotage honteux des progressistes, l'Église catholique était devenue incapable de s'opposer à la décadence des mœurs. De rejeter nettement, vigoureusement, le mariage homosexuel, le droit à l'avortement et le travail des femmes. Il fallait se rendre à l'évidence : parvenue à un degré de décomposition répugnant, l'Europe occidentale n'était plus en état de se sauver elle-même – pas davantage que ne l'avait été la Rome antique au V^e^ siècle de notre ère. L'arrivée massive de populations immigrées empreintes d'une culture traditionnelle encore marquée par les hiérarchies naturelles, la soumission de la femme et le respect dû aux anciens constituait une chance historique pour le réarmement moral et familial de l'Europe, ouvrait la perspective d'un nouvel âge d'or pour le vieux continent. Ces populations étaient parfois chrétiennes ; mais elles étaient le plus souvent, il fallait le reconnaître, musulmanes. (*Soumission*, p. 275-276)

Dans *Soumission*, les musulman.es sont dépeint.es d'une manière qui s'accorde aux prémices du mythe de l'islamisation : ils/elles sont la contre-image des Francais.es et dans une dynamique de domination ou d'hiérarchisation avec ces dernier.es. Pourtant *Soumission* semble proposer que ces modalités sont à la fois un moyen pour démontrer la crise et pour la résoudre.

Dans ce qui suit, nous examinerons comment ces deux modalités opèrent :

> Devant la porte de ma salle de cours – j'avais prévu ce jour-là de parler de Jean Lorrain – trois types d'une vingtaine d'années, deux Arabes et un Noir, bloquaient l'entrée, aujourd'hui ils n'étaient pas armés et avaient l'air plutôt calmes, il n'y avait rien de menaçant dans leur attitude, il n'empêche qu'ils obligeaient à traverser leur groupe pour entrer dans la salle, il me fallait intervenir. Je m'arrêtai en face d'eux : ils devaient certainement avoir pour consigne d'éviter les provocations, de traiter avec respect les enseignants de la fac, enfin je l'espérais.
>
> « Je suis professeur dans cette université, je dois donner mon cours maintenant » dis-je d'un ton ferme en m'adressant à l'ensemble du groupe. Ce fut le Noir qui me répondit, avec un grand sourire. « Pas de problème, monsieur, on est juste venus rendre visite à nos sœurs… » fit-il en désignant l'amphithéâtre d'un geste apaisant. En fait de sœurs il n'y avait que deux filles d'origine maghrébine, assises l'une à côté de l'autre, en haut et à gauche de l'amphi, vêtues d'une burqa noire, les yeux protégés par un grillage, enfin elles étaient largement irréprochables, me semblait-il. « Eh ben c'est bon, vous les avez vues… » conclus-je avec bonhomie. « Maintenant, vous pouvez repartir » insistai-je. « Pas de problème, monsieur » répondit-il en souriant encore plus largement, puis il tourna les talons, suivi par les autres, qui n'avaient pas prononcé une parole. Trois pas plus loin, il se retourna vers moi. « La paix soit sur vous, monsieur… » dit-il en s'inclinant légèrement. « Ça s'est bien passé… » me dis-je en refermant la porte de la salle, « ça s'est bien passé cette fois-ci ». (*Soumission*, p. 32-33)

Dans cette extrait, François se trouve face à une situation potentiellement dangereuse. Il y a un groupe de jeunes hommes qui bloquent sa salle de cours et empêchent les étudiant.es d'entrer dans la salle. Ils ne sont présentés au/à la lecteur.rice que depuis une perspective qui ne relate leur comportement qu'au fait qu'ils ne sont pas blancs, ils sont alors racisés. Dans cet extrait, ils sont clairement menaçants, le narrateur s'attend à une éruption de violence. D'ailleurs, leur présence à l'université a l'air d'une invasion, plus concrètement de l'espace de François en tant qu'enseignant. François est

déstabilisé par leur présence, il a des difficultés à garder son professionnalisme et essaie de ne pas les provoquer (« conclus-je avec bonhomie. »). Il met en avant sa position de professeur en espérant qu'elle le protège et non pour affirmer son autorité (« ils devaient certainement avoir pour consigne […] de traiter avec respect les enseignants de la fac […] »). Une interprétation supplémentaire pourrait être celle d'une tentative de François de légitimer sa propre présence, bien que le groupe d'hommes, ne se composant ni d'étudiants ni d'enseignants, n'ait pas le droit d'accéder à l'université.

Le groupe de jeunes hommes, par contre, a clairement le dessus dans cette situation, parlant avec François avec aisance et même, en jouant sur sa peur.

On apprend dans un autre passage qu'avec le changement de climat politique, les Français.es musulman.es se solidarisent avec le parti qui est en bonne voie pour gagner les élections, la *Fraternité Musulmane*. Dans cet extrait, on apprend que cette tendance politique a déjà eu des conséquences manifestes. Cela se montre aussi par la rupture avec la réalité extra-littéraire qui pourtant n'est pas thématisée dans la narration et dans le fait qu'il y ait des étudiantes portant la burqa dans une université française.

Si l'on compare ce passage avec les autres discours sur les hommes noirs et arabes dans l'œuvre de Houellebecq, on est étonné par la précaution que le narrateur prend en décrivant ce groupe d'hommes. En comparaison, il est presque 'neutre'.
On dira que le sentiment de supériorité qui nourrit les récits racistes que l'on peut trouver chez d'autres narrateurs houellebecquiens n'a pas même besoin de s'exprimer, étant donné la supériorité factuelle du groupe dans cette situation. De manière subliminale, les catégories discursives sur lesquelles ce sentiment de supériorité se base résonnent quand même dans ce passage : il y a une hiérarchie ethnique entre François, un blanc, et le groupe d'hommes. C'était l'ethnie du groupe qui lui a permis de les identifier immédiatement comme des envahisseurs sur son propre terrain. Lui, en tant qu'enseignant, est empêché d'exercer son métier par leur présence. Ils envahissent son espace et dérangent son statut privilégié à différents niveaux. Une facette importante de ces privilèges se lit dans le fait que les étudiantes sont présentées comme partenaires sexuelles potentielles pour les professeurs :

> Je continuai, année après année, à coucher avec des étudiantes de la fac – et le fait que j'étais par rapport à elles en position d'enseignant n'y changeait pas grand-chose. La différence d'âge entre moi et ces étudiantes était quoi qu'il en soit au début assez mince, et ce n'est que peu à peu qu'une dimension de transgression vint s'introduire, liée davantage à l'évolution de mon statut universitaire qu'à mon vieillissement réel ou même apparent […] Contrairement à mon collègue Steve, chargé avec moi de l'enseignement de la littérature du XIX^e^ siècle aux première et deuxième années, *je ne me précipitais pas avec avidité, dès le premier jour de la rentrée, pour observer les « nouveaux arrivages »* des étudiantes de première année, (avec ses sweat-shirts, ses baskets Converse et son look vaguement californien, il me faisait à chaque fois penser à Thierry Lhermitte dans *Les Bronzés*, lorsqu'il sort de sa case pour assister à l'arrivée au club des estivantes de la semaine). Si j'interrompais mes relations avec ces jeunes filles, c'était plutôt sous l'effet d'un découragement, d'une lassitude : je ne me sentais plus réellement en état d'entretenir une relation amoureuse, et je souhaitais éviter toute déception, toute désillusion. *Je changeais d'avis en cours d'année universitaire, sous l'influence de facteurs externes* et très anecdotiques – *en général une jupe courte* [Nous soulignons]. (*Soumission*, p. 15)

François, tout comme Steve, est attiré par les étudiantes, en particulier par leurs physiques. Le personnage de Steve apparaît comme une version réduite du protagoniste principal. C'est souvent à travers lui qu'il manifeste une supériorité intellectuelle. Il est souvent repoussé par lui, mais sur le fond, ils sont motivés par les mêmes choses dans leur fonction de professeurs. Au niveau narratif, le domaine académique est souvent ridiculisé à travers lui.[53] Le protagoniste se considère moins dépendant de sa propre avidité sexuelle que son collègue, mais on apprend qu'il réagit comme lui aux stimulations visuelles (« une jupe courte »), ce qui fait apparaître la description ironique du comportement de Steve comme une prolongation des intérêts de François.

Dans cette constellation, les professeurs n'ont qu'à choisir parmi les étudiantes sexuellement disponibles (ce sont soi-disant celles qui portent des « jupes courtes ») et l'appropriation sexuelle se passe par le regard (« observer les "nouveaux arrivages" »). On y observe une *chosification* ou *réification* des étudiantes. La notion d' « arrivage » est d'ailleurs souvent associée au marketing ne désignant pas des personnes mais des biens.

En d'autres mots : il y a une hiérarchie genrée entre étudiantes[54] et professeurs qui est bousculée ici d'un côté par la présence du groupe d'hommes, et de l'autre par le blocage du regard dû à la burqa. Les multiples catégories sociales dont François profite ne se traduisent pas par une supériorité situationnelle. La menace du groupe d'hommes repose d'un côté sur leur nombre et de l'autre sur leur tendance à la violence.

---

[53] Steve, selon François, a utilisé un plagiat pour obtenir son titre de docteur et a couché avec la présidente pour avoir son poste.

[54] Il n'y a d'ailleurs jamais d'étudiants dans la narration.

La représentation orientaliste de l'homme oriental comme menace pour l'homme blanc est ici réactualisée : la corporalité du groupe d'hommes est soulignée (plutôt implicitement et par un excès de lexique qui signalent leur présence et leur aisance sur le territoire) et contrastée par l'homme occidental (enseignant, philosophe) qui peut enfin les convaincre par sa parole de partir. La menace pourtant persiste (« ça s'est bien passé *cette fois-ci* »).

Après le cours, François oriente sa frustration contre les étudiantes musulmanes :

> Sortant de mon cours (en quoi les deux vierges en burqa pouvaient-elles être intéressées par Jean Lorrain, ce pédé dégoûtant, qui se proclamait lui-même *enfilanthrope* ? leurs pères étaient-ils au courant du contenu exact de leurs études ? la littérature avait bon dos) […] [Mise en évidence dans l'original]. (*Soumission*, p. 35)

Alors que François était empêché dans le passage précédent d'agir depuis une position de supériorité, ce manque se répare ici d'une manière cathartique. C'est dans ce court passage que toutes les hiérarchies sociales que nous avons décrites libèrent leur potentiel de créer des effets de pouvoir dans la parole de François. Bien que les hommes orientaux soient désignés par un excès de présence, les femmes orientales sont dans une position subalterne. Elles ne parlent pas, elles n'existent que dans le cadre d'une dépendance masculine mise en scène par l'encadrement de la scène (frère) et l'hypothèse de François sur leurs pères. Le lien entre sexualité et 'tutelle' (masculine) est repris. Ce positionnement de la femme orientale permet de réparer les discontinuités de sa propre identité (sa supériorité sociale qui ne s'est pas traduite en supériorité factuelle) : divergeant en plusieurs catégories (notamment des catégories racisées et genrées), elle est la contre-image idéale. La constitution du soi à partir de la pure différence a, selon Gayatri Spivak[55], l'avantage suivant : plus l'Autre diverge du soi, moins des points de référence concrets sont en jeux puisque la matérialité de l'Autre pourrait créer de nouvelles discontinuités dans l'image de soi. Le soi peut alors être créé de façon positive tandis que l'Autre apparaît sous forme essentialiste, comme l'ombre du soi qui affirme son identité.

Le narrateur réussit en fait à lier l'existence et le comportement des étudiantes au fait qu'elles soient musulmanes et bien que le rejet de complexité soit un trait prononcé chez Houellebecq, dû au projet littéraire du roman à thèse comme le souligne

[55] Spivak poursuit une argumentation marxiste pour montrer la subalternité de la femme en Inde. A cause des constellations de pouvoir qu'elle évoque, nous avons considéré sa théorie adaptée pour notre argumentation sur la femme orientale, voir ch. 3.3. Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern speak ? », dans Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, *op. cit.*, p. 281.

Huston, il est aussi un complément permettant de pathologiser ces femmes, et, par cela, un élément du discours raciste et sexiste[56]. L'observateur est ainsi mis dans une position de pouvoir, car il sait *lire* l'autre. De cette manière, même la blessure causée par le blocage du regard (« impénétrable ») peut être réparée : l'idée que les étudiantes soient sexuellement disponibles pour le protagoniste n'a pas besoin d'être abandonnée, car la sexualité des étudiantes est elle-même bloquée par des facteurs extérieurs.

En définitive, la menace que l'homme oriental pose peut être résolue à travers la femme orientale. Si la menace de l'homme oriental était due à un excès de présence ce qui l'empêche de s'approprier la femme orientale, sa solution est l'imagination d'un manque de présence des hommes par rapport à la femme, (« leurs pères étaient-ils au courant du contenu exact de leurs études ? »).

4.4.3. Les effets du néo-libéralisme sur le sujet de l'amour – La femme occidentale « bonne à jeter »[57]

L'amour (et sa quête impossible) est un sujet majeur de tous les romans de Houellebecq. En principe, l'amour apparaît dans ses romans sous deux modes différents. D'un côté, sous une forme idéalisée, comme contre-principe de la modernité, un « îlot d'altruisme »[58] dans un monde capitalisé. Il est moins une valeur prémoderne qu'anachronique, offrant une possibilité de transcendance à l'être humain. Ce sujet nous intéresse pour l'analyse de l'image de la femme, parce que les femmes ne sont pensées dans l'œuvre houellebecquienne que par rapport à l'homme dont une grande partie représente sa quête d'amour ou de sexe. C'est dans l'unité du couple que les héros de Houellebecq trouvent une possibilité de se constituer en tant que sujet.

La deuxième forme est la version incorporée par le néo-libéralisme, qui se manifeste par un détachement de la sexualité du concept d'amour ou du sentiment amoureux. La sexualité comme un bien consommable est connotée par le désir qui, comme Houellebecq l'évoque dans un interview, est un moteur artificiel du système capitaliste :

---

[56] Nancy HUSTON, *Professeurs de Désespoir*, *op. cit.*, p. 289.
[57] (*Soumission*, p. 43)
[58] Gilles VIENNOT, « Houellebecq ou la Déploration de la Déliaison amoureuse », *Revue des Sciences Sociales*, n° 58, Presses universitaires de Strasbourg, 2017, p. 54-63.

> [Le désir] n'est pas une force naturelle, mais un produit de la société. Sans le désir, la société libérale ne pourrait pas fonctionner. La société alimente continuellement le désir, tout en le laissant inassouvi ; ainsi, plus on désire plus on est frustré. D'où l'augmentation de la cruauté […] Je suis très critique à l'égard de la société libérale et de la libération des désirs, parce qu'en fin de compte, cela produit d'innombrables souffrances[59].

Par le sujet de l'amour, le clash entre idéalité et matérialité ainsi que la capacité de la modernité à contaminer et à corrompre toute source de bonheur sont mis en évidence. Bien que l'on puisse parler d'une valeur anachronique qui concerne l'ensemble des romans, il y a deux temporalités qui se heurtent violemment dans ce sujet. Au niveau de la narration, l'idéal amoureux est formulé à travers l'époque de Huysmans mais, malgré l'attrait qu'exerce ce concept, le narrateur exprime son doute de pouvoir accéder à cet idéal, non à cause de sa qualité fictionnelle, mais à cause d'une divergence temporelle :

> Jamais peut-être le bonheur tiède des vieux couples n'avait été exprimé avec une telle douceur : « André et Jeanne n'eurent bientôt plus que de béates tendresses, de maternelles satisfactions à coucher quelquefois ensemble, à s'allonger simplement pour être l'un près de l'autre, pour causer avant de se camper dos à dos et de dormir. » C'était beau, mais était-ce vraisemblable ? Était-ce un horizon envisageable *aujourd'hui* [Nous soulignons] ? (*Soumission*, 94-95)

Dans le présent du roman, François se trouve dans une crise de sa vie amoureuse : depuis sa jeunesse, il enchaîne les relations de manière cyclique, à savoir en changeant de partenaire à chaque rentrée universitaire, et en suivant un « schéma relativement immuable » (*Soumission*, p. 19). Par cela, il a parfaitement suivi ce modèle occidental de l'amour qu'il décrit comme suit :

> Des relations amoureuses de durée variable (la durée d'un an que j'avais pour ma part observée pouvant être considérée comme acceptable), en nombre variable (une moyenne de dix à vingt apparaissant comme une approximation raisonnable), étaient censées se succéder avant d'aboutir, comme une apothéose, à la relation ultime, celle qui aurait cette fois un caractère conjugal et définitif, et conduirait, via l'engendrement d'enfants, à la constitution d'une famille. (*Soumission*, p. 20-21)

A cet égard, la crise de François commence à se prononcer par la sortie du cycle des relations amoureuse : « J'avais fait mes adieux à Myriam fin septembre, nous étions déjà mi-avril, l'année universitaire approchait de son terme et je ne l'avais toujours pas remplacée » (*Soumission*, p. 24).

Aussi, on apprend que François commence à souffrir de ces relations courtes qui provoquent un « sentiment de désillusion comparable » chez lui, puisqu'elles n'offrent pas « […] une perspective de couple durable » (*Soumission*, p. 25). De plus, il devient de plus en plus clair pour lui qu'il ne lui reste plus beaucoup de temps pour

[59] Michel Houellebecq, « Interview par Fabio Gambaro », *Houelle*, n°11, sans date, cité d'après : Nancy HUSTON, *Professeurs de Désespoir*, *op. cit.*, p. 289.

trouver une relation stable. Cet aspect est illustré à partir des épisodes de retrouvailles avec ses anciennes compagnes.

Bien qu'elles souhaitent elles aussi une relation à long terme, elles sont piégées dans des relations cycliques. Ces dernières dépendent pourtant de l'attractivité physique qui diminue avec l'âge. Tout comme lui, elles ne sont pas capables d'enchaîner la prochaine phase du modèle moderne. On apprend que François aurait voulu avoir une relation durable avec Myriam, de passer avec elle à la prochaine phase :

> Myriam était sans doute le sommet de ma vie amoureuse. Comment parviendrais-je à surmonter la perte de mon amante ? La réponse était vraisemblablement que je n'y parviendrais pas. (*Soumission*, p. 50)

L'idée de l'apothéose du modèle moderne est reprise ici. La perte de Myriam apparaît comme une fatalité qui le conduit à un état dépressif. Le modèle d'idéalité amoureuse est décrit comme suit :

> Certainement, à l'époque où la femme achetait et épluchait elle-même ses légumes, apprêtait ses viandes et faisait mijoter ses ragoûts pendant des heures, une relation tendre et nourricière pouvait se développer ; les évolutions des conditionnements alimentaires avaient fait oublier cette sensation qui d'ailleurs, Huysmans l'avouait avec franchise, n'était qu'une faible compensation à la perte des plaisirs charnels. Lui-même, dans sa propre vie, ne s'était nullement mis en ménage avec l'une de ces femmes « pot-au-feu », les seules qui puissent selon Baudelaire, avec les « filles », convenir au littérateur – observation d'autant plus juste que la fille peut parfaitement, avec les années, se transformer en femme pot-au-feu, que c'est même son désir secret et sa pente naturelle. Il avait au contraire, après une période de « débauche » certainement toute relative, bifurqué vers la vie monastique, et c'est là que je me séparais de lui. J'attrapai *En route*, essayai de lire quelques pages puis me replongeai dans *En ménage*, la fibre spirituelle était décidément presque inexistante en moi et c'était dommage parce que la vie monastique existait toujours, inchangée depuis des siècles, alors que les femmes pot-au-feu, *où les trouver maintenant ? À l'époque de Huysmans elles existaient certainement encore, mais le milieu littéraire où il évoluait ne lui avait pas permis de les rencontrer. La faculté n'était guère un milieu plus favorable, à vrai dire*. Myriam par exemple aurait-elle pu, les années passant, se *transformer* en femme pot-au-feu [Nous soulignons] ? (*Soumission*, p. 52)

Il y a certainement une forte tension entre la dimension sexuelle d'une relation et un aspect quotidien ; le narrateur ne pense pas les deux ensembles, mais dans une succession. Alors que les « plaisirs charnels » disparaissent, l'aspect domestique prend sa place. L'aptitude d'une femme à être une partenaire adaptée pour la vie conjugale est déterminée par sa capacité à se « transformer » « d'une fille » en « femme pot-au-feu ». Le lexique utilisé ici par le narrateur souligne de nouveau la succession des deux mais également le caractère essentiel de ce processus pour la maturation qui transforme l'identité de la personne concernée de fille en femme.

Ce processus est désirable non seulement pour l'homme mais aussi pour la femme, souligne le narrateur, car elle peut ainsi suivre sa supposée nature (« sa pente naturelle »). Le désir du narrateur pour cet état s'explique alors par le désir d'une relation heureuse et la base de ce projet est de ramener la femme à son état « naturel » qui consiste à prendre soin de l'homme. La relation étant déterminée par cette qualité attribuée à la femme (« une relation tendre et nourricière »), il est alors logique que le narrateur se demande si Myriam est capable de satisfaire ce présupposé car les deux se trouvent en même temps dans la 'phase charnelle', ce qui affaiblit leur relation (*Soumission*, p. 113). Seule une femme qui réussit à compléter cette « transformation » rend une vie conjugale à long terme possible. Comme on l'apprend, François n'a jamais dépassé cette première phase charnelle avec une femme.

Le malheur amoureux du protagoniste devrait être lu au niveau du système ; il en va de même des personnages féminins : dans les romans de Houellebecq, il n'y a pas de personnages féminins complexes ou authentiques. Cela est dû au fait qu'ils ne jouent pas de rôle hors de la thématique amour/sexualité et par conséquent ne peuvent être lus qu'en se référant à celle-ci. En effet, les personnages féminins assument l'échec ou la réussite de l'amour. La perspective du système se montre également dans l'argumentation de François : la disparition des « femmes pot-au feu » est un problème lié à l'époque moderne. Il est intéressant que le milieu littéraire ancien soit évoqué : un milieu où les femmes n'avaient pas accès à l'université – une conquête relativement récente. Le narrateur doute de l'aptitude d'une femme venant de ce milieu à être adaptée au modèle d'amour huysmansien. Cela est d'ailleurs perceptible à travers l'échange entre Myriam et François :

> — Je ne sais pas, c'est peut-être vrai, je dois être une sorte de macho approximatif ; en réalité je n'ai jamais été persuadé que ce soit une si bonne idée que les femmes puissent voter, suivre les mêmes études que les hommes, accéder aux mêmes professions, etc. Enfin on s'y est habitués, mais est-ce que c'est une bonne idée, au fond ? » […]
> « Tu es pour le retour au patriarcat, c'est ça ?
> — Je ne suis *pour* rien du tout, tu le sais bien, mais le patriarcat avait le mérite minimum d'exister, enfin je veux dire en tant que système social il persévérait dans son être, il y avait des familles avec des enfants, qui reproduisaient en gros le même schéma, bref ça tournait ; là il n'y a plus assez d'enfants, donc c'est plié […]
> Par exemple mettons que tu aies raison sur le patriarcat, que ce soit la seule formule viable. Il n'empêche que j'ai fait des études, que j'ai été habituée à me considérer comme une personne individuelle, dotée d'une capacité de réflexion et de décision égales à celles de l'homme, alors qu'est-ce qu'on fait de moi, maintenant ? Je suis bonne à jeter ? »
> La bonne réponse était probablement « Oui », mais je me tus, je n'étais peut-être pas si honnête que ça en fin de compte [Mise en évidence dans l'original]. (*Soumission*, p. 43-44)

Dans ce passage, on se trouve dans un présent postérieur au patriarcat. On le voit dans le fait que des domaines qui étaient masculins (politique, éducation, monde de travail) sont aujourd'hui occupés aussi par des femmes.
Tandis qu'à l'époque de Huysmans les frontières de genre entre différents domaines semblent intactes au narrateur, ces dernières sont devenues perméables. L'accès au domaine masculin a deux effets : d'une part la crise des familles, comme François l'explique et d'autre part le fait que les femmes se considèrent égales aux hommes, comme le dit Myriam.

À travers ce passage et le passage précédent, il devient clair que le concept d'amour idéal de François est immédiatement lié à un déséquilibre systématique entre femmes et hommes. Il est peu probable que les femmes qui accèdent à ces domaines, dont Myriam, se transforment en « femmes pot-au-feu », car en faisant cela, elles abandonneraient le domaine familial (« là il n'y a plus assez d'enfants, donc c'est plié. ») De façon subtile, le/la lecteur.ice apprend que les rôles genrés ne sont pas une question politique (« Je ne suis *pour* rien du tout »), mais une évidence 'factuelle' (« le patriarcat avait le mérite minimum d'exister […] Les systèmes sociaux se valident alors par leurs capacités à créer des familles. »)

Le rôle de la femme, celui de mère (« famille avec enfants ») n'est pas encore aussi ouvertement légitimé. Il est la base d'un argument qui naturalise ce travail reproductif (« sa pente naturelle »). Cela dit, la causalité entre l'échec du concept d'amour et le changement du statut de la femme est établie. Ce changement de statut repose sur l'abolition d'un système social, le patriarcat, qui a assuré l'ordre hiérarchique entre femmes et hommes en institutionnalisant la dépendance à l'homme (« à me considérer comme une personne individuelle », les fermetures des domaines hors de la famille).

En même temps l'incompatibilité entre François (« macho ») et Myriam se révèle ici par le fait qu'elle se considère égale à lui. Bien que le détachement de Myriam se fasse lentement, l'inévitabilité de ce processus est formulée ici (« Je suis bonne à jeter ? La bonne réponse était probablement oui […] »).
L'absence d'un système social a alors mené à un bouleversement de l'ordre entre hommes et femmes. Ayant abandonné la sphère familiale, la femme a laissé une place vacante. On le voit en particulier dans l'absence d'une pérennité familiale.

4.4.4. La femme orientale

Déjà dans *Plateforme* (2001), l'altérité de la femme orientale par rapport à la femme occidentale était un point important, du fait que cette altérité était un facteur autour duquel la narration tournait avec l'implantation du tourisme sexuel en Thaïlande comme remède à la crise sexuelle des Occidentaux.tales. Le protagoniste Michel trouve tout de même un bonheur fugitif avec une femme française, Valérie, mais c'est précisément parce qu'elle est une exception à la nature des femmes Occidentales, allant jusqu'à utiliser le terme « *soumise* » pour la décrire (*Plateforme*, p. 21).

Soumission peut être compris comme une extension de cette réflexion car il applique d'un côté le même mécanisme de *othering* qu'avec les femmes racisées de *Plateforme*, à savoir que la différence culturelle se traduirait en différence sexuelle[60], et de l'autre il confère un nouveau rôle à la femme orientale.

Ayant prouvé que le modèle d'amour idéal de Huysmans échoue en raison de l'inaptitude de la femme occidentale à prendre sa place au sein de la famille à cause de l'absence supposée du patriarcat, elle a laissé une position vacante dans l'unité du couple. Ce roman joue avec l'idée d'accorder cette position à la femme orientale comme contre-modèle de la femme occidentale :

> je n'avais nullement cherché alors à dissimuler l'impression que me causaient les avantages physiques d'Aïcha, ni les petits pâtés chauds de Malika. Les femmes musulmanes étaient dévouées et soumises, je pouvais compter là-dessus, elles étaient élevées dans ce sens, et pour donner du plaisir au fond cela suffit ; quant à la cuisine je m'en foutais un peu, j'étais moins délicat que Huysmans sur ce chapitre, mais de toute façon elles recevaient une éducation appropriée, il devait être bien rare qu'on ne parvienne pas à en faire des ménagères au moins potables. (*Soumission*, p. 296-297)

À notre sens, il y a deux stratégies argumentatives dans cet extrait : d'un côté, les femmes, orientales et occidentales, sont des produits du système auquel elles appartiennent (« elles étaient élevées dans ce sens »). De l'autre côté, lorsqu'elles se trouvent dans un système adapté, elles suivent automatiquement le schéma des « femmes pot-au-feu ». Le fantasme sur les femmes orientales à l'image *exacte* des femmes pot-au-feu, telles que Huysmans les a décrites, cette congruence absolue, implique qu'il y a une seule essence et un seul caractère de la femme « soumise ». Cela montre la relation entre le système et la nature. Lorsque le système respecte l'ordre hiérarchique entre femme et homme, ceux-ci sont dans une position où ils vont prendre leur rôle de façon naturelle. En d'autres mots, l'idéalité qui est formulée à travers Huysmans n'est pas à comprendre comme une formule sociale prémoderne, mais

[60] Malek ALLOULA, *Colonial Harem*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. 5.

comme l'état supposément naturel des choses. La fabrication du contre-modèle repose ainsi d'un côté sur la pathologisation des femmes selon une logique biologiste, et de l'autre sur un essentialisme profond et systématique de l'Occident et de l'Orient. Dans ce qui suit, nous voudrons montrer comment ces logiques sexistes et racistes qui se croisent dans le personnage de la femme orientale fonctionnent. Il est important de souligner le caractère fantasmatique de la femme orientale au niveau du roman. Il n'y a pas un seul passage où François ait une interaction avec un tel personnage et on ne trouve non plus une seule parole (!) d'une femme musulmane dans le roman entier. Elle semble plutôt un espace blanc, un fantôme. Le point de départ pour les réflexions du narrateur sur la femme orientale étant les femmes occidentales et les hommes orientaux, elle n'existe qu'au niveau conceptuel. L'usage de ces personnages n'a comme seul but de critiquer les hommes orientaux en même temps que les femmes occidentales. La vocation littéraire du personnage de la femme orientale consiste, comme nous l'avons évoqué, en sa racialisation et en sa différenciation de genre par rapport au narrateur, donc en sa subalternité, qui efface toute trace de matérialité du personnage. Le narrateur-protagoniste peut alors construire sa propre identité à partir d'un 'espace blanc'[61]. Ce blanc peut être lu en référence à la représentation de l'homme dans le roman et sur ce point le discours orientaliste ainsi que la stratégie narrative s'engendrent mutuellement. Dans ce cadre, l'espace blanc peut à la fois être présenté comme le contre-principe de la femme occidentale (qui quant à elle est aussi construite en référence à l'homme) et comme incarnation du concept de l'amour idéal. Enfin, le personnage de la femme orientale peut résoudre le conflit de pouvoir entre homme blanc et homme oriental en faveur de l'homme blanc.

Nous proposons l'hypothèse selon laquelle la perte de pouvoir de l'homme blanc, sur le plan de la 'différence de race' et de la 'différence de sexe', est compensée, dans *Soumission,* à travers la construction de la femme orientale[62].

La substitution de la femme blanche par la femme orientale est dûment préparée au cours de la narration. Dans la première partie du roman, le sujet de l'amour est introduit en se référant à la femme blanche et les relations hommes-femmes sont codifiées

[61] Selon Spivak, la femme racisée est « doublement dans l'ombre » (« *doubly in shadow* ») dans la mesure où son identité est construite par une *othering* à travers un discours à la fois raciste et sexiste. Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern speak ? », dans Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, *op. cit.*, p. 287.

[62] Il est à noter que dans l'imaginaire coloniale, la femme colonisée est conçue pour canaliser les pulsions sexuelles réprimées (ainsi que des agressions sexualisées ou misogynes) que l'ordre des genres occidental ne prévoyait pas dans la relation avec la femme occidentale. María LUGONES, « Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System », *Hypatia*, vol. 22, n° 1, 2007, p. 186-209.

comme une source de souffrance et de désillusion. En même temps, une idéalité amoureuse est formulée à travers le monde de Huysmans que le protagoniste veut réaliser.

À partir des paramètres issus du modèle idéal, l'inaptitude de la femme occidentale est ainsi illustrée à travers un certain nombre de personnages, notamment Annelise, et en parallèle systématiquement liée à la disparition du patriarcat. La femme occidentale a laissé une place vacante au sein de la famille au moment où elle s'est orientée vers les domaines masculins. En même temps, la femme occidentale et la femme orientale sont comparées (voir p. 111) dans leurs capacités à servir l'homme et une altérité absolue est constatée. À ce stade, le modèle idéal demeure encore implicite dans la narration et n'est évoqué que par une perspective comparative qui emprunte ses paramètres au modèle idéal sans y faire directement référence. Ainsi, l'idée que le mariage avec des femmes orientales puisse être présenté à la fin comme une solution à la misère de François est déjà préparée.

Avec la perte définitive de Myriam (qui se lie avec un homme de son âge) et sous la perspective de conversion à l'islam, ce qui lui permettrait d'avoir plusieurs épouses, le concept d'amour se projette sur la femme orientale.

Par rapport à l'homme oriental, une autre dimension du rôle de la femme orientale se déploie. Si les contenus misogynes dans l'œuvre de Houellebecq sont à comprendre comme une punition de la femme d'avoir abandonné le noyau familial et comme une réparation de la hiérarchie homme-femme et donc un renversement momentané de son émancipation, on peut lire les contenus racistes de manière analogue. Il s'agit alors d'un côté de punir les ancien.nes dominé.es d'être sortis de leur situation coloniale (une forme d'émancipation alors), et de l'autre, de rétablir la suprématie européenne.

Le discours orientaliste convient parfaitement à ce projet pourvu qu'il génère une position coloniale et masculine. La légitimation de la mission colonisatrice repose non seulement sur la prétention d'une suprématie du sujet européen masculin, mais elle est façonnée de manière qu'à chaque fois que ce discours est repris cette suprématie soit en effet relégitimée. C'est pourquoi on peut dire que le discours orientaliste sert moins à fixer une image de l'autre qu'à satisfaire le besoin d'affirmation du soi occidental[63].

[63] Edward SAID, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 41.

Si dans le roman l'homme occidental est menacé par l'homme oriental, cela ne veut pas dire automatiquement que la suprématie de l'homme occidental en souffre. Au contraire, cette menace est un élément important dans une narration qui affirme la suprématie de l'homme blanc : comme on l'a évoqué plus haut, l'homme oriental incarne la pure corporalité ce qui, selon les cas, se traduit soit en une tendance à la violence, soit en une virilité accrue, soit les deux. Sans raison ni moralité, il constitue une menace, pouvant s'approprier la femme blanche, propriété de l'homme blanc[64]. Il faut alors *contrôler* l'homme oriental. L'homme blanc, doté d'intelligence et de raison, à l'inverse de l'homme oriental, arrive à transformer la menace de l'homme oriental en un avantage, canalisant la corporalité de l'homme oriental à son profit, en l'occurrence en le mettant à un travail bénéfique pour lui[65]. L'articulation de la menace de l'homme oriental précède alors sa domination par l'homme blanc dans le discours orientaliste.

À cet égard, nous voudrons démontrer que ce roman adopte une position néo-colonialiste, qui imagine une 'victoire finale' sur l'Islam. Cette perspective pourrait sembler paradoxale au premier abord, car certain.es lisent ce roman comme une 'colonisation' de la France, à l'image du *grand remplacement*. Que Houellebecq ait un faible pour les théories conspirationnistes de droite, cela ne fait aucun doute, on le voit aussi dans son roman suivant *Sérotonine*[66]. Toutefois, il ne reprend ces idées dans aucun autre roman de manière aussi conséquente que dans *Soumission*, ce qui a mené la chaîne de télévision France 2 à considérer ce roman comme un « cadeau de Noël »[67] pour le Front national (FN) (rebaptisé Rassemblement national (RN) en 2018). Cela dit, cette lecture néglige complètement le fait que lors de l''islamisation' de la France, c'est précisément l'homme blanc qui est le gagnant. Bien plus, l'Islam de *Soumission* est une solution *sur mesure* aux problèmes et aux besoins de François. Un régime islamiste

[64] « Le véritable enjeu la lutte raciale, c'est la compétition pour le vagin des jeunes femmes. », (*Plateforme*, p. 121).

[65] Rappelons-nous dans ce contexte, que la philologie d'Ernest Renan justifie la mission civilisatrice en raison de la nature de l'esprit sémite, qui ne saurait se gouverner lui-même. Markus Messling spécifie que la compréhension de la modernité de Renan est celle d'une « modernité combattive ». Et encore Messling sur Renan : « les "races inférieures" ne [ressentiraient, N.F.] pas d'idéaux supérieurs, mais [s'accommoderaient, N.F.] du travail physique comme formes de vie conformes à leur nature ». Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 399.

[66] Il est intéressant que ce roman évite toute commentaire raciste. En effet, il aborde un sujet considéré comme 'hautement français', à savoir le réveil de la classe ouvrière contre les forces autoritaires, en excluant la présence de personnes non blanches. Cette exclusion les relègue en dehors même de la catégorie « français » et épousant une narration du soi de l'extrême droite. Fraser MCQUEEN, « Christophe Guilluy's France Périphérique and the Absence of Race from Michel Houellebecq's *Sérotonine* », *Modern & Contemporary France*, 2021.

[67] Murray PRATT, « Michel Houellebecq's "Soumission" : Adventures in Space, Time, Possibilities and French Studies », *Australian Journal of French Studies*, *op. cit.*, p. 34.

comme *utopie* de l'homme blanc ? Serait-il réaliste d'imaginer un régime islamiste qui accentuerait les privilèges de l'homme blanc ?

Cette rupture logique, qu'un certain nombre de critiques interprètent comme un traitement libre du réel en faveur d'un projet littéraire de roman à thèse, nous conduit à poursuivre notre lecture sur la restitution d'un statut perdu via une position néo-colonialiste.

Alors que les collègues féminines sont renvoyées au foyer conjugal, le régime islamiste ne connaît d'autres alternatives que d'accorder les positions d'enseignement aux hommes blancs[68], ce que l'on peut interpréter comme une dépendance face à leur intellect renforçant la domination à la fois masculine et blanche.

En effet, le protagoniste est l'un des rares personnages qui a une autonomie d'action sous le nouveau régime et en profite largement. Dès lors, l'interprétation de Russel Williams n'est guère convaincante :

> À première vue, *Soumission* ne semble pas correspondre au schéma établi par les précédents romans de Houellebecq, surtout si on les lit dans l'optique d'une comparaison avec Perec et Ionesco. François, à l'instar de ses ancêtres houellebecquiens, victime de ses désirs, prend la décision de se convertir à l'islam, plutôt que de suivre les autres personnages de Houellebecq en se désengageant de la société. Néanmoins, à le considérer plus attentivement, on remarque qu'il prend la décision de se soumettre à la volonté d'un autre ou d'une religion – c'est l'animal oméga qui se présente à l'animal alpha dans une forme de repli neutre, encore un mouvement pour neutraliser la volonté individuelle. C'est une décision qui correspond parfaitement aux actions des personnages de Perec et de Ionesco, mais également avec celles [sic] de Michel Djerzinski, Jed Martin, etc[69].

Il est difficile d'interpréter l'exigence de la conversion comme un sacrifice, il s'agit plutôt d'un 'billet d'entrée' à un nombre accru de privilèges pour la petite élite corrompue à laquelle François appartient.

Un autre facteur important pour notre lecture est le fait que le régime islamiste lui accorde plusieurs jeunes femmes comme épouses. Déçu par les femmes occidentales, François est entraîné par un fantasme de possession, de dévoilement de la femme orientale qui se déploie au cours de la narration et qui promet à se réaliser.

Meyda Yeğenoğlu montre, dans sa monographie *Colonial Fantasies : Towards a feminist Reading of Orientalism* (1998) qui enrichit la théorie de l'orientalisme

---

[68] Même Steve que François considère « un enseignant médiocre, qui ne pouvait produire aucune publication digne de ce nom, et dont la notoriété était nulle […] » est irremplaçable sur l'*essentiel* : « les nouvelles autorités n'intervenaient en rien dans le contenu de l'enseignement. Enfin bien sûr la conversion finale de Rimbaud à l'islam était présentée comme une certitude, alors qu'elle était au minimum controversée ; mais sur l'essentiel, sur l'analyse des poèmes, aucune intervention, vraiment ». (*Soumission*, p. 180-181).

[69] Russell WILLIAMS, « Une Poétique de la Neutralité : Soumission, Anomie et Inertie dans la Fiction de Michel Houellebecq » [en ligne], *Fabula / Les Colloques [En ligne]*, 2017, URL : https://www.fabula.org/colloques/document4240.php#citation, consulté le 28 février 2021.

culturelle d'Edward Said par la question du genre, que la femme colonisée est à la fois « l'objet d'une branche de connaissance et une source pour une branche de pouvoir »[70].

Aussi en faisant la différence entre l'orientalisme manifeste et latent, elle suggère que du côté de l'orientalisme latent, la différence sexuelle se décline en des fantasmes inconscients sur la femme orientale. Yeğenoğlu émet l'hypothèse que le fantasme du dévoilement est le résultat d'une doctrine politique colonisatrice (orientalisme manifeste) et donc un enjeu de désir de possession de la femme. Le foulard, quant à lui, serait l'objet à partir duquel l'engendrement moderne de pouvoir et de savoir servirait celui qui regarde à se constituer en tant que sujet européen et masculin.

Cette possibilité, pourrait-on argumenter avec Gayatri Spivak, est favorisée par une production de savoir hégémonique spécifique sur l'Autre subalterne, dans laquelle la position socialement privilégiée permet de méconnaître la réalité, et ainsi faire place à « une ignorance sanctionnée » (« *sanctioned ignorance* »)[71].

Pour revenir à la pensée de Yeğenoğlu, le fantasme du dévoilement est en effet à comprendre comme un désir stratégique de pénétrer l'Orient :

> Le foulard est un des tropes à travers lesquels les fantaisies occidentales de pénétrer dans les mystères Orientaux et l'accès à l'intérieur de l'autre réussit de manière fantasmatique[72].

Dans le discours colonial, l'Orient est codifié comme féminin, il y a un bon nombre d'exemples littéraires où le territoire oriental est décrit à l'image du corps de la femme. Le point important est que ce remplacement métaphorique fonctionne dans les deux sens, c'est-à-dire que le corps féminin peut aussi être lu en termes territoriaux[73].

Selon Malek Alloula, la fonction du foulard comme une ligne spatiale entre l'espace privé et public, par la relation allégorique entre le corps féminin et le territoire, est déformée, dans la perspective coloniale, comme une frontière à surmonter : « La possession des femmes Arabes est un substitut aussi bien qu'un moyen de la conquête politique et militaire du monde Arabe »[74].

---

[70] YEGENOGLU, *Colonial Fantasies : Towards a feminist Reading of Orientalism*, *op. cit.*, p. 29.

[71] Spivak expose ici que « l'accès [non réfléchi, N.F.] à la norme » dont disposent les Européen.nes perpétue au niveau épistémique la situation coloniale, se manifestant en tant qu'effet de pouvoir précisément dans l'ignorance sanctionnée. Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of postcolonial Reason : Toward a History of the vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, p. 167.

[72] YEGENOGLU, *Colonial Fantasies : Towards a feminist Reading of Orientalism*, *op. cit.*, p. 39.

[73] *Ibid.*

[74] Malek ALLOULA, *Colonial Harem*, *op. cit.*, p. 5.

Pour illustrer la corrélation entre la dimension fantasmatique du foulard et le désir de pénétration spatiale, il convient d'analyser un passage dans *Soumission* qui suit largement l'esthétique littéraire du harem :

> Vêtues pendant la journée d'*impénétrables* burqas noires, les riches Saoudiennes se *transformaient* le soir en oiseaux de paradis, se paraient de guêpières, de soutiens-gorge ajourés, de strings ornés de dentelles multicolores et de pierreries ; exactement l'inverse des Occidentales, *classe et sexy* pendant la journée parce que leur *statut social* était en jeu, qui s'affaissaient le soir en rentrant chez elles, abdiquant avec épuisement toute perspective de *séduction*, revêtant des tenues décontractées et informes [Nous soulignons]. (*Soumission*, p. 91)

C'est la première fois dans la narration que les femme orientales et occidentales sont comparées de façon systématique. Selon le narrateur, elles connaissent, toutes les deux, deux manières de s'habiller et ces deux manières se déclinent par rapport au contexte situationnel, lequel se définit en fonction de la question de savoir *qui regarde.* Pendant la journée, il s'agit d'un regard plutôt indéterminé de la sphère publique. Le soir, « chez elles », le regard est focalisé par leur partenaire (« perspective de séduction »). Ici, la critique envers la femme occidentale – privilégier son statut social à la perte de son rôle dans la famille – est accentuée par le fait qu'elle préfère être un 'objet de passion' (« classe et sexy ») pour le regard d'autrui et non pour son partenaire. La femme orientale, au contraire, privatise son corps (« impénétrables ») et ne le fonctionnalise pas à son profit (« statut social »).

Le terme « se transformer » indique qu'il se cache derrière la burqa une autre *identité*, que cette dernière n'est qu'une énigme durant la journée qu'il faut révéler la 'femme derrière', « l'Oiseau de paradis ». Yeğenoğlu affirme que la pratique sociale de la transparence, que Foucault a caractérisé comme un complément des idées philosophiques des Lumières, a conditionné le regard occidental à considérer tout ce qui n'est pas visible comme *caché*, faisant de la burqa un *masque*[75].

L'association du masque permet par ailleurs de penser qu'il y a quelque chose à découvrir derrière le masque, cette médiation évoquant, à son tour, un désir scopique.

Dans ce sens-là, « le sujet voilé [...] devient l'objet du dévoilement »[76], à savoir de séduction. La volonté de savoir qui nourrit le désir scopique est ainsi enrichie par une dimension sexuelle[77]. Le prétendu secret derrière le foulard se traduit ainsi en un prétendu secret sexuel.

---

[75] YEGENOGLU, *Colonial Fantasies : Towards a feminist Reading of Orientalism*, *op. cit.*, p. 44.
[76] Malek ALLOULA, *Colonial Harem*, *op. cit.*, p. 13.
[77] YEGENOGLU, *Colonial Fantasies : Towards a feminist Reading of Orientalism*, *op. cit.*, p. 51.

Ce passage à un fantasme voyeuriste démontre à notre sens l'engendrement étroit entre pouvoir et savoir par rapport à la femme orientale et est porté par de multiples éléments dans la narration. C'est en la *connaissant* que le narrateur arrive à s'imaginer dans l'espace privé de la femme. Dans la narration, le désir d'appropriation de la femme orientale est prononcé. Parallèlement, cette appropriation est déjà achevée au niveau fantasmatique.

Ainsi, la diminution du pouvoir, causée d'un côté par le blocage du regard par la burqa et de l'autre par l'inversion des rôles est réparée : comme la femme en burqa peut regarder sans être regardée, le narrateur ne peut prendre sa position de supériorité que dans son imagination compensant ainsi la perte de contrôle et satisfaisant son désir scopique par la richesse des détails des descriptions des sous-vêtements.

En plus, le blocage du regard peut, en suivant la logique vestimentaire du narrateur qui passe par le lexique qu'il utilise pour caractériser les femmes en burqa (« irréprochable », « impénétrable », « protégé »), être interprété comme un rejet sexuel. Ce dernier se traduit dans cette scène fantasmatique par une invitation. Alloula souligne l'importance du détail dans les représentations fantasmatiques de la femme orientale. Cette « célébration du fantasme »[78] rapproche le sujet de la véritable possession de l'Autre, car la totalité de l'image dépasse largement les facultés réelles du regard, ce qui brouille le lien entre le regard et le toucher. Cette interprétation résonne à notre sens dans le lexique que nous venons d'évoquer et suggère une qualité tactile du regard.

4.4.5. Esthétique et langage

Vues les considérations abordées au début du chapitre, nous supposons une distance de l'auteur vis-à-vis l'offre d'une meilleure vie de la part du régime islamiste dont la promesse utopique séduit le narrateur-protagoniste est questionnable. La possibilité de lire l'utopie dans l'islam comme réaction au projet politique et esthétique des utopistes socialistes et le modèle d'une société idéale formulée par l'auteur, soulignent au contraire une rupture avec l'utopie pour les raisons suivantes :

1. La conversion à l'islam est pour François un choix purement pragmatique et non idéel. Cela pourrait être expliqué en termes littéraires comme une modification du genre, car, selon Dethloff, l'intention utopique est double :

[78] Malek ALLOULA, *Colonial Harem*, *op. cit.*, p. 49.

critiquer la réalité à travers un contre-modèle littéraire et offrir une perspective pour surmonter la réalité en proposant le dit contre-modèle comme *idéal*[79]. De ce fait, Houellebecq souligne que ses textes ne s'orientent pas selon des conventions littéraires privilégiant l'autonomie du texte mais s'engendrent à partir des récits eux-mêmes[80]. L'ambiguïté de la fin du roman, écrit au conditionnel, joue toutefois sur le côté fantasmatique dans le traitement de l'Islam, en mettant en scène l'aspect de séduction qui pour François est une source de motivation pour se convertir. L'emploi du conditionnel pourrait alors être un moyen d'implication de l'auteur à se distancier de son narrateur de plus en plus troublé dans son jugement.

2. Nous considérons alors plus prometteur d'analyser de quelle manière l'offre utopique de l'islam est située et présentée dans le roman.

On pourrait définir la stratégie dystopique chez Houellebecq comme une démonstration de l'échec ou une impossibilité de l'utopie. Wolfgang Asholt écrit que Houellebecq opère selon des systèmes d'homologie[81], par lesquels un ancien idéal se démasque lors de son examen comme minée par la logique du marché de la société consumériste. Ce mécanisme est observable dans l'œuvre entière de Houellebecq. Il illustre à chaque reprise la naturalisation d'une autre 'valeur' en la privant d'un potentiel idéalisant. Par cela, l'auteur formule sa critique sociétale. On pourrait dire que dans *Soumission*, Houellebecq prend la religion comme objet de démonstration. Comme Asholt l'écrit, ce mécanisme s'intègre dans un projet littéraire qui vise à témoigner du déterminisme de la société occidentale en la tournant en dérision. Ce projet souligne les idéaux qui prennent part dans ce processus, comme on peut le voir dans *La Carte et le territoire* (2005) :

> Mais le narrateur du roman d'Houellebecq n'y voit plus une *naissance de la peinture*, mais plutôt une peinture qui sait accompagner la fin d'un monde, celui du modèle européen de la modernité [Mise en évidence dans l'original][82].

---

[79] Uwe DETHLOFF, « « Literarische Utopie » oder « Utopische Intention » ? Die Utopiediskussion vor dem Hintergrund der Genese utopischer Literatur in der französischen Renaissance », *Archiv für Begriffsgeschichte*, *op. cit.*, p. 102.

[80] « Il est saugrenu d'envisager mon texte comme un objet parfait. Il aurait pu être meilleur, je sais pour quoi. Mes textes ne sont pas des hexagones réguliers et parfaits qui parleraient d'eux-mêmes. Il n'y a plus de vraie possibilité d'interruption, à part la mort. Barthes me paraît faire une tentative de monopoliser le livre. », Michel Houellebecq, lors du colloque *L'unité de l'Œuvre de Michel Houellebecq,* cité d'après : Bruno VIARD, *Les Tiroirs de Michel Houellebecq*, *op. cit.*, p. 43.

[81] Wolfgang ASHOLT, « La Carte et le Territoire d'Houellebecq : Une Déconstruction du Néo-libéralisme ? », *Lendemains : Etudes Comparées sur la France/Vergleichende Frankreichforschung*, vol. 41, n° 161, 2016, p. 76.

[82] *Ibid.*, p. 79.

Ces idéaux persistent donc au niveau de langage comme mots vides marquant l'espace blanc que leur perte a laissé[83].

Si l'échec de l'utopie dans le reste de l'œuvre de Houellebecq est démontré à travers l'objet de l'enquête lui-même, qui varie d'un roman à l'autre et qui représente différentes promesses utopiques, la démonstration de l'impossibilité de l'utopie suit une autre logique dans *Soumission* et se passe en deux étapes :

Le véritable examen du religieux se passe en absence de l'islam. Dans ce roman, l'évocation du côté idéal est suscitée à travers les pèlerinages de François à différents endroits sacrés qui mettent en scène un catholicisme médiéval, qui n'est pas contaminé par la modernité. À Rocamadour, François, à la recherche désespérée de la transcendance, a en effet une expérience religieuse lors d'une messe catholique[84]. Pourtant, le catholicisme, de part son conflit avec la condition des êtres humains modernes, lui devient désormais inaccessible. Une fois que la référence au catholicisme a été établie, l'examen du religieux est poursuivi en *substituant* le catholicisme par l'islam. Paire d'opposés, l'islam est présenté comme valeur négative du catholicisme, ce premier étant en parfaite harmonie avec l'homme moderne. De cette manière, on pourrait dire que le remplacement du catholicisme par l'islam se passe de la même façon que celui de la femme occidentale par la femme orientale. Cela suggère une instrumentalisation systématique de l'islam à des fin d'illustration d'une critique sociétale qui ne s'intéresse ni à l'islam ni aux musulman.es. De cette manière, les représentations de l'Islam suivent la tradition d'un orientalisme classique, une tradition de pensée qui veut traduire des réalités complexes du 'monde islamique' en une formule d'image et contre-image avec l'Occident comme base de référence.

Dans la composition du roman, l'Islam sert de contre-modèle à la modernité occidentale. On peut dès lors s'attendre que ce potentiel de référence à l'Occident ait des conséquences directes sur la façon dont l'islam chez Houellebecq est façonné.

---

[83] Dans *Soumission*, l'idée d'une fraternité chrétienne est signalée en même temps que son manque, lorsque le narrateur emploie une terminologie chrétienne : « L'humanité ne m'intéressait pas, elle me dégoûtait même, je ne considérais nullement les humains comme mes frères, et c'était encore moins le cas si je considérais une fraction plus restreinte de l'humanité, celle par exemple constituée par mes compatriotes, ou par mes anciens collègues. Pourtant, en un sens déplaisant, je devais bien le reconnaître, ces humains étaient mes semblables, mais c'était justement cette ressemblance qui me faisait les fuir […]. » (*Soumission*, p. 207)

[84] Dans une interview, Michel Houellebecq souligne l'importance de cette distinction : « J'ai la plus profonde estime pour le catholicisme. D'abord parce qu'il a attribué la plus grande importance à la Vierge… J'admire également le dogme de la communion des saints… En cassant les deux, la Vierge et les saints, le protestantisme a donné naissance à une religion froide et déprimante… Le mal a commencé avec la Réforme qui a posé l'idée néfaste de l'examen de conscience en matière religieuse. » ; *Il ne s'est rien passé depuis le Moyen Âge*, Entretien avec Sébastien Lapaque et Luc Richard, cité d'après : Bruno VIARD, *Les Tiroirs de Michel Houellebecq*, *op. cit.*, p. 72.

D'ailleurs, pour se servir de l'Islam comme un contre-modèle ce roman ne peut le traiter comme un sujet post-migratoire, comme une partie de la France. Il faut nécessairement que l'Islam soit une force extérieure en collision avec la France. Il peut ainsi conférer à l'Islam la qualité d'une « altérité constitutive » (« *constitutive otherness* »)[85]et profiter du potentiel littéraire et esthétique d'un contre-modèle de l'Occident déjà consolidé par le discours sur l'Islam.

De la même façon, Houellebecq évite des effets d'hybridité ou des contingences et fonctionnalise l'Occident et l'Islam comme des catégories solides qui s'opposent sur tous les plans.

Il est important de souligner quand même que l'instrumentalisation de l'islam n'empêche pas que ses représentations soient utilisées pour marquer une altérité profonde. Elles portent en elles une relation de pouvoir, qui, comme nous l'avons suggéré dans le deuxième chapitre de cette étude, s'est inscrite dans ces images et devraient alors être prise en considération. Les représentations orientalistes ont une fonction spécifique : elles installent une hiérarchie entre Orient et Occident, mais aussi entre Occidental.e et Oriental.e, il s'agit d'un outil pour maîtriser l'Autre.

Dans le cas du catholicisme, l'argumentation décrite ci-dessus peut être achevée sans pour autant mettre en question son côté idéal. Au contraire, par contraste avec l'islam, sa contrepartie qui n'a pas ce côté idéal, le catholicisme peut être valorisé. Le verdict du roman sur l'islam est alors donné en distance ou en délimitation du protagoniste qui, faisant partie de la société néo-libéraliste, ne peut pas sortir de son biais d'une lecture matérialiste de la religion.

4.4.5.1. Le Catholicisme

Ayant terminé son séjour à Rocamadour, François indique, après avoir assisté la veille à une messe avec des chants religieux, qu'il : « aurai[t] préféré, pour [s]a dernière visite, être seul » (*Soumission*, p. 170). Avant de rentrer à Paris, il retourne brièvement à la Chapelle, déserte cette fois :

> La Vierge attendait dans l'ombre, calme et immarcescible. Elle possédait la suzeraineté, elle possédait la puissance, mais peu à peu je sentais que je perdais le contact, qu'elle s'éloignait dans l'espace et dans les siècles tandis que je me tassais sur mon banc, ratatiné, restreint. Au bout d'une demi-heure je me relevai, définitivement déserté par l'Esprit, réduit à mon corps endommagé, périssable, et je redescendis tristement les marches en direction du parking. (*Soumission*, p. 170)

[85] Edward SAID, *Orientalism*, *op. cit.*, p. 96.

De nouveau, l'argument des temporalités divergentes que François a déjà ressenti, selon le modèle d'amour de Huysmans, est repris. On se trouve alors toujours dans le geste d'une critique de la modernité.

Il n'y a pourtant aucune dévalorisation du catholicisme : « Elle possédait la suzeraineté, elle possédait la puissance », l'incompatibilité (« mais ») s'explique par l'inaccessibilité de l'objet tout en reconnaissant sa valeur (« peu à peu […] je perdais le contact »), qui appartient à une autre époque alors que le protagoniste est dans le présent narratif (« elle s'éloignait dans l'espace et dans les siècles », « tandis que je me tassais sur mon banc »). On le comprend, la foi catholique reste intouchée par les effets destructeurs de la modernité mais l'être humain en est contaminé d'autant plus.
Lorsque la littérature dans son rôle de médiatrice entre les temps est absente, la présence de l'esprit, représenté par un mouvement d'approchement spatial de la Vierge et l'animation de Jésus, prêt à exercer son pouvoir, s'évacue. Son absence est exprimée par la passivité (et non l'impuissance (!) (« attendre », « posséder »)) et l'éloignement spatial et temporel. L'échec de la reproduction d'une expérience transcendantale est un moment de désillusion mais aussi d'abandonnement (« définitivement déserté par l'Esprit »). Le retour au corps humain endommagé souligne le dualisme entre monde matériel et idéal religieux. Le narrateur se rend compte que son retour à l'immanence signifie « une réduction ». L'abandon du lieu sacré vers le monde contemporain (« parking ») en descendant les marches peut ainsi être lu comme la *soumission* à une existence plus basse.

Bien que ce soit la littérature qui sert à François d'accès à la religion – Tanneur lors d'une soirée alcoolisée récite Péguy avant de lui conseiller d'aller à Rocamadour et ce sont aussi des poèmes de Péguy qui sont chantés lors de la messe – l'expérience de cette messe est un moment qui fait que François prend, pour la première fois dans la narration, de la distance avec Huysmans (et aussi Péguy) :

> Bien autre chose se jouait, dans cette statue sévère, que l'attachement à une patrie, à une terre, ou que la célébration du courage viril du soldat ; ou même que le désir, enfantin, d'une mère. Il y avait là quelque chose de mystérieux, de sacerdotal et de royal que Péguy n'était pas en état de comprendre, et Huysmans encore bien moins. (*Soumission*, p. 170)

Pendant que Péguy et Huysmans appréciaient le symbolisme de la Vierge (« à une terre, ou que la célébration du courage viril du soldat ; ou même que le désir, enfantin, d'une mère »), François se trouve face à une certaine forme d'épiphanie, un contact immédiat qu'il lui est difficile d'articuler (« quelque chose de mystérieux »). Pourquoi Huysmans et Péguy n'étaient-t-ils pas capable de *comprendre* ?

Le roman insiste sur le rôle de l'art comme outil herméneutique du message religieux, illustre l'idée d'un blocage croissant à l'origine des symboles. Alors qu'à l'époque on pouvait parler d'une présence immanente du religieux dans l'art, le religieux n'y apparaît plus que sous forme esthétisée. Huysmans était admirateur de Grünewald, un artiste « déjà proche de la Renaissance ». La statue de la Vierge et de Jésus qui a suscité son vœu « de se perdre » ressort, du coup, d'un âge plus ancien – de l'époque médiévale. Au lieu de se reconnaître dans le « Christ torturé, souffrant » qu'a dépeint Grünewald, c'est précisément l'image « surhumaine », donc la petitesse de l'être humain, transportée par le contraste entre la perfection de la statue et la médiocrité du corps humain, qui incite l'impression d'une puissance hors du monde :

> L'enfant Jésus – qui n'avait à vrai dire nullement des traits d'enfant, mais plutôt d'adulte, et même de vieux – était assis, lui aussi très droit, sur ses genoux ; il avait, lui aussi, les yeux clos, et son visage aigu, sage et puissant était également surmonté d'une couronne. Il n'y avait nulle tendresse, nul abandon maternel dans leurs attitudes. Ce n'était pas l'enfant Jésus qui était représenté ; c'était, déjà, le roi du monde. Sa sérénité, l'impression de puissance spirituelle, de force intangible qu'il dégageait étaient presque effrayantes. (*Soumission*, p. 166)

Dans le passage suivant, l'interdépendance entre la société et l'art s'inscrit dans une optique ontologique (« La vision romane ») :

> Le Moyen âge de Huysmans était celui de l'âge gothique, et même du gothique tardif : pathétique, réaliste et moral, il était déjà proche de la Renaissance, davantage que de l'ère romane […] Aux débuts du Moyen âge […] la question du jugement individuel n'était presque pas posée […] La vision romane était différente, bien plus unanimiste : à sa mort le croyant entrait dans un état de sommeil profond, et se mêlait à la terre. Une fois toutes les prophéties accomplies, à l'heure du second avènement du Christ, c'est le peuple chrétien tout entier, uni et solidaire, qui se levait de son tombeau, ressuscité dans son corps glorieux, pour se mettre en marche vers le paradis. Le jugement moral, le jugement individuel, l'individualité en elle-même n'étaient pas des notions clairement comprises par les hommes de l'âge roman, et je sentais moi aussi mon individualité se dissoudre, au fil de mes rêveries de plus en plus prolongées devant la vierge de Rocamadour. (*Soumission*, 166-167)

La motivation de Huysmans de se convertir au catholicisme, comme François le souligne, avait des raisons esthétiques. Comme le dit Sabine van Wesemael, la littérature offre une possibilité de transcendance comme étant un moyen de « dégager une vérité symbolique »[86] du monde réel. La dimension littéraire du christianisme était alors le point d'attirance pour l'écrivain, mais sous l'aspect du langage métaphysique qu'introduit l'humanisme, la référence à un au-delà du monde terrestre qui se perd dans la *représentation* du Christ comme un être humain et non comme une divinité. Le sentiment de collectivité, la dimension sociale de l'art, ne jouaient pas de rôle pour

[86] Sabine van WESEMAEL, « Le Mal de vivre : Comment s'en débarasser ? », dans Antoine JURGA et Sabine van WESEMAEL (éds.), *« La Carte et le Territoire » et « Soumission » de Michel Houellebecq*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion diffusion, 2019, p. 142.

Huysmans car l'art de Grünewald ne déploie plus une forme qui communique l'idée d'une collectivité liée au Jugement dernier. La retraite de Huysmans dans le monastère à Ligugé peut être comprise plutôt comme un renoncement au social.

Le protagoniste, lui aussi, embrasse temporairement le catholicisme à travers la littérature sacrale, mais il veut aller au-delà du symbole (de nouveau « malgré la grande beauté du texte j'aurais préféré, pour ma dernière visite, être seul », (*Soumission*, p. 169-170)[87]. Son retour à la Vierge Noire reflète sa vraie préoccupation avec le christianisme, la recherche d'une source de sens. Lors de sa prochaine étape de pèlerinage, à Ligugé, lieu de conversion de Huysmans, François indique, sans arriver à l'articuler de manière claire, que la signification de ces visites passe d'une « idolâtrie littéraire » à une véritable recherche de rédemption spirituelle :

> Le sens de ma présence ici avait cessé de m'apparaître clairement ; il m'apparaissait parfois, faiblement, puis disparaissait presque aussitôt ; mais il n'avait, à l'évidence, plus grand-chose à voir avec Huysmans. (*Soumission*, p. 216)

Il s'agit dans le point suivant de retracer la dissociation glissante entre François et Huysmans, puisqu'elle se traduit en un rapprochement du protagoniste au monde, un processus clé pour sa conversion. À la différence de cet auteur, ce qui attire François dans la littérature n'est pas sa dimension poétique ou esthétique, mais son pouvoir à connecter des esprits humains :

> seule la littérature peut vous permettre d'entrer en contact avec l'esprit d'un mort […] un auteur c'est avant tout un être humain, présent dans ses livres, qu'il écrive très bien ou très mal en définitive importe peu, l'essentiel est qu'il écrive et qu'il soit, effectivement, présent dans ses livres (il est étrange qu'une condition si simple, en apparence si peu discriminante, le soit en réalité tellement, et que ce fait évident, aisément observable, ait été si peu exploité par les philosophes de diverses obédiences : parce que les êtres humains possèdent en principe, à défaut de qualité, une même quantité d'être, ils sont tous en principe à peu près également *présents* ; ce n'est pourtant pas l'impression qu'ils donnent, à quelques siècles de distance, et trop souvent on voit s'effilocher, au fil de pages qu'on sent dictées par l'esprit du temps davantage que par une individualité propre, un être incertain, de plus en plus fantomatique et anonyme). (*Soumission*, p. 13-14)

La littérature réussit donc à fournir un lien entre des êtres humains qui dépassent l'écoulement du temps et offre par cela une possibilité de transcendance. Cette forme de contact, ce sentiment de connectivité que François n'éprouve nullement pour ses contemporains, renforce l'aspect de dissociation du protagoniste avec le monde qui l'entoure, qui pour lui est avant tout une source de souffrance. Ainsi, le retrait permanent dans le monde littéraire comme échappatoire au réel marque le vide ontologique et idéologique du monde moderne, incapable de fournir un sens aux souffrances endurées.

[87] Et : « Je n'étais pas un esthète, infiniment moins que Huysmans… » (*Soumission*, 217).

Comme on l'a vu avec le sujet de l'amour dans *Soumission*, les observations (synchroniques avec le monde du narrateur) sont toujours classées d'après le monde littéraire de Huysmans. François ne réussit pas à maintenir ainsi une distinction tranchée entre le monde littéraire et le monde qui l'entoure sans qu'il s'en rende compte. De ce fait, nous observons une régression de ses capacités de compréhension de la littérature. Au début du roman, François évoque son époque de doctorat en accentuant sa pauvreté matérielle. Son accès à la littérature n'était pas encore troublé par son insertion professionnelle et la mise en concordance du monde qui l'entourait et du monde littéraire fonctionnait de façon abstraite. Sa professionnalisation en littérature signifie une perte de sa dimension symbolique – qui à son tour pourrait produire un surplus idéel[88] – par la portée immanente et utilitariste que l'on lui apporte. L'économie des idéaux de la littérature, on pourrait dire, passe d'un champ d'idéalité à la logique du marché :

> Une jeune fille postulant à un emploi de vendeuse chez Céline ou chez Hermès devra naturellement, et en tout premier lieu, soigner sa présentation ; mais une licence ou un mastère de lettres modernes pourra constituer un atout secondaire garantissant à l'employeur, à défaut de compétences utilisables, une certaine agilité intellectuelle laissant présager la possibilité d'une évolution de carrière – la littérature, en outre, étant depuis toujours assortie d'une connotation positive dans le domaine de l'industrie du luxe. (*Soumission*, p. 12)

Lorsque François commence à fonctionnaliser la littérature comme modèle d'orientation dans sa vie, dans une certaine forme d'idolâtrie, l'accessibilité à la littérature commence à décliner. L'imitation mimétique de la littérature remplace alors sa compréhension[89].

Juste avant son fantasme de conversion à l'islam et après l'épisode à Rocamadour, qui le laisse pensif, Béreiziat-Lang trouve que François n'arrive plus à comprendre Huysmans qu'au niveau somatique[90], il transpose ainsi l'ontologie de sa propre existence immanente à la littérature :

> Huysmans était exactement semblable aux autres hommes, leur propre mort leur est en général à peu près indifférente, *leur seule préoccupation réelle, leur vrai souci, c'est d'échapper autant que possible à la souffrance physique* [Nous soulignons]. (*Soumission*, p. 280-281)

---

[88] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 102.

[89] Volker ROLOFF, « Houellebecq und Huysmans : "Soumission" als Lektüreroman », *Lendemains*, *op. cit.*

[90] Stephanie BEREIZIAT-LANG, « "L'Alphabet convient aux Peuples policés" : Schrift und Anti-Moderne bei Boualem Sansal und Michel Houellebecq » [en ligne], *Romanische Studien; 2019 : Parallelgesellschaften*, *op. cit.*, p. 13-14.

Et :

> le seul vrai sujet de Huysmans était le bonheur bourgeois […] Ce qui représentait vraiment le bonheur à ses yeux, c'était un joyeux repas entre artistes et entre amis, un pot-au-feu avec sa sauce au raifort, accompagné d'un vin « honnête », et puis un alcool de prune et du tabac, au coin du poêle, alors que les rafales du vent hivernal battent les tours de Saint-Sulpice. (*Soumission,* p. 281-282)

François conclut que la motivation de Huysmans pour sa conversion était le rejet de ce « bonheur bourgeois » qui, au départ, prédomine la vie spirituelle (« alors que les rafales du vent hivernal battent les tours de Saint-Sulpice »).

En finissant sa préface pour les éditions Pléiade, François estime qu'il a décodé l'intégralité de l'œuvre de Huysmans, considérant sa dernière activité intellectuelle comme sa meilleure. Sa lecture au premier degré néglige les ambiguïtés esthétiques sans qu'il puisse s'en rendre compte, résultant d'une satisfaction naïve. Cet état de contentement simple dans le monde tel qu'il est, n'est possible qu'à partir d'un renoncement au symbole, dans lequel se cache la référence à un au-delà, provoquant une nostalgie chez le/la lecteur.ice.

François se demande s'il y a une raison d'exister, c'est la littérature qui le renvoie à l'idéalité du religieux. Dans le passage suivant, le vœu de conférer du sens dans sa vie immanente est articulé et présenté comme conséquence de son existence comme lecteur. Il est important de noter l'emploi du lexique dans ce passage : la réponse à la question philosophique passe d'une rhétorique analytique qui fait entendre l'esprit scientifique propre à l'âge moderne au doute (« je suppose ») et finit par l'expression d'un sentiment. Notons aussi l'implication croissante du narrateur dans l'argumentation, l'autorité d'interprétation des êtres qui vivent pour vivre est rompue par l'intervention du protagoniste qui, en tant que lecteur, ressent que la raison de la vie ne s'explique pas en termes phénoménologiques. Ceci est mis en évidence par la construction syntaxique analogue, orientant l'attention vers ledit rajout « je suppose ».

> La vie a-t-elle besoin d'être justifiée ? La totalité des animaux, l'écrasante majorité des hommes vivent sans jamais éprouver le moindre besoin de justification. Ils vivent parce qu'ils vivent et voilà tout, c'est comme ça qu'ils raisonnent ; ensuite je suppose qu'ils meurent parce qu'ils meurent, et que ceci, à leurs yeux, termine l'analyse. Au moins en tant que spécialiste de Huysmans, je me sentais obligé de faire un petit peu mieux. (*Soumission*, p. 47-48)

Le sentiment du vide et de l'inachèvement d'une vie purement immanente que la littérature lui offre, doit être comblé avant que François ne s'ouvre à l'islam. Il n'étonne pas que la motivation de se convertir consiste, on pourrait dire, à adoucir des luttes de répartition du matériel, qui façonnent son malaise dans la société contemporaine. L'islam est alors pour lui un remède immanent à une souffrance immanente.

Le processus de rupture achevé, dans le sens vertical avec la littérature et dans le sens horizontal par la perte de Myriam (« déserté d'esprit », et « extrêmement seul », *Soumission*, p. 73), la question du religieux qui préoccupe le roman est transférée du catholicisme à l'islam. En effet, la tension avec le monde, sur laquelle le catholicisme se base, se libère, promet Rediger, dans l'islam (*Soumission*, p. 260).

Comme évoqué dans la citation précédente, l'idée d'un sens est ce qui sépare l'être humain de l'animal, c'est-à-dire d'une existence purement biologique qui consiste à réguler ses besoins corporels. Si l'on revient à l'image de la femme dans le roman, elle apparaît, selon nos analyses, comme un espace de projection du système social. Dans l'unité du couple, elle est un élément charnière entre la société et l'homme car elle réprimant sa nature imparfaite. On le lit notamment dans l'ouvrage *Interventions 2020* (2020) :

> l'immense travail de domestication accompli par les femmes au cours des millénaires précédents afin de réprimer les penchants primitif de l'homme (violence, baise, ivrognerie, jeu) et d'en faire une créature à peu près susceptible d'une vie sociale s'est trouvé réduit à néant en l'espace d'une génération[91].

Le pessimisme anthropologique chez Houellebecq, que nous avons évoqué au début du chapitre, devrait alors être limité à l'homme, car tout ce qui est genré comme féminin est compris comme une barrière entre l'homme et sa nature destructrice[92].

Cette pensée est reprise dans *Soumission* : Tanneur qui initie François à visiter Rocamadour souligne lui aussi « la véritable divinité du Moyen âge, le cœur vivant de sa dévotion, ce n'est pas le Père, ce n'est pas même Jésus-Christ ; c'est la Vierge Marie » (*Soumission*, p. 162) et en entendant les chants de messe, François affirme d'un ton ironique que : « Nietzsche avait vu juste, avec son flair de vieille pétasse, le christianisme était au fond une religion féminine » (*Soumission*, p. 218).

L'Islam, en revanche, tel que semble le croire François, serait une religion masculine, voire 'machiste'. Cela transparaît dans le roman, comme on l'a vu, par l'association systématique de l'homme à un désir scopique, par la polygamie et sa logique distributiste, mais également par un autre personnage auquel s'identifie le protagoniste, Rediger. Les discussions entre François et Rediger, et, François et Tanneur, sont mises en scène de manière analogue, sauf que Tanneur oriente François vers le passé chrétien et Rediger vers le futur islamique. Le protagoniste, qui se décrit lui-même comme « aussi politisé qu'une serviette de toilette » (*Soumission*, p. 29),

[91] Michel HOUELLEBECQ, *Interventions 2020*, Paris, Flammarion, 2020, p. 99.
[92] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 95.

prend ici le rôle d'un médiateur impartial (et candide) du savoir. Il crée ainsi un effet d'authenticité du discours tout en légitimant ses partenaires de discussion, qui lui expriment leurs idées librement[93].

Il convient maintenant de passer à la conversation entre François et Rediger, dans laquelle l'aspect observé de la réduction de l'esthétique prend une nouvelle signification au niveau du langage et, dans ce contexte, nous allons également revenir sur la référence à Nietzsche, qui nous donne des informations essentielles sur la pensée de François et son attitude face à la conversion. Nous pourrons ensuite interpréter à nouveau la relation entre le narrateur-protagoniste, l'auteur et la dystopie. Dans cet extrait, les réflexions sur la constitution de la langue française, qui s'est donc adaptée aux logiques de marché néo-libéral et a ainsi perdu sa valeur symbolique, convergent avec une approche mêlant des questions ontologiques, la philosophie de l'histoire, et le récit du 'grand remplacement'. Nous nous rappelons la citation que nous avons présentée pour caractériser Rediger[94] comme pamphlétiste (voir ch. 4.4.2), ce que lui confère l'allure d'une sorte de Méphistophélès, et qui se poursuit ainsi :

> Il était, lui, Rediger, le premier à reconnaître que la chrétienté médiévale avait été une grande civilisation, dont les accomplissements artistiques resteraient éternellement vivants dans la mémoire des hommes ; mais peu à peu elle avait perdu du terrain, elle avait dû composer avec le rationalisme, renoncer à se soumettre le pouvoir temporel, ainsi peu à peu elle s'était condamnée, et cela pourquoi ? Au fond, c'était un mystère ; Dieu en avait décidé ainsi. (*Soumission*, p. 276)

Dans ce passage, dans lequel François rapporte le discours de Rediger, nous voyons les thèmes principaux tels que nous les avons décrits au départ à partir du déroulement de l'histoire décrit par Auguste Comte et Ernest Renan : dans le christianisme est donc apparu un art d'une valeur particulière, car celui-ci pouvait se poser de manière

---

[93] Schneider écrit que la fonction de médiateur du protagoniste se réfère à la tradition réaliste du discours pédagogique, créant une rhétorique d'instruction politique dans la narration. Elle ajoute qu'alors que dans les autres romans de l'auteur, il y a une distinction tranchée entre la partie de réflexion ou de méditation et le niveau d'action, ces deux sont fusionnés dans *Soumission*. Nous dirons que ces dialogues sont aussi une manière pour l'auteur de prendre de la distance avec son narrateur-protagoniste, comme les paroles, à la différence de l'action, ne sont pas déformées par la perception du narrateur mais reproduites en discours direct. Ulrike SCHNEIDER, « "Il n'y a pas de liberté sans une dose de provocation possible." Michel Houellebecqs Soumission oder : Die Widerständigkeit der Fiktion », *Romanistisches Jahrbuch*, vol. 67, 2016, p. 164-165.

[94] On peut distinguer deux manières différentes de jouer avec le nom de Robert Rediger. D'une part, il désigne bien entendu le verbe 'rédiger'. Ce que fait ce personnage, c'est avant tout écrire un manuel idéologique. La touche satirique de cette appellation réside dans le fait que, dans la tradition soufie, seuls les érudits de haut niveau ayant un lien particulier avec Allah le font normalement. Ainsi, on parle moins d'une rédaction, qui implique une notion d'auteur, que d'une méditation du principe divin. Il s'agit, pour parler avec Platon de reconnaître plutôt que de créer des idées. D'autre part, il s'agit d'une allusion satirique au professeur en Philosophie Robert Redeker, qui, en 2006 a reçu des menaces de mort suite à des propos publiques anti-islamiques. Quentin GIRARD, « De Rediger à Redeker : d'un Robert l'autre » [en ligne], *Libération*, 02/01/2015, URL : https://www.liberation.fr/livres/2015/01/02/de-rediger-a-redeker-d-un-robert-l-autre_1173234/, consulté le 21 mai 2023.

mimétique vis-à-vis du monde. Dans la société d'ordre avec la noblesse au sommet, les idéaux transcendantaux et divins seraient incarnés et sensuellement perceptibles. Le rationalisme en question, qui a fait son entrée au stade métaphysique de la théorie positiviste de Comte, s'est installé, comme le fait remarquer Rediger, comme un déclin *simultané* (« ensemble avec le rationalisme »). François reconnaît que le déclin de la communauté chrétienne est inéluctable, après la sortie de l'être humain de la compréhension téléologique du monde. Il n'est donc pas possible de faire revivre une communauté fondée sur la religion. Ce raisonnement reste pourtant pour Rediger « un mystère », ainsi que nous l'avons vu dans le passage où il se trouve devant la statue de la Vierge Noire et fait la douloureuse expérience de sa disparition du monde contemporain. Pourquoi Rediger ne ressent-il pas, comme François, cette obsolescence de la religion ? Comment lui et les islamistes s'imaginent-ils à leur tour franchir cet obstacle du dépassement de la religion par le rationalisme, obstacle sur lequel le christianisme a échoué ? Et enfin, comment François – et nombre de ses collègues universitaires – peuvent-ils être convaincus de se convertir, si la conversion est à l'islam ? En d'autres termes, que peut promettre l'islam de plus que le christianisme ?

Commençons par la seconde question. Rediger part du principe d'une compatibilité fondamentale entre la religion et le rationalisme (au sens théologique du terme), sous la forme d'une métaphysique scientifique :

> c'est pour des questions métaphysiques que les hommes se battent, certainement pas pour des points de croissance, ni pour le partage de territoires de chasse. Mais, même en Occident, en réalité, l'athéisme n'a aucune base solide. Quand je parle de Dieu aux gens, je commence en général par leur prêter un livre d'astronomie…
> — C'est vrai que vos photos sont très belles.
> — Oui, la beauté de l'Univers est remarquable ; et son gigantisme, surtout, est stupéfiant. Des centaines de milliards de galaxies, composées chacune de centaines de milliards d'étoiles, et dont certaines sont situées à des milliards d'années-lumière – des centaines de milliards de milliards de kilomètres. Et, à l'échelle du milliard d'années-lumière, il commence à se constituer un ordre : les amas galactiques se répartissent pour former un graphe labyrinthique. Exposez ces faits scientifiques à cent personnes prises au hasard dans la rue : combien auront le front de soutenir que tout cela a été créé *par hasard* ? D'autant que l'Univers est relativement jeune – quinze milliards d'années tout au plus. C'est le célèbre argument du singe dactylographe : combien de temps faudrait-il à un chimpanzé, tapant au hasard sur le clavier d'une machine, pour réécrire l'œuvre de Shakespeare ? Combien de temps faudrait-il à un hasard aveugle pour reconstruire l'Univers ? Certainement bien plus de quinze milliards d'années ! Et ce n'est pas seulement le point de vue de l'homme de la rue, c'est aussi celui des plus grands scientifiques ; il n'y a peut-être pas eu d'esprit plus brillant, dans l'histoire de l'humanité, que celui d'Isaac Newton – songez à cet effort intellectuel extraordinaire, inouï, consistant à unir dans une même loi la chute des corps terrestres et le mouvement des planètes ! Eh bien Newton croyait en Dieu, il y croyait fermement, à tel point qu'il a consacré les dernières années de sa vie à des études d'exégèse biblique – le seul texte sacré qui lui était réellement accessible. Einstein n'était pas davantage athée, même si la nature exacte de sa croyance est plus difficile à définir ; mais lorsqu'il objecte à Bohr que « Dieu ne joue pas aux dés » il ne plaisante nullement, il lui paraît inconcevable que les lois de l'Univers soient gouvernées par le hasard. L'argument du « Dieu horloger », que Voltaire jugeait irréfutable, est resté tout aussi fort qu'au XVIII^{e} siècle, il a même gagné en pertinence à mesure que la science tissait des liens de plus en plus étroits entre l'astrophysique et la mécanique des particules. N'y a-t-il pas au fond quelque chose d'un peu ridicule à voir cette créature chétive, vivant sur une planète anonyme d'un bras écarté d'une galaxie ordinaire, se dresser sur ses petites pattes pour proclamer : « Dieu n'existe pas ? Enfin excusez-moi, je suis trop prolixe […] [Mise en évidence dans l'original]. » (*Soumission*, p. 251-252)

Dans la vision du monde de Rediger, les questions universelles de la condition humaine se rejoignent sans qu'il soit forcément nécessaire de les penser d'un point de vue religieux, mais plutôt d'un point de vue métaphysique. Il attribue la connaissance astronomique de la forme de l'univers à un ordre qui ne peut se fonder que sur une organisation rigide. Ainsi, la beauté de l'univers à laquelle François fait allusion devient la représentante de ce principe. Outre l'astronomie, qui serait une rationalisation d'un principe divin de création, Rediger fait aussi référence, dans un autre article, à la géométrie (*Soumission*, p. 268-269). Pour prouver la compatibilité de la religion et de la science, Rediger évoque des personnalités comme Isaac Newton et Albert Einstein, qui ne sont pas seulement des penseurs occidentaux, mais qui ont aussi été plus ou moins proches du christianisme. On devrait donc plutôt parler d'une appropriation de

la science (moderne). Rediger puise dans sa capacité à saisir l'ordre de l'univers, mais réduit la science à sa capacité à établir des causalités et à les représenter chronologiquement – donc son sens en tant que vérité intersubjective – afin de la faire régresser vers des postulats métaphysiques. Alors que la scientifisation qui a eu lieu à l'époque moderne a conduit à de 'véritables' connaissances scientifiques, il s'agit dans les explications de Rediger d'une 'pseudo-métaphysique', en réalité d'un mysticisme qui, par le biais d'emprunts à la science occidentale, est 'gonflée' en une rhétorique métaphysique. Finalement, le *principe* de la création divine reste, dans l'esprit d'Ernest Renan, une tautologie qui s'assimile à l'*idée* de création : *Dieu est Dieu*[95] devient ici : « Au fond, c'était un mystère ; Dieu en avait décidé ainsi. » De ce fait (la disparition de la causalité et du principe et de l'idée en tant que catégories distinctes), la création, le monde sensible, restent des choses qui ne peuvent être pleinement compris, mais seulement ressentis. En effet, Rediger recommande aux personnes intéressées, de se familiariser avec la religion non seulement par l'astronomie, mais aussi par l'écoute de lectures de sourates :

> Qu'est-ce que le Coran au fond, sinon un immense poème mystique de louange ? De louange au Créateur, et de soumission à ses lois. Je ne conseille en général pas aux gens qui souhaitent approcher l'islam de commencer par la lecture du Coran, à moins bien entendu qu'ils ne souhaitent faire l'effort d'apprendre l'arabe, et de se plonger dans le texte originel. Je leur conseille plutôt d'écouter la lecture de sourates, et de les répéter, de ressentir leur respiration et leur souffle. L'islam est quand même la seule religion qui ait prohibé toute traduction dans l'usage liturgique ; parce que le Coran est entièrement composé de rythmes, de rimes, de refrains, d'assonances. Il repose sur cette idée, l'idée de base de la poésie, d'une union de la sonorité et du sens, qui permet de *dire le monde* [Nous soulignons]. (*Soumission*, p. 261)

Nous rappelions que la poésie de Péguy jouait un rôle de médiateur lors de l'expérience religieuse. L'esthétique permet à l'esprit de transcender le siècle dans la mesure où la définition de la poésie que donne Rediger repose sur une unité entre la forme et le sens, ce qui crée une fixation de l'esprit dans le moment présent. Dans le Coran pourtant, nous indique Rediger, il n'y a pas d'expression esthétique, ce qui réduit le rôle de la langue à un outil de création d'une forme adaptée au contenu et à une sonorité. L'exactitude de l'expression rend obsolète toute capacité d'abstraction, importante pour la compréhension de l'art, comme nous l'avons vu avec les poèmes de

[95] « l'islam […] c'est l'épouventable simplicité de l'esprit sémitique, rétécissant le cervau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie : *Dieu est Dieu* [Mise en évidence dans l'original]. » Ernest Renan, « De la part des peuples sémitiques dans 1'histoire de la civilisation. Discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France, prononcé le 21 février 1862 », cité d'après : Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 391.

Péguy. L'apparence imminente de la langue, la sonorité et l'union entre signifiant et signifié impliquent que les possibilités d'expression du Coran sont limitées à cette immanence (« dire le monde »).

Le monde et l'écriture deviennent au même titre des icônes qui peuvent désormais être interchangés à volonté. Le passage suivant semble commenter le décor de la maison de Rediger. Il est marqué par un langage visuel fortement ironique (« la lune s'était levée, éclairait à plein des gradins des arènes » prend ainsi le sens de l'avènement de l'islam qui vise à 'illuminer' alors l'élite de France[96]) :

> Dehors la lune s'était levée, éclairait à plein les gradins des arènes, sa lumière était maintenant nettement plus forte que celle des réverbères ; je remarquai que les reproductions photographiques de versets du Coran et de galaxies accrochées au milieu du mur végétal étaient éclairées par de petites lampes individuelles. (*Soumission*, p. 259)

La spécificité du Coran serait donc sa capacité de s'exprimer sous diverses formes, ce qui pourrait bien suggérer une capacité de jonction entre l'islamisme et l'islam et également entre ce dernier et le néo-libéralisme, deux formes de décadence.

Rediger avoue que sa propre thèse est inférieure à celle de François et que, finalement, Guénon n'avait pas beaucoup de liens avec Nietzsche dans leurs critiques respectives de la modernité : « Disons que je sollicitais un peu les textes, comme on dit » (*Soumission*, p. 245). En effet, Guénon croyait dans la métaphysique, c'était un penseur que l'on pourrait qualifier de platonicien. Nietzsche, en revanche, se détournait du rationalisme qui prédominait alors dans la philosophie classique et qui, selon lui était responsable du processus de décadence qui démarre avec la modernité. Il s'agissait de consolider l'apollinique, le savoir historique de la tragédie, c'est-à-dire, ici, équivalent du rationalisme ; avec le dyonique pour enfin consolider d'un côté la recherche de la vérité et le fait que la vérité, en tant que telle, n'existerait pas, peut-on lire dans *Naissance de la Tragédie à partir de l'Esprit de la Musique* (1872). Il y aurait un rapport de duplicité entre l'appolinien et le dyonisien, au lieu d'un dualisme. En effet, le dyonisien n'est pas le contraire de l'apollinien, mais un 'non-principe', il n'est pas la mesure, mais la démesure[97]. Au moyen de cette orientation philosophique, il serait justement possible de s'extraire des contextes d'ordre qui définissent la métaphysique.

---

[96] Le roman exploite le topos de la littérature française selon lequel l'histoire est transposée en termes romains, pour plus de renseignements, voir l'ouvrage déjà présenté ci-après : Michèle LOWRIE, Barbara VINKEN, *Civil War and the Collapse of the Social Bond : The Roman Tradition at the Heart of the Modern*, *op. cit.*

[97] Daehun JUNG, *Subjektivität und Kunst : Konstitution der Moderne nach Hegel und Nietzsche*, Bielefeld, Transcript, 2017, p. 186-187.

Selon la philosophie du langage de Nietzsche, cette volonté de vérité donnerait à l'écriture, mais aussi à la lecture, une capacité de transgression. Le métaphorique, la maîtrise du jeu de la langue, ouvrirait le regard sur la « vérité en tant que texture »[98], c'est-à-dire que l'on verrait comment le langage fournit les blocs avec lesquels la vérité est construite. Le cœur de son herméneutique esthétique est justement la transgression, en tant qu'événement et non en tant que texte. Dans le processus d'interprétation, l'être humain crée quelque chose qui lui est propre et qui n'était pas présent dans le texte. Il se libère ainsi des structures de signification que le texte lui fournit en tant que modèle d'explication du monde, en se dirigeant vers la possibilité d'une expérience du monde. Le savoir et la vérité ne peuvent donc pas être concrétisés par le langage, ni rencontrés dans le texte lui-même. Lorsque Rediger compare la thèse de François à la *Naissance de la Tragédie*, qui est selon lui « une sorte de thèse », cette même dimension de compréhension du mouvement de pensée de l'écrivain, qui constitue la transgression dans la lecture, lui échappe :

> « C'était vraiment un travail remarquable... » insista-t-il. « Elle m'a beaucoup fait penser au jeune Nietzsche, celui de *Naissance de la tragédie*.
> — Vous exagérez ...
> — Je ne crois pas, non. *Naissance de la tragédie* était, après tout, une sorte de thèse ; et dans les deux cas il y a cette incroyable prodigalité, cette profusion d'idées projetées sans la moindre préparation dans les pages, qui rendent le texte à vrai dire presque illisible – ce qui est étonnant, soit dit en passant, c'est que vous teniez à ce rythme pendant près de huit cents pages. Dès les *Considérations inactuelles* Nietzsche s'était calmé, il avait compris qu'il n'est pas possible d'infliger au lecteur une quantité exagérée d'idées, qu'il faut composer, lui laisser reprendre son souffle. Vous aussi, dans Vertiges des néologismes, vous avez eu la même évolution, et ça en fait un livre plus accessible. La différence, c'est qu'après, Nietzsche a continué.
> — Je ne suis pas Nietzsche...
> — Non, vous n'êtes pas Nietzsche. (*Soumission*, p. 246-247)

La Naissance de la Tragédie est moins une thèse qu'une « philosophie fictionnaliste »[99] et porte, selon Daehun Jung, le caractère d'une « pratique artistique »[100]. Rediger, en tant que médiéviste (dans une conception mimétique de la littérature), ne peut pas comprendre cette dimension esthétique de la modernité. Et, pour en revenir à son objet de thèse, Guénon, on peut rappeler que ce dernier s'était converti à l'islam soufi.

La vision du monde de Rediger devrait faire allusion au fait que lui aussi est soufi. Le principe littéraire de la littérature médiévale est mis en analogie dans le roman avec le principe soufi de l'*imitatio* d'un chemin de vie, celui de Mahomet.

---

[98] Wiebrecht RIES, *Nietzsche zur Einführung*, 8e éd., Hambourg, Junius, 2009, p. 29.
[99] Erwin HUFNAGEL, « Dionysos : Metaphysik, Mythos und Moderne », *Nietzscheforschung*, vol. 9, 2002, p. 165.
[100] Daehun JUNG, *Subjektivität und Kunst : Konstitution der Moderne nach Hegel und Nietzsche*, *op. cit.*, p. 220.

François est désormais réceptif à ce *rapport au monde* (« — Je ne suis pas Nietzsche... — Non, vous n'êtes pas Nietzsche »), comme le sont d'autres membres de son université.

Ce fait n'est pas fondé sur une vision du monde, mais elle est le résultat d'une faculté, ce qui est régulièrement indiqué par l'alignement continu, du protagoniste avec l''esprit islamique', dans le sens d'une dégénérescence de l'esprit. Immédiatement après son échange avec Rediger, François perd la capacité, la faculté, de reconnaître le déterminisme dans le cours de l'histoire, en tant que savoir douloureux (illustré dans le roman par le processus de vieillissement et la mort des parents) et il devient clair (à nouveau !) que ceci est en relation causale avec la perte d'un sens esthétique :

> Je me promenai pendant un quart d'heure sous les arcades de poutrelles métalliques, un peu surpris par ma propre nostalgie, sans cesser d'être conscient que l'environnement était vraiment très moche, ces bâtiments hideux avaient été construits durant la pire période du modernisme, mais la nostalgie n'a rien d'un sentiment esthétique, elle n'est même pas liée non plus au souvenir d'un bonheur, on est nostalgique d'un endroit simplement parce qu'on y a vécu, bien ou mal peu importe, le passé est toujours beau, et le futur aussi d'ailleurs, il n'y a que le présent qui fasse mal, qu'on transporte avec soi comme un abcès de souffrance qui vous accompagne entre deux infinis de bonheur paisible.
>
> Peu à peu, à force de marcher entre les poutrelles métalliques, ma nostalgie s'effaça, et je cessai même à peu près complètement de penser. (*Soumission*, p. 267)

Si le texte et la langue sont considérés par Renan comme des manifestations de l'esprit, selon Messling[101], c'est parce qu'ils expriment une certaine forme de la pensée. L''esprit' indo-européenne est capable d'abstraction, mais l''esprit sémite', dans son uniformité, ne peut pas produire de formes culturelles distinctes[102].

Nous considérons que l'argumentation du roman n'est pas d'attester de l'incapacité de la langue arabe à exprimer des faits métaphysiques, mais qu'il n'y aurait tout simplement pas de métaphysique dans l'islam. Les croyant.es ne peuvent pas saisir le monde en raison de l'islam. De ce fait, la langue est un moyen d'expression qui correspond au niveau de la perception (dogmatique). Selon nous, l'argumentation raciste du roman s'arrête là : il s'agit d'une logique discriminatoire mise en œuvre par le biais du langage et dirigée contre les musulman.es en tant que communauté religieuse. Nous parlerions de biologisme si le roman produisait un argument d'infériorité par rapport à un arabe qui serait parlé comme langue maternelle. Le fait que François perde ses capacités intellectuelles et soit fasciné, en même temps, par ce personnage après avoir regardé les discours de Ben Abbes à la télévision, s'explique

[101] Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 402.
[102] *Ibid.*, p. 365.

par le fait que la commercialisation de la langue française, effet de son intégration dans le système capitaliste, est efficace pour transporter le caractère supposé politique de l'islam[103]. De même la discussion entre Rediger et François ressemble plutôt à un discours de vente qu'à une rencontre entre deux intellectuels (« Et, pardonnez-moi d'être brutal, vous êtes quelque chose que je veux », (*Soumission*, p. 134). François, à son tour, répond de manière affective à cette stratégie de discours : « Il ne m'était jamais arrivé, je pense, de me sentir à ce point *désirable* [Mise en évidence dans l'original] » (*Soumission*, p. 249).

Le désir, comme on l'a vu, ne signifie pas chez Houellebecq un sentiment authentique, mais une invention du marché suggérant un manque chez le/la consommateur.ice que le produit en question promet de combler. La fonction de professeur est entièrement commercialisée et le côté manipulateur du discours de Rediger échappe à François précisément parce qu'il a abandonné son existence de philosophe pour la marchandisation de ce statut. Cette homologie se manifeste – de nouveau – au niveau du langage, où le discours commercial (« stock ») et le discours philosophique (« arguments ») sont réunis à travers l'objet : « j'eus nettement l'impression qu'il avait épuisé un *premier stock d'arguments* [Mise en évidence dans l'original] » (*Soumission*, p. 249).

4.4.5.2. De retour à l'ordre entre les genres

Cependant, on peut élaborer une autre analyse de cette discussion, où la lecture de Nietzsche par François, l'image de la femme et les hypothèses métaphysiques se combinent, pour indiquer que l'islam ne possède pas d'ordre entre homme et femme que d'idée du masculin ou du féminin – au niveau symbolique. Cependant le christianisme a suscité de la nostalgie pour le retour d'un tel ordre dans le monde actuel. François commente l'échange qu'il avait avec Lempereur, son jeune nouveau collègue à la Sorbonne Nouvelle en présence d'Alice, une spécialiste de Nerval de l'université Lyon 3, de la manière suivante :

> Alice posait sur nous ce regard à la fois affectueux et légèrement moqueur des femmes qui suivent une conversation entre hommes, cette chose curieuse qui semble toujours hésiter entre la pédérastie et le duel. (*Soumission*, p. 58)

[103] Le roman ne travaille guère avec des épithètes, pourtant on y trouve la suivante qui précède la partie V dans laquelle François rentre à Paris pour y retrouver la Sorbonne Nouvelle islamisé et dans laquelle, il a des échanges avec Rediger : « "*Si l'islam n'est pas politique, il n'est rien*." (Ayatollah Khomeyni) ». (*Soumission*, p. 223).

Nous pouvons constater que la discussion avec Rediger a décidemment une qualité homoérotique[104]. Ou plutôt, l' « hésitation » entre les deux options s'évanouit pour une qui fait que les deux ne sont plus distinguables. Alors qu'il s'agit d'une négociation, on ne peut décidemment pas parler d'un « duel » : François est entièrement absorbé par le charisme de Rediger[105].

Cela se traduit également par l'impassibilité qu'il éprouve face à sa séparation avec Myriam, qu'il décrit avec une distance de spectateur et qu'il considère à un niveau plutôt analytique :

> Ça c'était gentil, de faire comme si notre amour avait été en quelque sorte brisé par le tourbillon des convulsions historiques ; ce n'était évidemment pas tout à fait honnête, mais c'était gentil. (*Soumission*, p. 195)

Le désir, nous dit François, est lié au regard, qui est absent, dans le cas de Myriam, à cause de la distance géographique, dans le cas des femmes en général à cause de la mode :

> Soumettez l'homme à des impulsions érotiques […] il éprouvera des désirs sexuels ; supprimez lesdites impulsions, il cessera d'éprouver ces désirs et en l'espace de quelques mois, parfois de quelques semaines, il perdra jusqu'au souvenir de la sexualité, jamais en réalité cela n'avait posé le moindre problème aux moines et d'ailleurs moi-même, depuis que le nouveau régime islamique avait fait évoluer l'habillement féminin vers davantage de décence, je sentais peu à peu mes impulsions s'apaiser, je passais parfois des journées entières sans y songer. (*Soumission*, p. 280)

Cette perte du désir semble signifier la disparition d'une caractéristique distinctive dans la relation entre l'homme et la femme : « L'amour chez l'homme n'est rien d'autre que la reconnaissance pour le plaisir donné, et jamais personne ne m'avait donné autant de plaisir que Myriam » (*Soumission*, p. 39).

Le fait d'être celui qui est désiré au lieu de celui qui désire, peut être lu comme une castration. Immédiatement après sa rupture avec Myriam, ou plutôt pour faire face à celle-ci, François fait appel aux services des *escorts*. Il donne rendez-vous à Rachida, une Tunisienne (la femme orientale) et à Luisa, une Espagnole (la femme occidentale). Lors de leurs ébats, François est sans plaisir et mécanique lors de la pénétration, et ce n'est que lorsque Rachida se glisse derrière lui – allusion à la pénétration de

---

[104] Cette lecture est soutenue par la similitude de l'infrastructure hiérarchique avant et après le rachat de Sorbonne Université dans le contexte de la carrière de Steve, l'*alter ego* de François. Celui-ci aurait dû sa position, selon les bruits de couloir, au fait « qu'il broutait le minou de la mère Delouze. » La lesbienne 'militante féministe' aux allures masculines, dont la sexualité se fonde sur des fantasmes de domination des hommes, est, en tant que chef de l'université, le sommet des effets du néo-libéralisme sur l'ordre des genres. Alors qu'elle représente une caricature du féminin, Rediger représente une caricature du masculin : le choix des professeur.es d'université est sans équivoque face à cette option en noir et blanc. (*Soumission*, p. 29)

[105] « L'instant d'après il me refit son grand sourire lumineux, candide. C'était la deuxième fois que j'y avais droit, le choc fut un peu moins fort ; mais, quand même, son sourire restait terriblement efficace. » (*Soumission*, p. 250)

François – que ce dernier parvient à éprouver le plaisir. Dans sa libido retrouvée, le phallus est alors absent :

> je les pénétrai et les enculai tour à tour, sans fatigue et sans plaisir. Ce n'est qu'au bout d'une demi-heure, alors que je prenais Luisa en levrette, que quelque chose de nouveau se produisit : Rachida me fit la bise, puis, avec un petit sourire, se glissa derrière moi ; elle posa d'abord une main sur mes fesses, puis approcha son visage et commença à me lécher les couilles. Peu à peu je sentis renaître en moi, avec un émerveillement croissant, les frissons oubliés du plaisir. Peut-être le mail de Myriam, le fait qu'elle me quitte en quelque sorte officiellement, avait-il libéré quelque chose en moi, je ne sais pas. Éperdu de reconnaissance je me retournai, arrachai le préservatif et m'offris à la bouche de Rachida […] En partant, j'insistai pour leur donner à chacune un pourboire de cent euros ; mes conclusions négatives [sur son avenir, N.F.] étaient peut-être prématurées, ces deux filles m'en apportaient un témoignage qui s'ajoutait à la surprenante mutation intervenue, sur le tard, dans la vie de mon père ; et peut-être, si je revoyais régulièrement Rachida, un sentiment amoureux finirait-il par naître entre nous, rien ne permettait absolument de l'exclure. (*Soumission*, p. 197)

Enfin, dans ce passage comme dans l'interaction avec Rediger, c'est « le petit sourire » qui fait oublier à François qu'il se trouve dans un échange néo-libéral. De même qu'il suppose que Rachida tomberait amoureuse de lui, il imagine que la stratégie de négociation de Rediger s'efface derrière les flatteries dont il est l'objet : « peut-être ma thèse [celle de François, N.F.] était-elle aussi géniale qu'il le prétendait » (*Soumission*, p. 249)[106].

L'ordre patriarcal n'est donc pas le même que celui de l'ancienne France, dans la mesure où il n'est pas une représentation idéale du féminin et du masculin, mais le produit d'une soumission dogmatique (et uniformisante). Cependant, comme on peut le voir à travers les fantasmes hypertrophiés et kitsch des femmes orientales, il semble que ce soit précisément cet imaginaire orientaliste, fruit du prolongement des images de genre occidentales, qui constitue l'attrait de l'islam pour François et les autres professeurs d'université. Puisque, comme nous le savons, la littérature a été le médium par excellence de ces images culturelles sur l'Orient, l'Européen est aveuglé par son propre univers culturel.

Rediger est ainsi lu par François comme une figure de virilité marquée. Cela correspond à un dualisme de genre, mais d'un autre côté, il y a toujours des ruptures dans la perception de ce personnage que François, comme on peut le voir dans l'exemple suivant, intègre dans son imaginaire par son biais occidental :

[106] Et, lorsque François part pour rentrer : « Il me dit qu'il avait passé, lui aussi, un très bon moment, enfin il y eut une espèce d'assaut de politesses sur le pas de la porte ; mais nous étions sincères tous les deux » (*Soumission*, p. 262).

> je vis Lacoue se tourner vers un homme d'une cinquantaine d'années qui venait d'entrer dans la salle et se dirigeait vers nous à pas rapides. « Voilà Robert ! » lança-t-il avec un soulagement énorme, comme s'il accueillait le Messie.
>
> Il prit quand même le temps de me présenter, de manière audible cette fois-ci, avant de le mettre au courant de la situation. Rediger me serra la main avec énergie, la broyant presque entre ses paumes puissantes, en m'assurant qu'il était très heureux de me rencontrer, qu'il attendait ce moment depuis longtemps. Physiquement, il était assez remarquable : très grand, sans doute un peu plus d'un mètre quatre-vingt-dix, il était également très costaud, une poitrine large, une musculature bien développée, il avait davantage un physique de pilier de rugby que d'enseignant universitaire, à vrai dire. Son visage bronzé, sillonné de rides profondes, était surmonté de cheveux entièrement blancs mais très fournis, coupés en brosse. Il était vêtu, de manière assez inhabituelle, d'un jean et d'un blouson aviateur de cuir noir. Puis il sortit de son blouson un minuscule portable en coquille, presque féminin, qui semblait minuscule dans sa paume, et s'écarta de quelques mètres pour composer un numéro. (*Soumission*, p. 237-238)

Et, lorsque François fait sa connaissance, il est associé à trois idées : un côté enfantin[107], sa masculinité et une image de 'businessman' :

> Il me sourit brusquement ; il avait un sourire charmant, très ouvert, presque enfantin, extrêmement surprenant chez un homme d'allure si virile ; je pense qu'il le savait, et qu'il savait s'en servir. Il me tendit sa carte. « Si nous disions mercredi prochain, vers dix-sept heures ? Vous seriez libre ? » Je répondis que oui. (*Soumission*, p. 240)

Dans l'islam, homme et femme ne représentent alors pas une différence essentielle. La promesse de l'islam ne pourrait alors pas être un retour à l'ordre prémoderne européenne, où l'homme occuperait une position stable au sein du couple avec la femme. L'islam imiterait cet ordre, tout en le bousculant, comme l'indique le côté enfantin, associé au féminin, dans le sourire de Rediger qui contraste avec son « allure si virile » impliquant qu'au lieu d'un ordre entre femme et homme, les catégories se mélangent de sorte que Rediger porte des traits masculins ainsi que féminin. François, quant à lui, est déjà aveuglé par la solution des problèmes qui s'offre à lui. Il n'arrive pas à saisir le principe de cet ordre. Dans la mesure où, il n'y a alors pas d'idée du féminin ni du masculin, ce que l'islam offre et ce que François comprend à son tour pour s'imaginer en couple avec des femmes musulmanes, c'est le *remplacement* de l'homme musulman.

Le remplacement ne signifie pas un rapport et une substitution guidés par des idées ou des principes, dans lesquels la nature particulière des personnages joue un rôle, mais repose sur une interchangeabilité réelle, de cette manière François ne peut pas projeter sa propre personne dans le futur lorsqu'après sa conversion il sera en mesure d'avoir plusieurs épouses. Au lieu de cela il s'imagine être à la place d'un autre.

[107] Ce qui égale à l'image de la femme orientale : « En régime islamique, les femmes – enfin, celles qui étaient suffisamment jolies pour éveiller le désir d'un époux riche – avaient au fond la possibilité de rester des enfants pratiquement toute leur vie » (*Soumission*, p. 226-227).

Rappelons la manière dont François fait appel à son fantasme de conversion. Au début, il est encore François, ce qui est exprimé par la référence à Myriam. Après avoir prononcé la formule, lorsqu'il imagine sa vie avec plusieurs femmes, il serait, grâce à la référence aux femmes, Malika et Aicha, les épouses du président de l'université, Rediger lui-même.

Dans le cadre de la discussion avec Rediger, la suppléance est filée par le biais de l'islam soufi en une fantaisie marquée par la promesse du passage à l'expérience sensuelle. La promesse est celle du vrai, dans le sens de la prise de la position de l'autre par *imitatio*. Le désir d'une telle expérience se manifeste depuis longtemps, l'accès de François à Huysmans était celui d'un modèle d'explication du monde, d'une référence extérieure paternaliste, et s'avérait donc empreint d'une religion de substitution. Le deuxième séjour de François dans un monastère, à Liogier, a une signification fondamentalement différente du premier séjour à Rocamadour. Le premier (l'accès au catholicisme) est, selon Volker Roloff[108], de type esthétique et littéraire. Lors du second voyage, cette dimension est déjà dépassée[109]. Si François estime maintenant que le « sens de [sa] présence […] n'avait, à l'évidence, plus grand-chose à voir avec Huysmans » (*Soumission*, p. 216), cela signifie avant tout, mais pas seulement, qu'il a perdu la compréhension esthétique, l'accès à la littérature. Cela signifie aussi que François est à la recherche d'une nouvelle idolâtrie. Nous nous souvenons à cet égard du passage où François voit l'enthousiasme débordant des employés de Rediger pour sa personne, qui prend des allures de culte de la personne. On peut tout à fait qualifier les employés de 'fidèles' dans la mesure où François qualifie ironiquement Rediger de messie à leurs yeux[110]. Dans l'islam soufi, l'imitation du mode de vie du prophète est centrale. Dans *Soumission*, il y a un nouveau prophète, du moins dans les milieux universitaires, et c'est Rediger. A ce stade, il est clair que l'auteur prend de la distance par rapport au monde imaginaire du protagoniste.

Nous pensons néanmoins qu'il ne faut pas sous-estimer l'importance du scénario utopique pour l'homme blanc déçu et 'délaissé' par la société moderne. L'argumentation du roman se présente comme suit : s'il n'est pas possible d'arrêter l'envahissement par les musulman.es, il existe des moyens de faire en sorte que l'Autre

[108] Volker ROLOFF, « Houellebecq und Huysmans : "Soumission" als Lektüreroman », *Lendemains*, *op. cit.*, p. 214.
[109] Ceci est évoqué par le montage avec un séjour qui était porté de la pure esthétique, le premier séjour de François au monastère de Liogier, pour la rédaction de sa thèse sur Huysmans, il y a environ vingt ans.
[110] Pour un aperçu sur le soufisme, voir p. ex. Rüdiger LOHLKER, *Islam : Eine Ideengeschichte*, Viennes, Facultas-WUV, 2008, p. 155-169.

musulman redevienne un sujet colonial, un dominé. Ainsi, le topos de la droite sur l'appropriation de la femme musulmane[111] est repris – et élargi à la réparation de la position centrale du Français blanc, composante qui, à notre avis, correspond en tous points à la thématique houellebecquienne. Cette réparation est obtenue de manière quasi constante par un intérêt narcissique dans la construction de l'Autre, soit dans des figures masculines d'infériorité, soit dans des figures féminines de docilité. Ici, le moment de la 'don' de la femme musulmane à l'Européen par le simple échange d'une récitation mécanique de la formule de conversion islamique semble compléter le triomphe. Si nous revenons en outre à Niklas Bender et à la possibilité d'agir des personnages, pourtant finalement rattrapés par des déterminismes, ce scénario rappelle fortement *Extension du Domaine de la Lutte* (1999) : le narrateur et son double Tisserand observent dans un bar de plage comment une Française blanche danse avec un homme noir, Tisserand ayant auparavant tenté de l'approcher sans succès. Lorsqu'ils quittent finalement le bar ensemble, Tisserand prend la décision de tuer l'homme. Les deux amis suivent le couple jusqu'à une plage, où le narrateur tend un couteau à Tisserand et reste en arrière. Tisserand se cache dans les dunes avec le couteau à la main :

> Quand je suis arrivé, ils étaient entre deux dunes. Il avait déjà enlevé sa robe et son soutien-gorge. Ses seins étaient si beaux, si ronds sous la lune. Puis elle s'est retournée, elle est venue sur lui. Elle a déboutonné son pantalon. Quand elle a commencé à le sucer, je n'ai pas pu le supporter. (*Extension*, p. 120)

Selon Stephan Leopold[112], Tisserand tente de contrer la menace du phallus, la libido, de l'homme noir, au moyen d'un objet phallique, le couteau. On pourrait ajouter que l'excitation de Tisserand laisse passer ce phallus métaphorique à l'arrière-plan. Sa libido le pousse à l'immédiateté – vers le 'vrai phallus'. Tisserand regarde le couple avoir des rapports sexuels, met le couteau de côté et commence à se masturber. La volonté de tuer exprimée par Tisserand au narrateur dans le bar, « Je préférerais tuer le type », se transforme en « Je n'avais pas envie de les tuer. » Le lien entre le personnage-narrateur et Tisserand reflète celle entre l'auteur Houellebecq et le protagoniste. Lorsque Tisserand revient vers le narrateur, il lui annonce :

---

[111] Pour ce topos de la droite, connu sous le terme du 'bon métissage', voir p.ex. Per-Erik NILSSON, « "Secular Retaliation" : A Case Study of integralist Populism, Anti-Muslim Discourse, and (Il)liberal Discourse on Secularism in contemporary France », *Politics, Religion & Ideology*, vol. 16, n° 1, 2015.

[112] Stephan LEOPOLD, « Michel Houellebecq et la question de l'autre. Plateforme – Eine Eroberungsreise in Zeiten des Neokolonialismus » [en ligne], n° 31, 2005, p. 22, URL : http://web.fu-berlin.de/phin/phin31/p31t2.htm, consulté le 2 mai 2021.

> Je me suis retourné, j'ai marché entre les dunes. J'aurais pu les tuer ; ils n'entendaient rien, ils ne faisaient aucune attention à moi. Je me suis masturbé. Je n'avais pas envie de les tuer ; le sang ne change rien.
> — Le sang est partout.
> — Je sais. Le sperme aussi est partout. Maintenant, j'en ai assez. Je rentre à Paris […] Il ne m'a pas proposé de l'accompagner. Je me suis relevé, j'ai marché vers la mer. La bouteille de bourbon était presque vide ; j'ai avalé la dernière gorgée. Quand je me suis retourne, la plage était déserte ; je n'avais même pas entendu la voiture démarrer. (*Extension*, p. 120-121)

Le narrateur, déçu, n'a finalement pas réussi à convaincre Tisserand de commettre le meurtre, alors qu'il était sûr de son fait. En réalité, ces deux personnages sont différents : il manque à Tisserand l'étourdissement, le ravissement, l'alcool et le nihilisme pour être prêt à tuer[113]. Tisserand retourne dans le gouffre de la société néo-libérale, ce qui scelle son désarroi. Le narrateur n'est pas l'exécutant, il est l'inspirateur et se tient à côté de la scène sans être impliqué (« je n'avais même pas entendu la voiture démarrer. ») Tisserand meurt dans un accident de voiture en rentrant à Paris, le narrateur raconte :

> Écrasé entre les tôles dans sa 205 GTI, sanglé dans son costume noir et sa cravate dorée, sur l'autoroute quasi déserte, je sais que dans son cœur il y avait encore la lutte, le désir et la volonté de la lutte. (*Extension*, p. 121)

C'est la France matérielle qui le tue (« sa 250 GTI »), tout comme le désir néo-libéral provoque qui le pousse sous l'impulsion d'un affect intense à la plage en position de procuration de l'homme noir. La fin de sa vie n'est pas une impasse pour le récit, au contraire, celui-ci peut encore y puiser du sens dans une forme d'exaltation héroïque.

Dans *Soumission*, nous pensons que la lisibilité du message, idéologique et politique, se fait de manière tout à fait similaire, et ceci alors ni à partir du comportement réel du protagoniste, ni à partir du scénario de la 'colonisation' de la France. Comme l'écrit Agathe Novak Lechevalier, chaque message est, au cours de la lecture, « d'une ambiguïté constitutive »[114], chacun est révisé. Pourtant, c'est bien le flamboiement, même bref, de ces messages et de ces images qui semble générer des émotions chez le/la lecteur.ice. Par exemple, c'est le cas pour l'ancienne France où l'inévitable révision provoque esthétiquement une perte de ces valeurs ou idéaux. C'est par le biais du narrateur et de ce qui est raconté dans *Extension* et par l'esthétique dans

[113] Alors que le narrateur décrit ainsi Tisserand assis à côté de lui dans la voiture : « À mes, côtés, Tisserand tremblait sans arrêt ; j'avais l'impression de sentir le sperme pourri qui remontait dans son sexe » (*Extension*, p. 119), celui-ci a d'abord vomi et puis s'est masturbé dans les toilettes avant de quitter le bar (*Extension*, p. 113), ce qui représente une purgation dans le contexte.

[114] Agathe NOVAK LECHEVALIER, « "Soumission" : La Littérature comme Résistance » [en ligne], *Libération*, 01/03/2015, URL : https://www.liberation.fr/culture/2015/03/01/soumission-la-litterature-comme-resistance_1212088/, consulté le 24 mai 2023. Elle écrit ainsi: « Nul appui, nulle clôture n'offriront au lecteur la garantie d'un sens hors de portée d'une menace de réversibilité incessante. »

Soumission que peut s'opérer le refus de similitude[115] et l'accentuation de la différence significative. Cela nous semble être le cœur de ce triomphalisme culturel.

4.5. Conclusion

L'érosion de la langue française par le néo-libéralisme et le langage politique, sa manière de s'approprier le signe et de le vider de sa substance, ainsi que sa référence au sujet, sont présentés dans ce roman comme un processus de deux manières : d'une part, l'art médiéval est mis en apothéose. Par ses références chrétiennes, il donne en effet la mesure aux artistes suivants qui, dans la foulée, se convertissent également. On met ainsi en scène le fait que la structure du christianisme que l'on trouve dans la langue peut être ressentie et remplie de nouveaux contenus séculiers, d'où une forme d'excédent idéaliste. La langue a ainsi un effet de cohésion dans la société. L'islam, quant à lui, ne tire sa force que du dogmatisme (et des 'ruines' de la langue française ainsi que celles de l'ancienne ordre sociétale) sans structure ordonnatrice. La langue arabe n'étant seulement capable de véhiculer l'idée du monothéisme, du renoncement à l'autonomie vers une soumission naïve, le lien essentiel entre l'image de la femme et la langue s'est révélé. La référence à l'islam soufi, nous complétons l'interprétation, est loin d'être fortuite ; elle peut servir à deux fins distinctes. D'une part, elle se dresse comme un repère vers la réalité extra-littéraire. En effet, la majorité des converti.es européen.nes se composent de soufis[116], ce qui, selon l'approche de la lecture, permet soit de conférer une authenticité au récit, soit d'y injecter une note d'alarmisme. D'autre part, cette référence est insérée dans la diégèse en tant qu'expression d'une quête religieuse des Européen.nes, mais sous une forme résolument moderne. Rappelons le passage où François scrute les images de l'enfant Jésus, alternant entre une représentation humaine et divine du Moyen Âge, l'enfant aux traits adultes. Cette transition d'une époque à l'autre, incarnée par ces deux esthétiques, ainsi que l'expérience de la perte de la transcendance médiévale et sa compensation par la représentation, ne trouvent pas d'écho au sein de l'islam soufi. C'est là son utopie. En effet, si le prophète peut être *imité*, il n'a pas besoin d'être représenté. Cette démarche néglige peut-être les spécificités de l'islam soufi, en préférant mettre en avant un

[115] C'est en cela que le roman ridiculise les programmes socio-darwinistes des identitaires comme des islamistes.
[116] Jocelyne CESARI, *Être Musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997, p. 224.

exemple à portée plus générale, ce qui induit l'idée que l'islam en lui-même serait dépourvu de symbolique. Le prophète dans l'islam, semble-t-il insinuer l'allusion, n'est pas l'enfant de Dieu, mais un être humain, incapable par conséquent d'incarner la sublimité divine. À travers nos deux tropes, s'amalgament les tenants d'une argumentation profonde du roman, suggérant qu'il n'existe aucune conception d'une origine divine dans l'islam, qui rendrait intelligible un ordre du monde, que ce soit scientifiquement à travers la géométrie ou l'astrologie, un ordre de la communauté au travers de la hiérarchie des genres et, en fin de compte, aucun ordre dans l'art qui donnerait naissance à un symbolisme ou qui requerrait des méthodes herméneutiques. L'ordre dans l'islam serait un ordre dénué d'esprit, au même titre que le dogme lui-même, concept qui prend sens à travers le langage, où l'écho et le contenu ne partagent point de relation complexe, mais sont interchangeables.

Nous constatons que l'auteur prend une certaine distance par rapport à la solution utopique. La partie théorique comparativement un peu étendue de notre chapitre 4.2 qui porte sur l'arrière-plan philosophique – en particulier la philosophie de l'histoire – de l'auteur, qui traverse l'ensemble de son œuvre, nous a aidé à comprendre l'approche de l'auteur au genre de la dystopie. On pourrait donc conclure que ce roman utilise le potentiel de la dystopie transgressive[117], ou, pour reprendre les termes de Moylan, de la pseudo-dystopie[118], afin de développer un déterminisme (également fondé sur le racisme), un récit fermé dans la dystopie, qui exclut catégoriquement un autre déroulement de l'avenir. Nous avons discuté et partiellement invalidé notre hypothèse, posée au cours de nos recherches, de l'utopie de l'homme blanc qui s'ouvre sous le régime islamiste, mais il nous semble que cette proposition cynique, en tant que possibilité de compensation d'un présent perdu, met en évidence un triomphe littéraire et culturel, précisément par le biais de l'appropriation de l'esthétique comme signe distinctif de l'Occident.

[117] Selon André Müller, l'occultation du catalogue d'idéaux de la dystopie est alimentée par le fait que les alternatives utopiques, comme dans le cas de *Soumission*, sont présentées du point de vue d'un protagoniste qui fait partie du 'mauvais' monde. André MÜLLER, *Film und Utopie : Positionen des fiktionalen Films zwischen Gattungstraditionen und gesellschaftlichen Zukunftsdiskursen*, Berlin Münster, LIT, 2010, p. 56-57. Pour les romans qui mélangent délibérément les idées dystopiques et utopiques, Lyman Tower Sargent propose le terme de « dystopie critique » (« *critical dystopia* »), et Mohr celui de « dystopie utopique transgressive » (« *transgressive utopian dystopia* »). Raffaella BACCOLINI, Tom MOYLAN, « Introduction. Dystopia and Histories. », Raffaella BACCOLINI, Tom MOYLAN (éds.), *Dark Horizons : Science Fiction and the Dystopian Imagination*, New York, Routledge, 2003, p. 7. Et : Dunja M. MOHR, « Eco-Dystopia and Biotechnology : Margaret Atwood, Oryx And Crake (2003), The Year Of The Flood (2009) And Maddaddam (2013) », dans Eckart VOIGTS-VIRCHOW, Alessandra BOLLER et Eckart VOIGTS (éds.), *Dystopia, Science Fiction, Post-apocalypse : Classics - new Tendencies - Model Interpretations*, Trier, WVT, 2015, p. 285-286.

[118] Tom MOYLAN, *Scraps of the untainted Sky : Science Fiction, Utopia, Dystopia*, *op. cit.*, p. 156-158.

5. *2084* de Boualem Sansal

5.1. Présentation de l'intrigue

L'action de ce roman, divisé en quatre livres, se déroule après la « fin du monde », comme l'indique le titre complet de *2084* dans un « pays de croyants » (*2084*, p. 23) : Abistan, un état théocratique situé environ un siècle après l'année 1984. Après la grande Guerre Sainte, dirigée par un prophète nommé Abi, une adaptation du Big Brother orwellien, les croyant.es doivent se soumettre complètement au cruel Dieu Yölah. Ces croyant.es s'abandonnent à un état d'apathie mentale par peur et ignorance, leur environnement leur étant si fermé qu'ils ont perdu tout sens de lieu, de temps et même de leur propre subjectivité. Ils acceptent volontairement les illusions que leur présente l'Appareil invisible pour les maintenir dans la ligne idéologique et donner crédibilité aux enseignements du *Gkabul*, leur sainte écriture y compris de la falsification de l'Histoire (« Quel meilleur moyen que l'espoir et le merveilleux pour enchaîner les peuples à leurs croyances car qui croit a peur et qui a peur croit aveuglément » (*2084*, p. 31).

Au cœur de cet univers apocalyptique, où les renégat.es sont exécuté.es en public, le protagoniste, âgé d'environ 32 ans et en faible santé, doit se rétablir d'une tuberculose dans un sanatorium. Suite à une expérience marquante, un étrange « rêve de liberté » (*2084*, p. 58) l'envahit et ne le lâche plus :

> Peu à peu, un monde inconnu apparaît dans lequel ont cours des mots étranges, jamais entendus, peut-être entrevus tels des ombres qui passent dans la cohue des rumeurs. Un mot le fascinait, il ouvrait la porte d'un univers de beauté et d'inépuisable amour, dans lequel l'homme était un dieu qui de ses pensées faisait des miracles. C'était fou, Ati en tremblait, la chose ne paraissait pas seulement possible, elle disait qu'elle seule était réelle. (*2084*, p. 64)

Il décide alors de partir à la recherche de la frontière de l'Abistan, car il a entendu dire que c'est là que les « rénégats » vivent, confinés dans un ghetto. Au cours de son voyage, il fait la connaissance de Nas, un ethnologue, ainsi que de Koa, un professeur de l'*abilang*, qui deviendra son compagnon de route. Leur périple les mène jusqu'à Abigouv, le centre politique d'Abistan, une entreprise dangereuse où les espions sont partout et où ils pourraient être pris pour des dissidents. À leur arrivée, ils sont accueillis par Toz, un collectionneur d'art extravagant et hypocrite, membre de l'élite au pouvoir et riche, mais incapable de distinguer l'art de la pacotille. Koa disparaît dans des circonstances mystérieuses, laissant Ati seul pour démêler les chimères de Toz.

Pourtant, le loquace Toz laisse entrevoir des fissures dans le masque du totalitarisme. Selon Alek Baylee Toumi, ce roman utilise clairement des références historiques et exprime des positions politiques :

> Sansal stigmatisme de manière transparente l'islamisme, de Daesh à Boko Haram, du wahabisme saoudien aux mollahs iraniens. Son roman [2084, N.F.] constitue une sévère mise en garde contre le politiquement correct occidental qui accuse d'islamophobie toute critique des islamistes[1].

5.2. Introduction au récit

Le/la lecteur.ice est introduit.e au roman et invité.e à le mettre en relation avec la réalité de manière intéressante : « La religion fait peut-être aimer Dieu mais rien n'est plus fort qu'elle pour faire détester l'homme et haïr l'humanité » (*2084*, p. 9) Cette phrase se trouve même avant l'« Avertissement » où le narrateur s'adresse directement au/à la lecteur.ice, et semble, au premier abord, être une citation, donc une référence intertextuelle. En fait, il s'agit d'une phrase originale et la différence de tonalité avec le narrateur[2] nous amène à supposer que c'est l'auteur qui parle. L'ambiguïté de la parole du narrateur peu fiable[3] qui ne s'engage pas à prendre une position moralisatrice, est ainsi compensée par l'intervention de l'auteur qui revendique alors le programme didactique du roman. Ce paradoxe d'un mode de discours didactique et conceptuel pourtant ancré dans le monde réel, équivalent à l'affrontement entre un monde idéal et un monde dystopique, constitue la base d'une structure binaire qui organise le récit, et dont les éléments tantôt se différencient et tantôt s'entrelacent. Tant que l'univers fictionnel peut être lu comme un espace alternatif à la réalité, il est possible de maintenir une lecture analogique de *2084* en lien avec la référence intertextuelle, le roman modèle *1984* de George Orwell, ce qui met l'accent sur le caractère totalitaire de l'Abistan. Le niveau intertextuel permet ainsi de créer une distance stable vis-à-vis de la réalité extra-littéraire : le roman semble d'abord satisfaire les exigences de son modèle littéraire et non de la réalité. De cette manière, le travail romanesque trouve donc son inspiration

[1] Alek Baylee TOUMI, « 2084 : La Fin du Monde », *The French Review*, vol. 90, n° 1, 2016, p. 250.

[2] Ce dernier adopte un ton satirique et ironisant. Il s'agit d'un énoncé qui ne peut pas être attribué ni à un personnage ni au narrateur.

[3] Selon la définition de p.ex. Gerald Prince de l'« *unreliable narrator* », : « un narrateur dont les normes et le comportement ne sont pas conformes aux normes de l'auteur.ice implicite ; un narrateur dont les valeurs (goûts, jugements, sens moral) divergent de celles de l'auteur.ice implicite ; un narrateur dont la fiabilité du récit est mise à mal par diverses caractéristiques de celui-ci. » Gerald PRINCE, *A Dictionary of Narratology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1987, p. 103.

dans la réalité mais le roman s'affiche comme un medium expliquant le monde de manière abstraite et autonome, revendiquant des libertés esthétiques.

Dans le même temps, par les insertions méta-textuelles que nous avons mentionnées (l'avertissement et l'intervention de l'auteur), nous comprenons qu'il s'agit d'une littérature engagée, qui répond à la réalité. Pour traiter notre question de recherche, il sera alors crucial de circonscrire les structures sur lesquelles repose la déformation poétique dans le roman modèle, *1984,* et de les abstraire de l'argumentation originelle de notre roman au sujet de l'Islam et des musulman.es. Nous comptons ainsi confirmer nos hypothèses de départ qui sont :

Premièrement, que le roman se distingue de *1984* dans la mesure où il s'efforce de façonner une logique biologiste dans l'élaboration de la langue totalitaire. Cette logique n'est qu'en partie le résultat d'un processus de manipulation langagière[4] puisque la langue totalitaire est le résultat de l'évolution inévitable et causale d'une langue naturelle sous l'influence des locuteur.ices qui la pratiquent.

Deuxièmement, que les rapports que les personnages entretiennent avec la langue totalitaire démontrent la mobilisation d'un savoir anti-islamique que nous considérons raciste (d'après la définition de travail qui se trouve dans le chapitre 2). De cette manière, l'idée orwellienne de la manipulation de la langue pour des motifs idéologiques est altérée de sorte que la langue totalitaire appartient à la sphère apolitique et devient ainsi un essentialisme.

Afin de mettre notre hypothèse à l'épreuve, nous proposons de poursuivre comme suit :

(1) Il se peut que l'inspiration *1984* de George Orwell, soit reproduite intégralement ou en partie en ce qui concerne la structure et le fonctionnement des langues totalitaires, mais ne soit pas étoffée par d'autres éléments. Selon cette perspective de 'fidélité à l'original', les éléments idéologiques sont à considérer comme étant intentionnels et exercés par un parti politique qui se sert de la langue comme d'un instrument totalitaire. Sous cet angle, *1984* est bien le modèle de *2084*. Il fallait alors une deuxième piste d'analyse afin de pouvoir distinguer clairement le contenu tiré du modèle orwellien du contenu original et tenir compte du fait que le racisme philologique ne s'intéresse aux langues que dans la mesure où elles sont indicatrices d'une conscience défectueuse prenant comme fondement logique une relation organique entre locuteur.ices et la langue. L'intérêt pour une langue 'fabriquée' ne peut alors nous informer sur les éléments racistes du roman

[4] Alors que la novlangue, la langue totalitaire dans *1984*, l'est, gardons à l'esprit.

que dans la mesure où elle présente de grandes similitudes avec une langue naturelle. Pour pouvoir être considérées racistes, ces similitudes devraient être d'une telle nature qu'elles sont mises en scène dans le texte comme un fait stable. Elles ne doivent pas être limitées à un certain registre ou cadre social, mais doivent, pour constater une véritable (co-)dépendance avec la notion de la conscience, avoir une dimension systémique. De plus, l'aspect de la fabrication de la langue totalitaire pourra être mis en lien, on le verra, avec les capacités intellectuelles des fabricateur.ices de cette langue qui sont le point de connexion entre la langue totalitaire et la langue naturelle dans la mesure où, malgré la gravité de l'intervention, certains concepts ou principes de cette dernière ne sont pas éliminés lors de la fabrication.

(2) La deuxième orientation portera sur les éléments 'non-idéologiques' de la langue (voire de la vision du monde), qui excèdent ce que l'on a évoqué dans le premier point, donc les éléments qui ne sont pas en lien avec l'endoctrinement langagier du régime, mais qui s'insèrent dans son *absence*. Il s'agira particulièrement de savoir si la conscience défectueuse peut être corrigée (et par qui) à travers une autre langue, ou alors en entrant en contact avec le monde, ce qui est l'enjeu principal de l'action pour le héros. Ici, il sera important de considérer la langue comme médiatrice entre le soi et le monde. Comme la première orientation comprend la catégorie de la langue dans son emploi totalitaire, à travers lequel l'accès au monde est bloqué de manière artificielle par une force extérieure – le régime qui impose la langue au peuple (et avec elle la vision du monde qu'elle véhicule) – nous pourrons en déduire que la conscience comme capacité intellectuelle reste intacte. Il s'agira alors dans ce deuxième point, ayant analysé la structure de la langue par rapport à la vision du monde qu'elle permet de penser, de comparer ses principes de construction avec le discours philologique sur son primat, l'arabe, et de voir de quelle manière le lien entre le primat langagier et la langue totalitaire est construit. À travers des concordances structurelles entre les deux et à l'aide des prémisses de la philosophie de l'histoire sur lesquelles des penseurs comme Ernest Renan basent leurs théories philologiques, il sera possible de prouver que les deux langues partagent une compréhension de la conscience humaine qui détermine les possibilités à disposition pour penser le monde, et comment ces langues sont

actualisées en vue de servir un argument politique déterminant pour le rôle de l'Islam dans le futur.

5.3. Analyse de l'univers fictionnel

Sansal indique, lors d'une interview tournant principalement autour du thème de sa compréhension de la littérature, que *1984* fut pour lui un moyen de saisir la réalité vécue sous la dictature militaire des années 1980 en Algérie et de comprendre le fonctionnement politique du système qu'elle avait installé :

> Je l'ai lu pour la première fois [1984, N.F.] lorsque j'étais étudiant, dans les années 1970. À l'époque, nous vivions dans une dictature militaire communiste et nous ne comprenions pas vraiment ce qui se passait. Orwell a décrypté la réalité dans laquelle nous nous trouvions : la militarisation de la société, le culte de la personnalité, la ritualisation du pouvoir. Il a donné des réponses à toutes les questions que nous n'osions même pas nous poser. Je l'ai donc relu, encore et encore. Peut-être 60 fois ! Plus qu'une révélation intellectuelle, il nous a donné la clé pour comprendre notre propre vie[5].

Sansal considère le totalitarisme comme un système modèle, dont on peut abstraire les données situationnelles (ou littéraires dans ce cas) afin d'en déduire un savoir, des mécanismes concrets (« la militarisation de la société, le culte de la personnalité, la ritualisation du pouvoir ») applicables à différentes constellations où un tel régime est au pouvoir. Ainsi il est exigée du/de la lecteur.ice une compétence de lecture par laquelle il/elle doit lire le concret dans la littérature de façon analogique en lien avec un contexte de vécu personnel. Il en résulte également une exigence quant à l'écriture sur les régimes totalitaires, à savoir que les descriptions qui sont faites d'un tel régime de façon romanesque doivent avoir une validité générale. C'est dans ce geste-ci que Sansal argumente la nécessité d'actualiser *1984* pour que le savoir littéraire reste consultable pour le/la lecteur.ice qui vise à s'informer sur le réel :

> Mais dans les années 1980, les choses ont changé. La religion est apparue. Et le livre [*1984*, N.F.] n'était plus d'actualité [...] Tout à coup, il y a eu ces types qui sont sortis de nulle part, des prédicateurs venus d'Arabie Saoudite ou du Yémen [...] Tout à coup, les choses ont commencé à changer [...] Nous avions « un *leader* très aimé », le président. Maintenant, les incantations étaient nouvelles ; ce n'était pas des trucs comme « le communisme, c'est l'industrie, plus les Soviétiques », mais des lignes du Coran. Et je ne connaissais pas le Coran. Je n'en avais jamais vu auparavant ! Comment était-il possible que de vieux amis et voisins le citent soudain sans cesse ? Que les amis qui avaient fait des études d'ingénieur avec moi aient soudain cru à ces choses ? *1984* ne m'aidait pas à comprendre ce monde. Je me souviens avoir pensé : quelqu'un doit écrire une suite, quelque chose qui explique ce qui s'est passé[6].

[5] Ruth SCHNEIDER, « Rejecting Fear, resisting Islam » [en ligne], *EXBERLINER.com*, 01/09/2016, URL : https://www.exberliner.com/api/content/578977a2-6f5d-11e6-b2c5-0a53cdaf7da3/, consulté le 11 novembre 2021.

[6] *Ibid.*

L'auteur souligne que la religion qui, selon lui, n'a pas joué de rôle en Algérie auparavant, s'est installée à travers des influences étrangères et de façon abrupte, présentant alors un caractère envahissant[7]. L'étrangeté de la religion se montre de même au niveau d'une nouvelle rhétorique (« les incantations étaient nouvelles ») qui s'est implantée dans la sphère sociale. L'auteur pense la religion et la science comme incompatibles, se montrant particulièrement inquiet du fait que la religion ait pu convaincre des milieux scientifiques (« les amis qui avaient fait des études d'ingénieur avec moi aient soudain cru à ces choses ? »).

Sansal reconnaît alors une certaine spécificité des régimes totalitaires théocratiques, tout en soulignant que son expérience en Algérie n'est ni particulière ni historique : « ce qui est arrivé à l'Algérie n'est pas seulement un problème algérien ; ce qui est arrivé à l'Afghanistan n'est pas seulement un problème afghan. »[8] tandis qu'il déclare « L'Islam est un problème mondial. »[9]

C'est précisément dans ce geste d'*actualisation* que l'on peut comprendre d'un côté la reprise complète des topos orwelliens, de l'autre côté comme des modifications vers le pire[10], dans *2084* :

> Si les dystopies qui se sont développées à la suite d'Orwell se sont chacune intéressées à une particularité de l'idéal sociétal (le bonheur, la famille par exemple), *2084* est certainement celle qui se réclame le plus de *1984* […] cette mutation de l'univers dystopique de Georges Orwell est un signal d'alarme lancé par Sansal à une Europe en déclin[11].

5.3.1. Enjeux temporels et spatiaux et vision du monde

Les enjeux temporels et spatiaux du monde fictionnel sont d'abord à comprendre comme des éléments servant à illustrer les principaux mécanismes du régime totalitaire qui visent à priver la population de sa faculté à apprécier la vérité de la vision du monde telle que promue par le régime afin d'exercer son pouvoir. L'ignorance, notion clé du

[7] L'auteur, dans ses interviews avec la presse « occidentale » évite de mentionner l'existence de l'Islam populaire en Algérie, ce que l'on pourrait interpréter comme une adaptation du cas algérien à un public européen où l'Islam et l'islamisme sont, surtout dans le discours de la droite, une force invasive.

[8] Ruth SCHNEIDER, « Rejecting fear, resisting Islam » [en ligne], *EXBERLINER.com*, *op. cit.*

[9] *Ibid.*

[10] De cette manière, alors que chez Orwell trois totalitarismes s'opposent dans des guerres continues (Océania, Eurasia, Eastasia), dans *2084* règne un seul système totalitaire, ce qui, comme l'auteur l'indique, doit mettre en scène les effets de la mondialisation. Amer OUALI, « Boualem Sansal – "2084" : et l'islamisme prend le pouvoir » [en ligne], *Le Point*, 19/08/2015, URL : https://www.lepoint.fr/culture/boualem-sansal-2084-et-l-islamisme-prend-le-pouvoir-en-europe-19-08-2015-1957736_3.php, consulté le 19 avril 2022.

[11] Regis-Pierre FIEU, « De 1984 à 2084 : Mutations de la Peur totalitaire dans la Dystopie européenne », *Carnets : Revue Electronique d'Études Françaises / Revista Electrónica de Estudos Franceses*, n° 11, 2017, p. 91.

roman, se traduit dans ce cas concret des enjeux spatiotemporels par une désorientation et une perte de subjectivité dues à l'écart entre la conception du monde selon le récit officiel et la matérialité du monde tel que ces personnages le ressentent. L'ignorance, c'est alors de croire à la vérité du récit en dépit de la preuve du contraire.

Ironiquement, cette même désorientation est déterminante pour le/la lecteur.ice lorsque l'on essaye de mettre le monde fictionnel en lien avec la réalité extra-littéraire, comme invite à le faire le haut degré de référentialité du roman. Von Rejchwald compare les longs passages descriptifs au style de Gustave Flaubert, faisant ressentir au/à la lecteur.ice : « la lourdeur de l'inaction, l'inanité des efforts inutiles, la lenteur interminable des heures creuses de l'attente où stagnent la fatigue et l'ennui »[12].

Pourtant, nous verrons que la capacité à éprouver cette discordance entre l'idée du monde et le monde tel qu'il est, n'est pas accordée à tous les personnages dans le roman et nous voudrons démontrer dans le paragraphe suivant que l'acquisition de cette faculté suit un schéma distinct que l'on pourrait qualifier de raciste dans la mesure où il construit un lien systématique entre cette capacité, comprise dans le roman comme qualité intellectuelle, et une appartenance ethnique que le roman place, d'une manière plus ou moins subtile, dans une même lignée généalogique que l'ethnie arabe.

5.3.1.1. Le temps en Abistan

Une autre assise du système politique et social de l'Abistan est constituée par le fait de ne pas permettre aux citoyen.nes de connaître l'espace temporel dans lequel ils vivent. Ils sont dans l'impossibilité de compter les jours qui passent et finissent par avoir la sensation de vivre toujours le même jour, un jour sans fin. Ils sont même privés de l'information sur leur date de naissance :

> Mais à vrai dire il était impossible de trancher, la notion de date, comme celle d'âge, était inaccessible aux Abistani, pour eux le temps est un, indivisible, immobile et invisible, le début est la fin et la fin est le début et aujourd'hui est toujours aujourd'hui. Une exception pourtant : 2084. Ce nombre était dans toutes les têtes comme une vérité éternelle, donc comme un mystère inviolable, il y aurait donc un 2084 dans l'immobilité immense du temps, tout seul, mais comment situer dans le temps ce qui est éternel ? Ils n'en avaient fichtre pas la moindre idée. (*2084*, p. 137)

La désorientation dans l'histoire (« invisible ») est alors appuyée de façon systématique (« indivisible »), parvenant à annihiler les repères quant au passage du temps (« immobile »). La qualité immobile du temps se retrouve d'ailleurs dans le fait

[12] Jolanta Rachwalska von REJCHWALD, « La Dystopie religieuse dans "2084 : La Fin du Monde" de Boualem Sansal : De l'Apocalypse à l'Espoir », *Romanica Silesiana*, vol. 2, n° 14, 2018, p. 57.

que les Abistani ne se rendent pas compte du fait qu'ils/elles se mouvent avec le temps. Ceci indique une perte de subjectivité puisque l'âge n'est pas un facteur important. Ainsi, la sensibilité identitaire individuelle au temps est totalement niée au profit d'une sensibilité temporelle entièrement contrôlée par l'État. Le transfert des paramètres temporels de l'histoire sacrée (« le début », « la fin »), est de facto inadapté aux paramètres du vécu humain (« Mais comment situer dans le temps [concret, sensible, N.F.] ce qui est éternel ? »), avec pour conséquence une coexistence dangereuse des deux, où ces catégories ne peuvent se référer qu'à elles-mêmes sans interagir l'une avec l'autre (« le début est la fin et la fin est le début et aujourd'hui est toujours aujourd'hui »,). L'effet est le désengagement du monde avec ses temporalités concrètes, qui ne peut être perçu comme une rupture logique, car incompatible avec le temps sacré (« Ils [les Abistani, N.F.] n'en avaient fichtre pas la moindre idée »). Cette idée résonne particulièrement avec la date fondatrice de l'Abistan dont le peuple éprouve des difficultés ne serait-ce qu'à la reconnaître comme date, démontrant que les Abistani ne connaissent pas le concept d'un temps chronologique :

> Une date s'était imposée, sans qu'on sache comment ni pourquoi, elle s'était incrustée dans les cerveaux et figurait sur les panneaux commémoratifs plantés près des vestiges : 2084. Avait-elle un lien avec la guerre ? Peut-être. Il n'était pas précisé si elle correspondait au début ou à la fin ou à un épisode particulier du conflit […] La numérologie devint un sport national, on additionna, on retrancha, on multiplia, on fit tout ce qu'il était possible de faire avec les nombres 2, 0, 8, 4. (*2084*,p. 22.)

De plus, l'identité personnelle (la date de naissance) doit être abandonnée au profit de celle du *leader* (la date de naissance d'Abi). Cela montre aussi comment ce mécanisme s'est installé comme un réflexe des Abistani consistant à chercher des explications pour le monde empirique dans le récit religieux sans considérer d'autres modes explicatifs :

Tout comme dans le modèle *1984*, les Abistani se trouvent dans une situation de guerre permanente. Puisque la victoire est prescrite et que chaque adversaire peut être classé comme mécréant en termes religieux et comme ennemi en termes militaires, il est alors logique que les habitant.es n'arrivent plus à distinguer une victoire d'une éventuelle prochaine guerre contre un nouvel ennemi. La guerre, c'est le 'pain quotidien' des Abistani, ce qui illustre bien les répercussions qu'ont les langues totalitaires quant aux possibilités d'une expression adéquate, dont nous parlerons ultérieurement :

> Dans un monde parfait, il n'y a pas d'avenir, seulement le passé et ses légendes articulée dans un récit de commencement fantastique, pas d'évolution ; aucune science, il y a la Vérité, une et éternelle, et toujours, à côté, est la Toute-Puissance qui veille sur elle. Le savoir, le doute et l'ignorance découlent d'une corruption inhérente au monde qui bouge, le monde des morts et des vilains. Aucun contact n'est possible entre ces mondes. (*2084*, p. 28-29)

5.3.1.2. La chronologie du monde abistanais

Le fait que la continuité entre la réalité et le monde fictionnel puisse être établie se manifeste au niveau intertextuel par la référence à *1984*, où Orwell choisit de concrétiser l'apparition de son régime totalitaire dans un futur chronologique en concordance avec un monde réel qui, lors de la parution de son roman en 1948[13], ne se trouvait pas dans le futur immédiat, tout en étant suffisamment proche pour avoir un effet inquiétant sur la lecteur.ice. La référence intertextuelle permet de plus de produire un effet de dramatisation : ici, en comparant les mondes fictionnels des deux romans, le/la lecteur.ice peut constater une aggravation des conditions sociétales. Cette aggravation peut avoir pour fonction de marquer la continuité de l'évolution historique dans la diégèse en transposant *1984* dans le monde fictionnel de l'Abistan. Cela a pour effet que l'argument principal du roman d'une dégradation incessante peut être prouvé au niveau de l'intrigue

Orwell imagine le point final des régimes totalitaires non comme le point mort, mais comme un état d'anéantissement humain permanent :

> Winston, il y aura l'ivresse toujours croissante du pouvoir, qui s'affinera de plus en plus. Il y aura toujours, à chaque instant, le frisson de la victoire, la sensation de piétiner un ennemi impuissant. Si vous désirez une image de l'avenir, imaginez une botte piétinant un visage humain... éternellement[14].

Ce passage devient dans *2084* :

> — Merci, vénérables maîtres, je suis l'esclave de Yölah et d'Abi, et votre serviteur dévoué.
> Ati n'avait pas fermé l'œil de la nuit, le film de l'Examination tournait en boucle dans sa tête. C'était le film d'un viol consenti qu'il subirait chaque mois de chaque année tout le long de sa vie. Mêmes questions, mêmes réponses, même folie à l'œuvre. Quelle issue ? À part sauter de son toit, tête en avant, il ne voyait pas. (*2084*, p. 82)

De cette manière, Orwell nous indique que l'acte même de tenir à la vie est une entreprise ardue, ne faisant en effet que prolonger l'acte de mourir :

[13] Il s'agit d'une inversion de chiffre de l'année de parution sans référence à l'année concrète de 1984.
[14] George ORWELL, *1984*, *op. cit.*, p. 377.

> En réalité, il n'y avait aucun moyen d'évasion. Ils n'avaient même pas l'intention de réaliser le seul plan qui fût praticable, le suicide. S'accrocher jour après jour, semaine après semaine, pour prolonger un présent qui n'avait pas de futur, était un instinct qu'on ne pouvait vaincre, comme on ne peut empêcher les poumons d'aspirer l'air tant qu'il y a de l'air à respirer[15].

L'association de la vie à la mort que transporte de manière puissante l'image de la respiration comme geste à la fois désespéré et masochiste est également présente dans *2084* sous la forme de la maladie de la tuberculose qui se répand en Abistan suite à l'abilanguisation et à l'effet qu'a l'usage de cette langue sur le système respiratoire. Susan Sontag décrit le potentiel esthétique élevé que porte la tuberculose comme suit :

> [Il s'agit d', N.F.] une maladie considérée comme intraitable et capricieuse, c'est-à-dire une maladie incomprise, à une époque où la médecine part du principe que toutes les maladies peuvent être guéries.[16]

Dans la métaphore de la tuberculose, on pourrait ainsi voir que le pur instinct humain (tenir à la vie) tout comme la raison (la science, la médecine comme progrès civilisationnel) est inefficace face à un système qui réussit à anéantir toute base de progrès de la civilisation pour de bon.

L'image idéale, le « démoc », est évoquée dès le début de la narration. Nous verrons lors de l'analyse de l'intrigue avec la scène du départ, que le démoc est non seulement à comprendre comme un principe d'organisation politique, mais comme une expérience concrète qui a précédé le monde fictionnel d'Abistan. Elle est à situer non dans le monde des idées mais comme un souvenir d'un passé perdu qui s'annonce sous la forme d'une perte de valeur, la liberté.

Ainsi, ce n'est non seulement la dimension d'un retour du passé 'propre'[17] du/de la lecteur.ice issue d'une société dite postfasciste qui est mobilisée, mais aussi celle de la perte de son propre présent, le/la lecteur.ice regardant la démocratisation de cette société postfasciste comme le moment de la réintégration dans le progrès civilisationnel.

5.3.1.3. La géographie de l'Abistan

Bien qu'il existe effectivement deux petites localités portant le nom d'« Abistan », une située dans la région Loredan en Iran et l'autre dans la province d'Herat en

[15] *Ibid.*, p. 217.
[16] Susan SONTAG, *Illness as Metaphor*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1978, p. 5.
[17] Toujours dans le sens d'une communauté historique.

Afghanistan[18], le/la lecteur.ice devrait reconnaître plutôt sa sonorité arabe que l'existence de ces lieux insignifiants géographiquement.

Il est intéressant de noter que les lectures spatiales de l'univers de l'Abistan varient grandement[19], de l'Algérie pendant la Décennie Noire, en passant par la France, jusqu'à une dimension planétaire de ce régime totalitaire. L'auteur mentionne dans une interview avec *Le Figaro* qu'il s'est inspiré d'une multitude de pays et de régimes différents[20]. En effet, l'Abistan, nous indique-t-il, ne doit pas être lu comme un possible produit de Daech, puisqu'il l'excède par une complexité des voies d'infiltration :

> Mon livre dépasse l'actualité et notamment la question de Daech car l'islamisme se répand dans le monde autrement que par la voie de cette organisation qui, comme dans l'évolution des espèces, est une branche condamnée. Cet « État » sème la terreur et le chaos, mais est appelé à disparaître. En revanche, l'islamisme, dans sa version totalitaire et conquérante, s'inscrit dans un processus lent et complexe. Sa montée en puissance passe par la violence, mais pas seulement. Elle se fait également à travers l'enrichissement des pays musulmans, la création d'une finance islamique, l'investissement dans l'enseignement, les médias ou les activités caritatives. L'Abistan est le résultat de cette stratégie de long terme[21].

Cette imprécision diminue la possibilité de la mise à l'épreuve du discours référentiel sans pour autant rompre avec une authenticité supposée, tout en soulignant la dimension planétaire, qui selon lui, est une ambition propre à l'idéologie de l'islam. Lisa Romain reconnaît pourtant une version altérée de l'Algérie dans le monde fictionnel de l'Abistan :

---

[18] Wolf LEPENIES, « Literaturvision : Wie die Welt aussieht, wenn der IS regiert » [en ligne], *DIE WELT*, 26/09/2015, URL : https://www.welt.de/kultur/article146869113/Wie-die-Welt-aussieht-wenn-der-IS-regiert.html, consulté le 19 avril 2022.

[19] Nadia Ghanem voit en Quodsabad la ville de Paris, car le musée de Toz s'appelle Louvre et les seules langues qui ont survécu et qui se parlent en secret sont le français et l'arabe dialectal, ce qu'elle identifie comme le patois, je suppose. Nadia GHANEM, « Why Algerian Novelist Boualem Sansal's "2084" is a Sensation in France » [en ligne], 06/10/2015, URL : https://link.gale.com/apps/doc/A430780740/ITOF?u=unipari&sid=bookmark-ITOF&xid=1032e8c9, consulté le 2 août 2021. D'autres comme Christophe Ono-dit-Biot y lisent « l'autre nom de Daesh », Christophe ONO-DIT-BIOT, « La Fin du Monde selon Sansal » [en ligne], *Le Point*, *op. cit.*

[20] Sansal dit qu'il s'est laissé inspirer par l'Iran : « Un peu comme en Iran où on ne voit pratiquement pas l'ayatollah Khamenei, guide suprême de la Révolution. Alexandre DEVECCHIO, « Boualem Sansal : Du totalitarisme de Big Brother à l'Islamisme radical » [en ligne], *FIGAROVOX*, *op. cit.*

[21] *Ibid.*

> Enfin *2084*, a priori dystopie inspirée du contexte international, est bien davantage une caricature de la société algérienne dont les problèmes se seraient accentués et aggravés. Ati est ainsi confronté aux pénuries, aux files d'attentes interminables, au regret d'« un temps où l'eau courait dans les tuyauteries », et devient l'instrument d'intrigues entre les différents clans du pouvoir. Ce sont évidemment là les grands dysfonctionnements pointés par le roman algérien. On peut objecter que ces dysfonctionnements s'observent dans d'autres régimes autoritaires. Certains éléments tendent cependant à indiquer nettement que l'Abistan, c'est d'abord l'Algérie […] malgré les apparences, *2084* offre d'abord une peinture noircie de l'Algérie. Envisagé sous cet angle, le roman vient alors s'ajouter à l'inventaire des maux qui rongent la société algérienne. Tout […] n'est pas pour autant une dystopie qu'un miroir grossissant de l'Algérie[22].

Si on suit cette lecture, la dimension « noircie » que Romain évoque se révèle déjà dans la dénomination du pays qui illustre le projet totalitaire et envahissant, voulant que l'arabisation continue, quitte à défigurer l'identité nationale en proposant un nom qui met cette arabité au premier plan, rompant ainsi avec la diversité culturelle et ethnique du pays, basée sur un héritage commun par une intervention artificielle :

> selon une récente promulgation du haut-commissariat à l'*abilang* […], les noms communs provenant d'une langue ancienne encore en usage devaient porter, selon le cas en préfixe ou en suffixe, les signes *abi* ou *ab*, *yol* ou *yo*, *Gka* ou *gk*. Tout appartenait à la religion, les êtres et les choses, et les noms aussi, il convenait donc de les marquer. (*2084*, p. 287-288)

Le nom du pays ne suit alors pas une logique étymologique, un processus 'naturel' de la création d'un État à partir d'une origine commune, mais indique l'appartenance. Il se comprend comme le résultat d'une invasion, d'une prise de pouvoir sur un territoire qui sera ensuite nommé d'après le conquérant, Abi[23]. Il s'agit alors d'une expression totalisante du pouvoir dont le centre est son *leader* politique. Le roman met ici en valeur le principe territorial de la ligue arabe, que Sansal résume dans *Gouverner au Nom d'Allah (2013)* comme suit : « l'adhésion à un espace donne l'identité que se reconnaît cet espace »[24]. L'historien Aziz Al-Azmeh affirme l'importance des nommages comme outil politique résultant de la lecture idéologique de l'Histoire par les intégristes car ils permettent de construire une manifestation réelle de son ordre ontologique :

> Le lien entre le nom et la réalité historique tire sa validation et sa crédibilité de critères extrinsèques, de la capacité qu'a le groupe qui adopte le nom d'imposer et de consolider son interprétation et de la perpétuer au sein d'institutions à la fois épistémiques et sociales[25].

---

[22] Lisa ROMAIN, *La Mise à l'Épreuve du Discours référentiel dans l'Œuvre de Boualem Sansal*, Université de Lille, *op. cit.*, p. 73.

[23] Le nom « Abi » renvoie au nom Ali ibn Abi Talib, quatrième calife de l'islam et l'oncle du prophète Mohamed. Rappelons qu'à travers cette référence historique, le temps idéal islamiste des chiites est fixé sur son règne (voir ch. 2.1.2). Cependant, cette référence implique une autre allusion, selon Sansal, il n'y a pas de population chiite en Algérie, laissant ainsi transparaître un scénario d'invasion. Boualem SANSAL, *Gouverner au Nom d'Allah : Islamisation et Soif de Pouvoir dans le Monde arabe*, Paris, Gallimard, 2013, p. 40.

[24] *Ibid.*, p. 93.

[25] Aziz AL-AZMEH, *Islams and Modernities*, *op. cit.*, p. 92.

En rendant transparente la fabrication du lien langagier, le roman joue sur l'ordre symbolique à la fois de l'islamisme et de l'arabisme qui se comprennent comme des mouvements dépolitisés car l'utopie du grand califat leur fournit, comme l'écrit Al-Azmeh, « le privilège ontologique de la normalité »[26] qui opère avec deux présupposés : « une notion d'homogénéité sociale qui implique une notion corporatiste de la société, et une conception naturaliste de l'ordre socio-historique et de l'inéluctabilité naturelle de la restauration utopique »[27].

Le roman expose alors l'hypocrisie de la rhétorique islamiste où le monde est à la fois *représentation* et *manifestation* d'un ordre sociétal légitime. Il met en exergue le travail idéologique intentionnel qui permet de défigurer le monde de sorte qu'il ressemble à la compréhension qu'en ont les islamistes. Un acte de défiguration, dans lequel le savoir idéologique se transforme en savoir épistémique et empirique.

Le premier livre de *2084* se distingue par l'absence de descriptions détaillées de l'Abistan, sans que la référence extratextuelle se clarifie pour le/la lecteur.ice, reproduisant ainsi au niveau de l'esthétique de la réception la *condition abistanaise* qui veut que l'on soit piégé.e dans un monde opaque. C'est ainsi que le narrateur n'épargne aucun détail au/à la lecteur.ice et, pour autant, ne parvient pas à décrire l'univers fictionnel en des paramètres sensiblement accessibles :

> Plus tard, il apprendrait que d'un bout à l'autre de l'Abistan, par la ligne diagonale, il y avait la distance fabuleuse de cinquante mille *chabirs*. Il eut le vertige. Combien de vies faut-il vivre pour franchir de telles distances ? (*2084*, p. 80)

On apprend au cours de l'action qu'il ne faut pas un mais trois jours, pour être exact, pour traverser le pays. Il est intéressant que le narrateur nous présente une vie comme unité de temps, impliquant que le temps est en Abistan une dimension qui échappe aux paramètres dont les Abistani disposent. D'ailleurs, cet exemple informe sur le statut de l'être humain dans ce système politique : ainsi, une vie ne trouve de valeur qu'en tant que moyen de mesure du temps qui passe.

La circulation dans le pays est d'ailleurs fortement réglementée. C'est seulement pour les pèlerinages à la maison de naissance d'Abi, (ainsi que pour des raisons administratives ou commerciales) que les Abistani ont le droit de se déplacer, et des permissions de passage sont nécessaires à chaque étape (*2084,* p. 9), rappelant aux voyageurs que leur pays appartient en premier lieu au gouvernement et que le voyage a besoin d'être 'déscandalisé' par l'accord des autorités. Ce principe bureaucratique qui

[26] *Ibid.*, p. 70.
[27] *Ibid.*, p. 69.

défamiliarise le pays aux yeux des voyageurs, pays qui n'est rendu concret qu'à travers les tampons sur une carte de passage, sera ultérieurement bouleversé par le chemin que prend Ati lors de son émancipation. Cette dernière ressemble, comme nous le verrons, à un véritable mesurage du pays, une démarche que l'Appareil veut éviter à tout prix afin de ne pas révéler que leur vision d'un Abistan planétaire est un mensonge. La vision planétaire de l'Abistan, la nécessité d'expansion, se légitimise à travers le *Gkabul* : « le *Gkabul* est universel et Yölah est le maître de l'univers en son entier, comme Abi est son Délégué exclusif sur terre » (*2084*, p. 132).

Le paysage, le monde autour, est ainsi réduit à un obstacle (notons la dureté de ces voyages) ce qui empêche les voyageurs de le questionner. À travers le protagoniste, Ati, nous apprenons que tout savoir nécessaire pour 'se sauver' ne réside pas derrière les portes fermées du siège du gouvernement mais est accessible pour celui/celle qui regarde : « son pays, l'Abistan, dont il découvrait qu'il ne savait rien, qu'il devrait vite connaître pour se donner une chance de se sauver » (*2084*, p. 65).

La méconnaissance, voire la désorientation des habitant.es de l'Abistan se cristallise autour de la supposition qu'il n'y a pas de frontière, et que le pays serait *ipso facto* immensurable. La langue fournit ici un substitut à un manque de facticité, mettant en scène le mécanisme omniprésent en Abistan du remplacement du sens par le formel ou le rituel. Le rôle de la langue est ici de fournir un vocabulaire qui peut être utilisé pour 'faire description géographique', alors que la langue (étant identique au *Gkabul*) ne peut évidemment qu'exprimer l'unité, le planétarisme qui doit être, à notre sens, compris comme une dramatisation de « la vision du monde du musulman »[28] comme l'écrit Sansal dans son essai de 2013 :

> *Remarque : les notions de dar el Islam (maison de l'islam), dar el harb (maison de la guerre), dar es-silm (maison de la paix), dar el hikma (maison de la sagesse), dar el haq ou dar el adl (maison de la justice), et leurs contraires, les maisons de l'impiété, de l'injustice, des ténèbres (génériquement : dar el Kofr), sont des notions fortes et simples qui structurent la vision du monde du musulman. Toute terre, tout lieu, tout domaine, matériel ou immatériel, réel ou virtuel, est regardé sous l'angle de cette dualité* [Mise en évidence dans l'original][29].

Comme on le voit avec le vocabulaire géographique, la dimension sémantique se dégage du signifiant, des mots fourre-tout qui ne sont plus adaptés à conférer une sensibilité au monde se créent mais ne sont pas, bien entendu, sans fonction. Au contraire, dans l'appui politique, leur fonction s'amplifie d'autant plus que les mots

[28] Boualem SANSAL, *Gouverner au Nom d'Allah : Islamisation et Soif de Pouvoir dans le Monde arabe*, *op. cit.*, p. 34.
[29] *Ibid.*, p. 34.

sont vidés de leur sens, ce qui laisse passer la référentialité au monde à l'arrière-plan, qui est pourtant essentielle pour vérifier la congruence de sens entre le mot et la chose qu'il désigne dans le monde réel.

> Le pays vivait des guerres récurrentes, spontanées et mystérieuses, cela était sûr, l'ennemi était partout, il pouvait surgir de l'est ou de l'ouest, tout autant que du nord ou du sud, on se méfiait, on ne savait à quoi il ressemblait ni ce qu'il voulait. (*2084*, p. 18)

Wolfgang Bergsdorf indique que ce mécanisme utilisé par les régimes totalitaires repose sur l'attribution à chaque énoncé d'une valeur conforme au système de sorte qu'il ne soit plus possible de parler de manière politiquement neutre. Le domaine de la langue, passé au crible de l'usage totalitaire, devient un domaine de lutte, soumis à un processus darwiniste, perdant ainsi sa qualité démocratique d'être à la disposition de chaque locuteur.ice. Par cela, chaque parole, même l'échange le plus banal, a une force mobilisatrice et politique comme le montre l'usage du mot « ennemi ». À travers l'exemple de ce mot, nous verrons aussi de quelle manière la vision idéologique du monde passe par un détachement d'un vocabulaire descriptif au profit d'un vocabulaire normatif[30].

5.3.2. Le *Gkabul*

La congruence absolue entre la *novlangue* et l'*Ingsoc* est transposée dans *2084* par la congruence entre l'*abilang* et le *Gkabul*, le livre saint de l'Abistan et manifeste de l'idéologie totalitaire, soulignant la portée de la religion comme élément déterminant de la structure intégrale de la vie humaine.

Le *Gkabul* est le livre sacré de la religion étatique et, en même temps, code moral, juridique et social. Il n'est pas à confondre avec le Coran, alors que le roman joue sur un certain nombre des versets les plus connus du Coran dans une version adaptée, grotesque, comme : « *Il n'y a de dieu que Yölah et Abi est son Délégué* [Mise en évidence dans l'original] » (*2084*, p. 217), en s'assurant toutefois que le/la lecteur.ice comprenne la référence.

En effet, le roman illustre et critique l'idée de l'unité entre la structure de l'organisation religieuse et la religion en la poussant à l'extrême. On se rend compte que le dogme remplace la foi : il prévaut sur le message religieux et sur l'absence de sens religieux, alors même que les personnages devraient s'orienter selon les

[30] Wolfgang BERGSDORF, « Politischer Sprachgebrauch und totalitäre Herrschaft », *German Studies Review*, *op. cit.*, p. 29-30.

prescriptions religieuses dans chacune de leurs actions. De ce fait, nous pouvons interpréter l'univers fictionnel comme une version d'un « monde de l'horloge » (« *clockwork world* »)[31]. Selon cette interprétation, l'organisation sociétale stricte selon les règles du *Gkabul* servirait plutôt à empêcher les habitant.es de questionner leur expérience quotidienne, dont le sens n'est pas à chercher, puisqu'il est déjà prescrit. Ainsi, les activités qui ne sont pas en relation avec le *Gkabul* n'ont pas leur place dans le quotidien, étant donné que chaque moment du peuple doit être consacré aux activités prévues par cette idéologie à travers de nombreux protocoles et rituels.

Dans le paragraphe suivant, il s'agira de résumer comment le *Gkabul* préstructure la compréhension du monde dans les différents contextes reposant sur son idéologie, ce qui, à notre sens, relève d'une vision spécifique de la politique.

5.3.2.1. De la politique du *Gkabul* au modèle platonicien

L'organisation sociétale d'Abistan et sa base de légitimation, le *Gkabul*, ressemblent fortement, dans la manière dont les deux dépendent l'une de l'autre, à la philosophie politique platonicienne. Celle-ci fonde sa théorie politique sur une philosophie de l'ordre qui a pour objectif l'unité métaphysique entre l'âme, la cité et le cosmos[32]. Platon centre sa philosophie politique autour de la recherche du bon et du juste. Le bon et le juste sont dans les choses, mais ne sont pas les choses elles-mêmes, il faut les *reconnaître* dans ces dernières. La question du bon et du juste est alors intimement liée à la recherche de la vérité, qui quant à elle réclame un certain niveau de savoir afin de transcender l'apparence des choses et d'accéder à leur essence, leur idée (*essentiae*). Les idées sont inchangeables et éternelles et n'appartiennent en cela pas au monde sensible, mais au monde noétique. Elles existent en elles-mêmes, de manière abstraite. Leur existence ne résulte pas d'une construction mentale, elles sont seulement reconnues par les sujets ayant une capacité d'abstraction. Le savoir nécessaire pour reconnaître l'idée des choses dans les choses elles-mêmes est le savoir philosophique (*episteme*) qui consiste en la connaissance de l'ordre cosmologique. À travers ce savoir

[31] Jennifer DURLACHER, Richard D. ERLICH, Thomas P. DUNN, *Clockwork Worlds : Mechanized Environments in SF*, Greenwood Press, 1983.
[32] Christian SCHWAABE, *Politische Theorie : Von Platon bis zur Postmoderne*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2018, p. 30.

philosophique, l'ordre cosmologique peut également être reproduit dans la cité et dans l'âme. Il s'agit alors d'une approche normative et ontologique[33].

Comme le savoir philosophique est exclusif, seul.es ceux/celles qui en disposent sont aptes à endosser un rôle politique dont la tâche, comme nous venons de l'évoquer, est de reproduire l'ordre cosmologique. Il en résulte un ordre sociétal hiérarchique et élitaire avec une séparation stricte entre ceux/celles qui ont le pouvoir, et ceux/celles qui y sont soumis.es.

5.3.2.2. L'ordre sociétal dans le *Gkabul*

La société abistanaise est structurée de façon hiérarchique, accordant des fonctions de prise de décision à une élite en possession d'une vérité unique, « Le chemin de la Réalisation finale » dont nous informe le *Gkabul* :

> *J'ai établi des comités formés des plus sages d'entre vous pour juger vos actes et sonder vos cœurs et cela afin de vous maintenir dans la voie du Gkabul. Soyez véridiques et sincères avec eux, ils sont mes envoyés. Il encuira à celui qui ruse et se dérobe, je suis Yölah, je sais tout et je peux tout* [Mise en évidence dans l'original]. (*2084*, p. 103)

Il s'agit d'un ordre divin institué qui légitimise l'existence d'un groupe élu. L'ordre de la cité n'est alors pas l'égalité, mais une inégalité légitimisée (chez Platon par la nature, exprimé dans le « mythe des métaux »[34]). Pourtant, l'ordre divin en Abistan n'est pas basé sur une idée éternelle, puisque le *Gkabul* est révisé régulièrement par les élites :

> Pendant que les juges officiaient dans la salle des cérémonies transformée en centre d'interrogatoire, le personnel s'occupait à se préparer. Ici on révisait des extraits choisis du *Gkabul*, là on échangeait des informations sur l'état du pays, fournies par les nadirs et les gazettes, notamment les NoF, ailleurs on affûtait des arguments, on répétait des slogans, on peaufinait des pensées, on polissait des phrases, on récitait des prières, on devisait en faisant les cent pas, on sommeillait dans un coin […]. (*2084*, p. 102)

Les Abistani sont censé.es suivre les règles prescrites par le *Gkabul*[35] sans pour autant les remettre en question, leur rôle est précisément de suivre et de se soumettre aux paroles divines, ce qui répond au principe de l'*idiopragie* de la *Politeia*[36] :

---

[33] Nous reproduisons la philosophie platonicienne en référence à: *Ibid.*, p. 19-41.

[34] Nous voyons que la théorie platonicienne a été dévoyée à maintes reprises au cours de l'Histoire afin de légitimer des systèmes politiques racistes sur la base de cette logique des différences supposées naturelles. *Ibid.*, p. 26.

[35] Ce mot, on l'apprend à la page 42 du roman veut dire « acceptation », en turque le terme « Kabul » veut en fait dire « acceptation ».

[36] Ce principe correspond à la conception de l'égalité sociale dans la *Politeia* de Platon, où chacun.e fait ce pour quoi il/elle est qualifié.e en fonction de ses capacités. Christian SCHWAABE, *Politische Theorie : Von Platon bis zur Postmoderne*, *op. cit.*, p. 25.

> On ne sait pas les raisons de ces restrictions. Elles sont anciennes. La vérité est que la question n'avait jamais effleuré un quelconque esprit, l'harmonie régnait depuis si longtemps qu'on ne se connaissait aucun motif d'inquiétude. La maladie et la mort elles-mêmes, qui passaient plus qu'à leur tour, étaient sans effet sur le moral des gens. Yölah est grand et Abi est son fidèle délégué. (*2084*, p. 9)

Le principe de l'unité allant de pair avec l'élitisme fait que le bon et le juste sont liés d'une façon qui ne permet pas de séparation institutionnelle. Cela sera le point de critique des modèles sociétaux utopiques basés sur le règne d'une élite, considérés comme totalitaires par des penseurs tels que Karl Popper. Il s'agit de plus d'une critique souvent formulée envers des sociétés musulmanes, qui n'assimileraient pas la norme euro-centrique d'État-nation. En effet, dans *2084,* le principe d'unité n'est pas justifié par une supériorité morale. Les juges, par exemple, n'exercent pas leur métier comme une fin en soi, selon un principe éthique[37], mais sont motivé.es par leurs propres intérêts. En absence d'une base éthique idéelle, la définition du bon ou mauvais est établie par le groupe au pouvoir, ce qui est véhiculé par le fait que ces derniers modifient le message supposé éternel du livre sacré. La critique dystopique des fausses élites au sommet de l'ordre sociétal renvoie à une vision terrifiante d'une société fondée sur le darwinisme social et la barbarie.

Le brisement du principe d'unité et, dans le même temps, l'insistance sur l'intégrité du principe dont le *Gkabul* est l'instrument, se traduisent ainsi par un opportunisme aveugle chez les habitant.es :

> La soumission engendre la révolte et la révolte se résout dans la soumission : il faut cela, ce couple indissoluble, pour que la conscience de soi existe. Telle est la voie, on ne connaît le bien que si on sait le mal, et inversement, en vertu de ce principe qui veut que la vie n'existe et ne se meuve que dans et par l'opposition de forces antagoniques. En chacun a été logé un esprit étrange et retors, il pense la vie, le bien, la paix, la vérité, la fraternité, la douce et rassurante pérennité, et les pare de toutes les vertus, mais ne les recherche, et avec quelle passion, qu'à travers la mort, la destruction, le mensonge, la ruse, la domination, la perversion, l'agression brutale et injuste. Et ainsi la contradiction disparaît dans la confusion, le tiraillement entre le bien et le mal cesse, étant deux modalités d'une même réalité, comme l'action et la réaction font un, à égalité, pour assurer l'unité et l'équilibre. Supprimer l'un supprime l'autre. Dans le monde d'Abi le bien et le mal ne s'opposent pas, ils se confondent puisqu'il n'y a pas de vie pour les reconnaître, les nommer et construire la dualité, ils sont une seule et même réalité, celle de la non-vie, ou de la morte-vie. La croyance est tout entière là, la question du bien et du mal sous l'angle moral est une question subalterne et vaine, définitivement évacuée, le bien et le mal ne sont que des piliers sans signification propre de la stabilité. La vraie sainte religion, l'Acceptation, le *Gkabul*, consiste en ceci et seulement ceci : proclamer qu'il n'y a de dieu que Yölah, et qu'Abi est son Délégué. Le reste appartient à la loi et à son tribunal, ils feront de l'homme un croyant soumis et diligent. (*2084*, p. 60-61)

Si la foi est alors à comprendre comme le dysfonctionnement de l'esprit critique chez le peuple, nous pouvons reconnaître le contre-modèle à la version platonicienne ici,

[37] *Ibid.*, p. 24.

celui d'Aristote. Chez Aristote comme chez Platon, l'éthique est la base de l'action politique, mais chez Platon l'orientation de l'éthique est, rappelons-le, vers une idée, qui dans notre cas est l'existence d'un ordre divin, alors que chez Aristote, elle s'oriente en faveur de l'être humain. C'est ici que l'on retrouve notre opposition de base, qui figurait avant l' « Avertissement » du roman, entre la religion et l'être humain. On trouve également dans le roman la différence que les deux philosophes accordent au rôle du monde. Alors que le savoir empirique ne joue pas de rôle chez Platon – la matérialité des choses est même perçue comme un obstacle à l'accès aux idées se trouvant derrière les choses –, Aristote quant à lui crée une philosophie pratique, où l'action de l'être humain repose sur le choix souverain. L'opposition de ces deux positions (platonicienne et aristotélicienne) est présentée dans le roman à travers la notion de croyance :

> Dans son infinie connaissance de l'artifice, le Système a tôt compris que c'était l'hypocrisie qui faisait le parfait croyant, pas la foi qui par sa nature oppressante traîne le doute dans son sillage, voire la révolte et la folie. Il a aussi compris que la vraie religion ne peut rien être d'autre que la bigoterie bien réglée, érigée en monopole et maintenue par la terreur omniprésente […] « Le détail étant l'essentiel dans la pratique », tout a été codifié, de la naissance à la mort, du lever au coucher du soleil, la vie du parfait croyant est une suite ininterrompue de gestes et de paroles à répéter, elle ne lui laisse aucune latitude pour rêver, hésiter, réfléchir, mécroire éventuellement, croire peut-être. Ati avait du mal à tirer une conclusion : croire n'est pas croire mais tromper ; ne pas croire est croire à l'idée opposée et donc se tromper soi-même et se trouver à faire de son idée un dogme pour l'autre. (*2084*, p. 53-54)

La croyance, dans *2084*, s'éloigne alors de toute capacité d'abstraction. Elle est indépendante du contact avec le monde puisqu'elle le précède. La croyance est le présupposé donnant des directives sur la façon d'agir dans le monde tout en l'ignorant. On est ici à un niveau non verbal de la conscience qui précède la langue. La mise en place de l'*abilang* au lieu de l'arabe suit ainsi le même but que le remplacement de l'anglais par la *novlangue* dans *1984* : rendre impossible la pensée des idées qui ne seraient pas conformes à l'idéologie. Ce processus est achevé lorsque :

> Mécroire, c'est refuser une croyance dans laquelle on est inscrit d'office mais, et c'est là que le bât blesse, l'homme ne peut se libérer d'une croyance qu'en s'appuyant sur une autre, comme on soigne une addiction avec des drogues, en l'adoptant plus avant, en l'inventant si besoin […] Ne cherchez pas à croire, vous risquez de vous égarer dans une autre croyance, interdisez-vous seulement de douter, dites et répétez que ma vérité est unique et juste et ainsi vous l'aurez constamment à l'esprit, et n'oubliez pas que votre vie et vos biens m'appartiennent. (*2084*, p. 53-54)

Ce que Platon visait avec sa philosophie politique, c'était passer d'un ordre sociétal basé sur un savoir mythique à un ordre sociétal basé sur un savoir philosophique[38]. Si l'on prend en compte l'importance des mythes pour l'organisation sociétale de

[38] Christian SCHWAABE, *Politische Theorie : Von Platon bis zur Postmoderne*, *op. cit.*, p. 30.

l'Abistan, on pourrait alors dire que l'historisation de l'Autre est traitée sous la forme d'une *régression épistémique*.

5.3.2.3. L'*abilang* et le *Gkabul*

Contrairement à ce que le narrateur nous indique (« il n'y a sensément aucune raison de mettre un nom sur une chose que personne n'a jamais vue » (*2084*, p. 18-19)), la langue n'est pas mimétique au monde. Elle n'est pas un instrument pour s'approprier le monde intellectuellement, mais elle est en tension avec lui, se frottant l'un à l'autre. Cette tension ne peut être résolue que par une conscience qui la traite comme une *harmonique*. En ce sens, dans la conscience des Abistani, le monde est aliéné, ce qui a par exemple pour effet que le narrateur éprouve des difficultés à poser une évaluation morale ou éthique sur l'action :

> Que les populations de ces régions, hommes et bêtes, connaissent des maladies inouïes, que leur progéniture arrive à la vie munie de toutes les difformités possibles et que cela n'ait pas rencontré d'explication n'a pas effrayé, on a continué à remercier Yölah pour ses bienfaits et à louer Abi pour son affectueuse intercession. (*2084*, p. 20-21)

L'opacité du monde est traduite dans le roman par une sémantique spatiale d'obscurité, par de brèves thématisations du narrateur, par des personnages qui se trouvent dans un état d'amnésie, de confusion et un manque d'orientation. Les personnages font preuve d'une faible notion du temps et d'une absence de conscience de la durée de la vie humaine qui perd donc de sa valeur puisqu'on n'en connaît pas la limite. En somme, ils perdent une relationnalité avec le monde saisissable dans ses dimensions temporelles et spatiales.

Les notions de temps et d'espace sont prescrites par le *Gkabul*. Son immensité spatiale et son temps éternel sont réalisés par la répétition et les rituels. Les paroles sont liées à ces actes qui se répètent sans cesse, ce qui implique que les habitant.es ne communiquent entre eux/elles que par des formules pendant qu'ils/elles exercent leurs routines. Ati se rend compte à un moment que le rituel (la langue) remplace ainsi le sens (la matérialité du monde) :

> tout à coup, il eut la révélation de la réalité profonde du conditionnement qui faisait de lui, et de chacun, une machine bornée et fière de l'être, un croyant heureux de sa cécité, un zombie confit dans la soumission et l'obséquiosité, qui vivait pour rien, par simple obligation, par devoir inutile, un être mesquin capable de tuer l'humanité entière sur un claquement de doigts. La révélation l'illumina, lui faisant apparaître l'être sournois qui le dominait de l'intérieur et contre lequel il voulait se révolter... et ne le voulait pas vraiment. La contradiction était flagrante, et indispensable, elle était le cœur même du conditionnement ! (*2084*, p. 59)

La construction de l'interchangeabilité de la langue avec le message religieux peut être interprétée comme une dramatisation satirique des lectures salafistes du Coran, qui n'accordent pas de rôle de médiateur.ice, de possibilité d'interprétation au/à la croyant.e, mais regarde le message de l'islam comme propriété immanente du texte. La critique viserait alors un manque de méthodes herméneutiques. L'autorité du livre – on pourrait ainsi comprendre le jeu satirique – ne repose pas sur le contenu, mais sur le fait d'être écrit dans une langue spécifique, ce qui fait que le texte du livre sacré n'est en rien « plus sacré » que n'importe quelle autre parole dans la langue en question (l'*abilang* au niveau systématique, la *langue* dans le sens saussurien).[39] La parole, l'énonciation concrète, serait, ainsi aléatoire, pour autant qu'elle soit dans l'idiome correct, ce qui fait que le sens serait transposé du concret au systématique, chaque mot transportait le message saint. De cette manière, le niveau sémiologique de la langue, par son invariance, transporte parfaitement les enjeux temporels du *Gkabul*, qui n'est pas le pragmatisme ou l'action. En effet, la langue n'est pas adaptée pour exprimer le mouvement. Dans une telle langue se trouve intrinsèquement une tendance totalitaire.

Mais alors que la *condition abistanaise*, comme Ati le reconnaît, est le résultat d'un conditionnement, on peut aussi voir que la langue, ainsi que le *Gkabul,* trouvent leurs racines dans l'arabe. Il s'agit alors d'un processus de développement sans intervention extérieure, car l'*abilang* aussi bien que le *Gkabul* sont des productions intellectuelles des personnages Bri et Viz, qui font partie du groupe au pouvoir, (et de ceux qui révisent régulièrement la langue et le livre), ce sur quoi nous reviendrons ultérieurement. En cela, le présupposé du caractère fictif de l'*abilang* et du *Gkabul* est remis en question et l'on peut supposer une continuité entre le réel et la fiction sur la base d'une conscience qui sera la même pour l'arabe et pour l'*abilang*.

[39] Cet aspect joue sur le dogme de l'inimabilité du Coran, إعجاز / iʿğāz en arabe.

5.3.2.3.1. Mécanismes principaux du langage totalitaire

> On l'appelait l'Ennemi, avec un accent majuscule dans l'intonation, cela suffisait. On croit se souvenir qu'un jour il a été annoncé qu'il était mal de le nommer autrement et cela avait paru légitime et si évident, il n'y a sensément aucune raison de mettre un nom sur une chose que personne n'a jamais vue. L'Ennemi prit une dimension fabuleuse et épouvantable. Et un jour, sans qu'aucun signal ne fût donné, le mot Ennemi disparut du lexique. Avoir des ennemis est un constat de faiblesse, la victoire est totale ou n'est pas. On parlait de *la Grande Mécréance*, on parlait de *makoufs*, mot nouveau signifiant renégats invisibles et omniprésents. L'ennemi intérieur avait remplacé l'ennemi extérieur, ou l'inverse. Puis vint le temps des vampires et des incubes. Lors des grandes cérémonies, on évoquait un nom chargé de toutes les peurs, le *Chitan*. On disait aussi le *Chitan* et son assemblée. Certains y ont vu une autre façon de dire le Renégat et les siens, expression que les gens entendaient plutôt bien. Ce n'est pas tout, qui prononce le nom du Malin doit cracher à terre et réciter trois fois la formule consacrée : « Que Yölah le bannisse et le maudisse ! » Plus tard, après avoir surmonté d'autres empêchements, on donna enfin au Diable, le Malin, le Chitan, le renégat, son vrai nom : Balis, et ses adeptes, les renégats, devinrent les balisiens. Les choses paraissaient du coup plus claires, mais tout de même on continua longtemps à se demander pourquoi toute cette éternité passée on avait usé de tant de faux noms. (*2084*, p. 18-19)

Dans ce passage, on aperçoit divers mécanismes significatifs de l'emploi de la langue dans les systèmes totalitaires. On voit comment la référence à l'islam peut y être intégrée en rendant transparents les processus de transformation de la langue. Par la description exhaustive des multiples renommages à travers un seul exemple, on peut remarquer comment un processus d'aliénation du sens à plusieurs étapes sert au régime à gagner petit à petit accès à la conscience des locuteur.ices, bouleversant certaines logiques pour en maintenir d'autres. Ce processus est à notre sens comparable à celui de l'essentialisation, dont on vient de parler, par rapport à la culture : en ne remplaçant pas tout lien avec le monde réel en une seule fois, mais successivement, la référence au concept 'monde' ou 'réalité' peut être stabilisée et minée simultanément jusqu'à ce que la conscience ait 'appris' à réparer la disparité entre mot et signification comme un automatisme. L'insertion de cette considération montre aussi que ces renommages représentent un outil politique qui répond de façon dynamique aux besoins et instabilités du régime :

> *L'Appareil allait parfois trop loin dans la manipe, il faisait n'importe quoi, jusqu'à s'inventer de faux ennemis qu'il s'épuisait ensuite à dénicher pour, au bout du compte, éliminer ses propres amis* [Mise en évidence dans l'original]. *(2084, p. 31)*

La première intervention du régime est alors le changement de l'orthographe du mot « ennemi » consistant à ajouter un E majuscule au début du mot. Quoiqu'il s'agisse d'un changement subtil, il peut être lu comme une première tentative de coupure de la connexion au monde de la langue, imitant l'acte de nommage d'une personne : alors que la relation entre *signifié* et *signifiant* repose sur une similarité ou une relation arbitraire prenant comme base une relationnalité au monde, le nommage des personnes

est un acte purement symbolique. Le narrateur nous indique que le fait d'avoir un nom adapté à la récitation, à la psalmodie, suffit à évoquer un sentiment chez les croyant.es.

On pourrait dire que cette normalisation se produit sans même que le peuple le remarque. C'est pour cette raison que le narrateur entrelace les deux niveaux langagiers, la dimension phonétique et l'orthographe, ce qui pointe vers une interprétation inspirée de Renan[40] où, dans les langues moins développées, la pensée abstraite est moins apte ; l'émotion de la parole repose sur l'acte de l'énonciation et non sur son contenu. Selon ce schéma, la puissance de ces langues repose sur la performance et non sur leur contenu sémantique, invitant à un usage où, dans le processus de formulation du message, l'étape de l'acte de penser serait sautée au profit de l'étape de l'articulation. L'alarmisme du mot « ennemi » va, dans ce sens, revêtir la même fonction que dans le nazisme allemand où certaines expressions étaient centrées au niveau d'un registre spécifique, restreignant ainsi leur utilisation à ce domaine. Cette isolation lexicale réduisait le niveau sémantique des mots tout en renforçant leur impact émotionnel :

> Les nazis ont mis les champs sémantiques regroupés autour « Volk [le peuple] », « Rasse [la race] », et « Deutschland [Allemagne] » au centre du vocabulaire et enrichis par des mots, des idiomes et des images activistes et émotifs, afin de réduire la prestation de la langue politique à décrire, qui est déjà faible en soi, en faveur d'augmenter sa fonction comme appel[41].

Le passage d'une signification plutôt naturelle à une signification arbitraire se poursuit en remplaçant *Ennemi*, par un nom « chargé de toutes les peurs, le *Chitan* »[42].

Ensuite, lorsque *Chitan* est transposé en *Balis*, la signification conceptuelle et émotionnelle est centrée autour d'un personnage, transportant tout de même les associations et le degré d'émotions de son prédécesseur et réparant le manque de référentialité au monde concret, dû au fait qu'il s'agissait d'un nom propre.

L'aller-retour entre le mythe et le monde réel que vise l'emploi totalitaire du langage est ainsi illustré, ainsi que la manière dont ces processus d'effacement de la référentialité (et donc l'ancrage du lexique dans le monde empirique) sont camouflés par les renommages.

---

[40] Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 364.

[41] Wolfgang BERGSDORF, « Politischer Sprachgebrauch und totalitäre Herrschaft », *German Studies Review*, *op. cit.*, p. 24.

[42] Le mot « *Chitan* » fait allusion au mot arabe « *šayṭān* », le démon le puis puissant dans le Coran. Il y a maints exemples dans le roman où l'emploi faussé des mots arabes devrait créer des effets humoristiques. Toz, le nom d'un personnage clé dans le roman dont on parlera ultérieurement est une version onomatopéique du mot arabe pour anus. Nadia GHANEM, « Why Algerian Novelist Boualem Sansal's « 2084 » is a Sensation in France » [en ligne], *op. cit.*

En ce point, il devient à nouveau évident que la langue ne reflète pas une conscience directe du monde, puisque les idées prennent le pas sur la langue, reléguant les objets au second plan (« il n'y a sensément aucune raison de mettre un nom sur une chose que personne n'a jamais vue » (*2084*, p. 18-19)). Cela implique une substitution lexicale, où le domaine des idées prévaut, néanmoins, sans être l'objet central de la manipulation linguistique. Pour cette raison, il est toujours possible de déduire des caractéristiques d'une seule et même conscience du monde même après que l'ennemi est renommé. On apprend que les renégat.es ne sont pas pensé.es à travers des catégories informées par le réel ou le sensible (« invisibles et omniprésents »), si bien que la conscience du monde, on le voit, est profondément irrationnelle, accordant autant de crédibilité aux ennemis invisibles qu'aux « vampires et incubes ». Le mécanisme du tabou lexical à l'œuvre dans la langue totalitaire est également visible à un autre niveau du roman : des mots qui ne se laissent pas investir de l'emploi totalitaire du langage sont finalement effacés du registre langagier. « Démoc » et « liberté », les deux mots-clés pour l'émancipation d'Ati, portent déjà en eux un potentiel intrinsèque de révolte, car ils marquent les limites du pouvoir du régime à rompre avec le passé et en effacer les traces pour imposer sa vision de l'Histoire (ce qui est véhiculé à notre sens par le fait qu'Ati apprend le mot « démoc » dans un échange entre générations).

L'absence de frontières dramatise d'ailleurs l'existence d'un ennemi (« l'ennemi était partout »), laissant les Abistani dans un état d'inquiétude et d'alerte permanent. De plus, la vision du monde belliqueuse qui va de pair avec la structure binaire de la pensée où la position d'adversaire reste vidée de sa substance à cause du tabou lexical, a pour conséquence une sorte d'auto-agression :

> Être son propre ennemi, c'est la garantie de gagner à tous les coups. La chose était certainement difficile à mettre en place mais une fois lancée elle tournerait d'elle-même, tous croiraient à ce qu'on leur donnerait à voir et personne n'échapperait à la suspicion ni à la terreur. Et de fait, beaucoup mourraient de coups qu'ils ne verraient pas venir. Pour que les gens croient et s'accrochent désespérément à leur foi, il faut la guerre, une vraie guerre, qui fait des morts en nombre et qui ne cesse jamais, et un ennemi qu'on ne voit pas ou qu'on voit partout sans le voir nulle part. (*2084*, p. 124)

Pour poursuivre la réflexion, nous aimerions nous arrêter sur quelques éléments (à l'image du mot « Ennemi ») que l'on pourrait qualifier de totalitaires et dont le fonctionnement a été étudié notamment pour les exemples du nazisme allemand, le bolchevisme russe et la RDA. Comme nous l'avons mentionné, Orwell, en tant que linguiste, s'est inspiré de la réalité pour son roman alors que Sansal s'est principalement référé à *1984* pour se renseigner sur le langage totalitaire. Nous procédons à la distinction des phénomènes de manipulation linguistique suivants :

(1) Le manichéisme : ce principe sur un emploi de langue exclusif et dichotomique vise à une réduction et simplification des réalités complexes à travers, d'un côté, un appauvrissement du lexique adapté pour un signifié et, de l'autre, un lexique à charge émotionnelle élevée, établissant un lien direct et sans alternative entre la réalité perceptible et son interprétation en termes idéologiques :

> l'exigence, de réduire la réalité complexe à une vérité et de la diviser de manière dichotomique en bon et mal, vrai et faux, ami et ennemi, de captiver le monde de façon bipolaire par un seul modèle compréhensif […][43].

(2) Le principe de la *Gleichschaltung* : afin de contrôler l'opinion publique, le régime totalitaire va réorganiser la presse et les médias en les rattachant à l'appareil étatique. L'objectif de cette mesure sous le Troisième Reich était d'éradiquer les nuances d'expression et par extension d'aboutir à l'uniformisation de la pensée et du peuple. En RDA, ce principe était repris avec des objectifs plus modestes, à savoir la désinformation et la désorientation du peuple[44]. Orwell, étant lui-même journaliste, a donné une importance cruciale à l'emploi institutionnel de la langue dans la communication politique visant à éliminer les « ambiguïtés et nuances de réflexion inutiles »[45]. Sansal, à son tour, inclut une annexe au roman avec des communications de presse au sujet d'événements inquiétants pour le régime, déclenchés par l'émancipation d'Ati et sa mission de trouver la frontière. Par l'écart entre la défiguration des informations et les actions que le narrateur relate, le/la lecteur.ice est ainsi placé.e à la fois dans un rôle de témoin.e ainsi que dans la peau d'un.e habitant.e qui ferait l'expérience du vécu sous le régime. Or, si nous suivons une lecture faisant le parallèle entre l'Abistan et l'Algérie, nous sommes orientée vers le statut de la littérature algérienne comme contre-archive du récit officiel de l'Histoire, mettant le/la lecteur.ice dans la position d'archéologue ce qui, face aux sources officielles idéologiquement aliénées et contradictoires, pointe vers la tragédie de la perte d'une histoire qui ne peut plus être reconstruite et dont la littérature sert d'*Ersatz* en constituant le lien social que donne habituellement l'Histoire commune à un peuple.

(3) L'installation d'un registre propagandiste : sur la base de ce que nous venons d'établir dans le dernier point, la communication officielle dans les médias

---

[43] Karl Dietrich BRACHER, *Zeit der Ideologien : Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1982, p. 17.

[44] Wolfgang BERGSDORF, « Politischer Sprachgebrauch und totalitäre Herrschaft », *German Studies Review*, *op. cit.*, p. 24.

[45] *Ibid.*, p. 41.

prend une autre dimension dans le sens où elle devrait transmettre un message idéologique à travers un lexique standardisé qui le véhicule. La fusion entre religion et politique dans notre cas s'illustre par l'emploi d'un lexique politique pour désigner un contexte religieux et *vice versa*. L'exemple qui est probablement le plus pertinent pour cet usage est l'octroi des titres aux fonctionnaires abistani : Abi n'est pas le prophète de Yölah, mais son délégué. Dia, s'est lui vu accordé par Abi le titre d' « Honorable parmi les Honorables » (*2084*, p. 147) après une mission réussie dans sa fonction qui consiste, en tant que chef du Département des Enquêtes sur les miracles, à inventer et exécuter des stratégies pour maintenir les mythes fondateurs d'Abistan intacts lorsque des incohérences risquent d'être découvertes par le peuple. Ici, nous pourrons également rencontrer le mécanisme de la *Gigantomanie*, que l'on connaît du nazisme, qui privilégie l'emploi des superlatifs même lorsqu'ils sont tautologiques. D'ailleurs, on trouve ici la critique d'un concept que l'on connaît à la fois du discours utopique (notamment chez Platon qui, dans son *Politeia* (environ -380 av. J.-C.), accorde l'administration et le pouvoir politique à une élite qui se distingue par sa supériorité morale) et de l'organisation politique islamiste. Le pilotage émotif du langage que la religion peut conférer au domaine politique lorsque les deux domaines se rencontrent est également illustrée par l'utilisation du mot « martyr ». Il ne s'agit plus d'une personne qui est morte pour la religion[46], mais pour l'État abistanais, donc une affaire nationale. De plus, on apprend qu'il s'agit – moins qu'un repère de qualité morale – d'un titre surtout profitable pour l'État qui a besoin de chair à canon pour faire ses guerres : « De même, nul n'a jamais pensé que la Guerre sainte poursuivait le même but, transformer d'inutiles et misérables croyants en glorieux et profitables martyrs » (*2084*, p. 28).Les martyrs constituent également un revenu supplémentaire pour les Abistani comme le dit ici un vieillard qui a perdu son fils dans une des Guerres Saintes : « "Il est mort en martyr, ce qui me vaut une belle pension et la priorité dans les magasins de l'État ", dit-il fièrement en éclatant de rire » (*2084*, p. 28).

[46] Il convient de noter que nous avons restreint ici la signification du martyr en islam conformément à notre interprétation de l'effet satirique de ce passage. Pour la dimensionnalité de ce concept, voir : Atmane AGGOUN, « Le Martyr en Islam : Considérations générales », *Études sur la Mort*, vol. 130, n° 2, 2006, p. 55-60.

(4) La simplification totale : Ce mécanisme a là encore pour but de rendre une expression nuancée difficile[47], par exemple par des *typages*. Les typages servaient à mettre en commun des traits sous une vocation soit positive, soit négative afin de rendre la catégorisation (p.ex. des personnes) plus simple et plus intuitive, et par cela, d'éliminer la possibilité de nommer des différences qui ne seraient pas couvertes par le vocabulaire à disposition. Ici, la volonté de créer un fort sentiment de communauté s'exprime qui en plus devrait se distinguer fortement de l'altérité – et l'infériorité supposée – de l'Autre :

> C'est à cette époque que le pays qui n'avait d'autre nom que « le pays des croyants » s'est appelé Abistan, un fort joli nom, utilisé par les officiels, Honorables et Sectaires de la Juste Fraternité et agents de l'Appareil. Le bas peuple était resté sur la vieille appellation de « pays des croyants », et dans la conversation courante, oubliant risques et périls, il allait au plus court, il disait « le pays », « la maison », « chez nous ». Le regard des peuples est ainsi, insouciant et réellement peu inventif, il ne voit pas au-delà de sa porte. (*2084*, p. 23)

Dans cet extrait, on aperçoit l'allusion manifeste à la « vision du monde du musulman » que nous avons déjà évoqué et sur laquelle l'Appareil se base. En cela, même si l'expression conversationnelle diverge du discours officiel, les concepts fondateurs de l'idéologie restent intacts. Au regard de cette prémisse, la *Gleichschaltung* est fonctionnelle de la communication politique initiée par un parti politique, personnifiée par un *leader* et légitimisée par une idéologie, telle que dans la définition d'un régime totalitaire[48], est soutenue et fortifiée grâce à une « coopération intellectuelle » du peuple. Le roman évoque l'existence d'un substrat déterminant pour le développement d'un langage totalitaire. Or, il est important de souligner que ces mécanismes totalitaires ne sont présentés ni comme modèle littéraire chez Orwell, ni comme produits de certaines caractéristiques d'une langue, d'une communauté langagière ou d'une civilisation particulière dans les études sur le fonctionnement des langages totalitaires. Il n'y a aucun indice dans le roman orwellien qui suggérerait que l'anglais serait enclin à être transformé en langue totalitaire, et de même, la recherche n'a identifié aucune propriété linguistique de l'allemand qui en ferait une base idéale pour un registre fasciste. Au contraire, *2084* consacre cette idée, ce que nous considérons comme une caractéristique distinctive du roman.

Prenons un exemple : la dualité entre « ennemi intérieur » et « ennemi extérieur », qui joue sur le concept du djihad majeur et mineur dans l'islam perverti par

[47] Wolfgang BERGSDORF, « Politischer Sprachgebrauch und totalitäre Herrschaft », *German Studies Review*, *op. cit.*, p. 29.
[48] *Ibid.*, p. 23.

l'intégrisme, montre ici un des mécanismes centraux du langage totalitaire en pointant directement vers une lecture djihadiste de l'islam. Ainsi, et cela constitue à notre sens une qualité du roman, la critique n'est pas formulée uniquement par une référentialité satirique au Coran ou à l'islam. En effet, le reproche de l'irrationalisme est ainsi développé au niveau textuel (« L'ennemi intérieur avait remplacé l'ennemi extérieur, ou l'inverse. »). On pourrait dire qu'ici la référence au vocabulaire coranique enrichit la diégèse, puisqu'elle illustre justement un autre mécanisme langagier et, en même temps, confère une qualité supplémentaire à l'intégrisme en le rapprochant du concept des mouvements fascistes en Europe au XX^e^ siècle. Bergsdorf souligne à travers l'exemple du fascisme allemand que les régimes totalitaires basaient le langage totalitaire sur le vocabulaire déjà établi dans le territoire[49], l'enrichissant ensuite par un vocabulaire original ou des opérations de modification de l'emploi. Cela a l'avantage que :

> la signification des notions-clé, centrale dans chaque orientation politique [ou religieuse dans l'exemple, N.F.], leur empreinte cognitive et leur marquage émotif [sont déjà, N.F.] fournis par le contexte historique [du peuple, N.F].[50]

Il est important de noter que la démonstration de la manipulation de la langue ne pointe pas seulement vers ces divers mécanismes de l'emploi langagier dans les systèmes totalitaires. Elle sert par ailleurs à ancrer le monde fictionnel à son origine dans le monde réel qui, comme nous l'apprenons dans ce passage, porte déjà un certain potentiel de mobilisation, qui est déployé par des modifications, systématiques mais plutôt mineures, laissant paraître l'arabe comme substrat de l'*abilang*. Nous avons vu que c'est le substrat qui fournit l'émotion du mot ce qui peut être transféré sur d'autres signifiés à volonté parce que la sémantique ne repose que sur l'acte d'énonciation, elle est performative et non conceptuelle, ce qui facilite le projet du régime. En d'autres mots, l'acceptation des renommages est encouragée par le fait qu'un rapprochement conceptuel entre *signifiant* et *signifié* pourrait conduire à l'évaluation de la pertinence du mot et à un rejet potentiel du changement en question entre signifiant et signifié par les *locuteur.ices.* L'adéquation du mot à la chose concrète n'est tout simplement pas une catégorie d'emploi de cette langue. Pour aller plus loin, nous constatons que la langue a un effet rétroactif sur la conscience du monde chez les locuteur.ices, qui à son

[49] Sans pour autant supposer une certaine compatibilité entre la langue de base et sa version totalitaire, comme nous venons de le mentionner.

[50] Wolfgang BERGSDORF, « Politischer Sprachgebrauch und totalitäre Herrschaft », *German Studies Review*, *op. cit.*, p. 24.

tour définit les cadres de carences de la parole dont le régime déplore les limites, ou plutôt l'ampleur.

5.3.2.3.2. La vision du monde à travers l'exemple concret de l'*abilang*

Il est intéressant que tout au long du roman, le/la lecteur.ice soit très peu confronté.e à l'*abilang* par des citations directes, alors qu'il est, nous constatons, un sujet majeur du roman. Dans cette démarche, le roman s'oriente selon son modèle *1984*, qui, lui aussi, ne porte que de rares exemples de la *novlangue*. Il n'y a qu'un seul exemple de l'*abilang*, lorsque le narrateur explique la chanson qu'une femme chante pendant qu'elle fait le ménage dans une arrière-cour. Il s'agit :

> d'une petite chose romantique dont le refrain disait à peu près ceci : « Ta vie est ma vie et ma vie est ta vie et l'amour sera notre sang. » En *abilang*, la rime est riche, la vie se dit vî, l'amour vii et le sang vy. Au total cela donne : « *Tivî is mivî i mivî is tivî, i vii sii nivy* [Mise en évidence dans l'original]. (*2084*, p. 212)

Si Roland Barthes écrit que : « le récit est une grande phrase, comme toute phrase constative est, d'une certaine manière, l'ébauche d'un petit récit » [51], il doit être possible d'identifier le mode discursif de la langue, même s'il ne s'agit que d'un petit extrait. Les sujets, les objets, le verbe, le temps etc. permettent ainsi de déduire des informations au niveau structurel.

La chose qui frappe dès le début est, bien entendu, le simplisme du message qui se résume dans la forme d'identification. Comme il s'agit d'un vers du *Gkabul* (et une « déclaration d'amour à Abi » (*2084*, p. 212), le contenu exprime le message idéologique totalitaire où l'identification sert à constituer la communauté, à mettre le *leader* politique au même niveau que ses protégé.es, ce qui confère au propos une touche populiste et un degré émotionnel/affectif irrationnel (« une petite chose romantique »). D'ailleurs, les caractéristiques de l'*abilang* sont concrétisées : la traduction donnée par le narrateur fait entrevoir au/à la lecteur.ice que la structure grammaticale est intacte (contrairement aux principes de la Novlangue qui veut diluer la grammaire d'une phrase en permettant une interchangeabilité entre nom, verbes, etc. afin de vider la grammaire de sa fonction d'ordonnance de la phrase, constitutive du sens de l'énoncé). C'est plutôt au niveau lexical qu'il y a des mots invitant à la rime par leur homophonie, mais qui ne suggèrent pas de lien de cohésion entre signifiant et signifié qui serait la base d'une sémantique naturelle. Cette dernière nous oriente à

[51] Roland BARTHES, « Introduction à l'Analyse structurale des Récits », *Communications*, vol. 8, n° 1, 1966, p. 4.

situer l'aspect de la vision du monde vers un lexique à l'interchangeabilité des mots (tout en ne dérangeant pas la performativité, l'aisance d'énoncer ces mots), ce qui est démontré dans la première partie de la phrase. On pourrait de nouveau constater une référence à l'arabe au niveau de la poésie : la monorime est assez spécifique de la poésie en langue arabe, ce qui peut sembler témoigner d'une pauvreté esthétique comme l'effet sarcastique du commentaire du narrateur le suggère (« En *abilang*, la rime est riche »).

De plus, le fait que les mots ne contiennent qu'une syllabe, la simplicité de la construction des phrases et le principe d'euphonie les rapprochent du principe du « duckspeak » (« *canelangue* »), où :

> des mots abrégés et courts, d'un sens précis, qui pouvaient être rapidement prononcés et éveillaient le minimum d'écho dans l'esprit de celui qui parlait. Les mots […] gagnaient même en force, du fait qu'ils étaient presque tous semblables. Presque invariablement, ces mots […] entraînait une élocution volubile, à la fois martelée et monotone. Et c'était exactement à quoi l'on visait. Le but était de rendre l'élocution autant que possible indépendante de la conscience, spécialement l'élocution traitant de sujets qui ne seraient pas idéologiquement neutres […] un membre du Parti appelé à émettre un jugement politique ou éthique devait être capable de répandre des opinions correctes aussi automatiquement qu'une mitrailleuse sème des balles[52].

Quelques lignes plus tard, on trouve un autre parallèle intéressant entre les deux romans, c'est l'accent mis sur le processus corporel de l'articulation :

> Enfin, on espérait faire sortir du larynx le langage articulé sans mettre d'aucune façon en jeu les centres plus élevés du cerveau […] [ce] qui signifie « faire coin-coin comme un canard »[53].

L'*abilang*, comme nous l'avons vu, a un effet de dégradation corporelle chez certain.es locuteur.es. Cela s'illustre à travers « l'homme dans l'affaire », qui dans l'ombre[54] souffre des mêmes symptômes que le protagoniste. Comme on le verra ultérieurement, l'harmonie entre l'*abilang* et la langue précédente, due à une concordance des visions du monde, sera évoquée de nouveau comme élément charnière dans le discours poétique au ch. 5.6. Alors que la langue qui précédait l'*abilang* « inclinait à la poésie et à la rhétorique » (*2084*, p. 314), l'*abilang* possède « une rime très riche ». L'euphonie et l'émotion de l'*abilang* conservent également la qualité de la langue précédente qui est « une langue très belle, suggestive ». L'auto-référentialité de la rhétorique et de la poésie (sous forme d'identification ici), la compréhension métonymique de la langue, a atteint un « niveau de perfection » en ajustant les possibilités formelles d'expression aux possibilités de penser.

---

[52] George ORWELL, *1984*, *op. cit.*, p. 433-434.
[53] *Ibid.*, p. 434.
[54] Une métaphore pour les Kabyles (comme l'a démontré Lisa Romain), qui sont marginalisés dans la société algérienne, Lisa ROMAIN, *La Mise à l'Épreuve du Discours référentiel dans l'Œuvre de Boualem Sansal*, Université de Lille, *op. cit.*

Partant de ce principe, les mécanismes totalitaires du langage semblent moins être une défiguration grotesque d'une langue que l'auteur valorise comme on l'a noté pour *1984*, mais une amplification d'un potentiel inhérent dans le primat langagier. Nous tirons cette observation des parallèles de construction et d'organisation entre le primat et la langue totalitaire qui donnent l'impression qu'il s'agit d'un développement plutôt organique de la langue où l'intervention du régime 'respecte' la logique du primat langagier[55].

Dans *1984,* le régime déteste l'anglais parce qu'il fournit un outil de révolte au peuple et est alors potentiellement dangereux pour le pouvoir. Avec jouissance, on peut même parler d'une certaine soif de sang, l'appareil politique en question poursuit sa tâche : « Nous détruisons chaque jour des mots, des vingtaines de mots, des centaines de mots. Nous taillons le langage jusqu'à l'os »[56]. Le remplacement de la langue précédente par l'*abilang*, si elle résulte bien d'une considération sur le pouvoir politique, est au contraire un choix purement pragmatique. Il n'y a pas d'indices évoquant une haine de la langue (qui viserait bien entendu le côté symbolique de la langue, à savoir les idéaux qui s'articulent à travers la langue en question), bien au contraire, on verra que le régime conserve en coulisse la langue et l'art dans lequel elle s'exprime.

De l'autre côté, le primat langagier que l'*abilang* remplace est entièrement autre. Le processus de « l'abilanguisation » est une langue de conquérant faisant reculer et stratifiant la *lingua franca*[57] :

> Avec le temps et l'érosion des choses, Horos est devenu Hors qui a donné Hor et *hu*. Mais l'homme ne savait pas pourquoi en ces temps effacés les mots pouvaient avoir deux syllabes comme *Ho-ros*, et même trois tel *ha-bi-lé*, voire quatre et plus, jusqu'à dix, alors qu'aujourd'hui toutes les langues ayant cours en Abistan (clandestinement est-il besoin de le rappeler) ne comportaient que des mots d'une syllabe, deux au plus, y compris l'*abilang*, la langue sacrée […] [Mise en évidence dans l'original]. (*2084*, p. 122)

Il s'agit alors moins d'une « totalisation » de la langue, un appauvrissement d'une même langue, que de l'appauvrissement de la *lingua franca* et de l'imposition d'une langue étrangère. Il y a ici un clivage entre une langue qui est réellement attachée à un peuple dont elle est la langue maternelle (et dont les locuteur.rices ne sont pas affecté.es par les effets destructeurs) et d'autres qui en souffrent. Pour cette raison, l'imposition de la langue comme langue totalitaire consiste moins, comme chez Orwell, à diminuer le

---

[55] Conformément au concept de 'génie de langue' de Condillac, que nous avons abordé au ch. 3.2.4.2.

[56] George ORWELL, *1984*, *op. cit.*, p. 78.

[57] Le rapport de Nas suggère à ce propos : « Dans le rapport très documenté qu'il avait adressé à son ministre, au retour de son enquête sur le site, il avait émis l'hypothèse que Mab n'était pas un village abistanais mais qu'il se rattachait à une civilisation antérieure bien supérieure à la nôtre, gouvernée par des principes totalement opposés à ceux qui fondent le *Gkabul*, la Sainte Soumission » (*2084*, p. 247).

lexique et à éliminer successivement la langue, qu'à sanctionner l'emploi d'autres langues et à en marginaliser et ghettoïser les locuteur.ices :

> Les reconnaissant pour ce qu'ils étaient, des empotés d'Abistani ne connaissant que l'*abilang*, elles leur parlaient dans leur patois, un baragouin très chuintant, appuyant la parole de gestes précis, agitant d'une main l'article à vendre et de l'autre indiquant avec les doigts le nombre de *rils* à compter pour l'avoir tout en lançant des regards malins au public comme si elles sollicitaient ses applaudissements. La conversation ne pouvant aller plus loin, Koa ayant épuisé son stock de dialectes attrapés lors de ses séjours linguistiques dans les banlieues dévastées, les amis achetaient ce qu'ils pouvaient acheter et évitaient dorénavant de se laisser aborder par les femmes, encore plus par les gamins qui savaient dépecer le gogo en moins de temps qu'il ne fallait à leurs mères pour décapiter un poulet.
>
> La langue sacrée était comprise dans le ghetto par quelques Regs, qui traitaient avec les représentants de la Guilde et avaient l'habitude de passer à Qodsabad pour leur petite contrebande. Mais ce qu'ils en savaient se limitait au commercial et se disait en chiffres et en gestes. La grande masse n'y entendait que pouic, la langue sacrée n'exerçait aucun effet sur elle même si on lui versait tout le *Gkabul* dans l'oreille. Dirait-on qu'elle n'agissait que sur les croyants ? Ce n'était pas recevable, le *Gkabul* est universel et Yölah est le maître de l'univers en son entier, comme Abi est son Délégué exclusif sur terre. Le sourd est bien celui qui n'entend pas. (*2084*, p. 131-132)

Au niveau linguistique, plusieurs contrastes avec l'*abilang* sont mis en évidence ici : tout d'abord, la langue évoquée, le dialecte de ces femmes, a un statut minoritaire en Abistan, comme en atteste la dénomination de « patois ». De plus, ce dialecte ne se parle que dans les ghettos, ce qui indiquerait dans un premier temps qu'il s'agit d'un dialecte d'une classe sociale marginalisée vivant à l'écart de la société. Dans le contexte de la narration qui lie systématiquement les langues à des civilisations, on comprend que la critique va plus loin et qu'il s'agit d'un groupe ethnique qui coïncide avec cette classe sociale marginalisée. Il y a alors un séparatisme dans la société abistanaise sur la base de l'appartenance ethnique, ce qui est véhiculé dans la narration par la diversité des langues. Une autre différence est qu'alors que l'*abilang* a un son mélodieux, ce dialecte est décrit par le narrateur comme « chuintant ». Nous avons établi que le narrateur lui-même était tributaire des possibilités de l'*abilang* ou au moins sympathisant de ce dernier (ce qui est une composante importante de la dimension satirique qui consiste à insérer un narrateur peu fiable pour la narration de l'intrigue), ce qui nous amène à ne pas interpréter son jugement esthétique au sens littéral. Malgré sa partialité, il est capable de relever des divergences par rapport au discours officiel, et en cela sa fonction s'assume largement.. Il n'est alors pas surprenant que la narrateur classe ce dialecte comme étant un « baragouin ». De nouveau, ce qui frappe, c'est que dans la narration, ces deux aspects, le niveau du contenu et la phonétique, forment une unité : ils sont présentés dans une seule phrase ici, l'observation du narrateur est alors centrée autour de ces deux aspects.

5.4. L'émancipation d'Ati

La notion de frontière est introduite dès le début du roman et devient la matérialisation de l'objectif de recherche de la liberté du héros Ati.

La recherche de la liberté est le motif central du roman et peut être comprise comme le réveil progressif de la conscience du protagoniste à travers l'expérience du monde qui l'entoure. Ati vit un moment déclencheur qui lui fait prendre conscience de l'existence d'un monde alternatif et lui fait questionner les 'vérités' qui ont structuré sa perception et qui seront par la suite dépassées de façon dialectique en les déstabilisant une par une. Juliane Tauchnitz décrit ce processus comme suit :

> [Ati évolue] d'un membre d'un collectif vers un individu critique, qui met le statu quo des relations du pouvoir en question. Un individu, qui cherche ce qui semble être perdu : La frontière et par cela la perspective de la franchir[58].

Avec chaque nouvelle découverte du clivage entre son idée du monde et le monde tel qu'il est, sa conscience est corrigée et des nouvelles connaissances indépendantes du système totalitaire sont générées. Ce processus d'accumulation de nouvelles connaissances, qui ne sont plus troublées par la doxa du régime, l'aide à saisir de nouvelles « frontières » qu'il n'avait pas ressenties avant et qu'il essaie de dépasser par la suite (« une fois lancée, la machine du doute ne s'arrête pas » (*2084*, p. 92). Pour ces raisons, l'histoire du héros peut être lue comme un processus d'émancipation vis-à-vis du régime en se rendant compte de la fausseté des idées qui lui sont imposées et en les mettant à l'épreuve de sa subjectivité croissante. Il s'agit alors d'une correction de l'image du monde à travers son *expérience*.

5.4.1. Typologie de l'expérience

À travers l'expérience d'Ati, le mythe fondateur de l'Abistan, que l'on peut qualifier avec Sansal dans son essai *Poste restante* (2006) de « constantes nationales »[59] comme l'idée d'une Algérie arabo-musulmane, est rompu. Tout comme la compréhension de l'Algérie en tant que nation arabo-musulmane (ce qui, rappelons-le, constituait l'arrière-plan idéologique de la politique d'arabisation post-indépendance), l'Abistan

[58] Juliane TAUCHNITZ, « Ein grenzenloser Albtraum ? Boualem Sansals Dystopie « 2084 » und ihre mediale Verformung », *Romanische Studien*, *op. cit.*, p. 544.
[59] Boualem SANSAL, *Poste restante: Alger : Lettre de Colère et d'Espoir à mes Compatriotes*, Paris, Gallimard, 2006, p. 19.

doit être interprété comme une entité reposant sur une histoire originelle commune, réimaginée sous la forme d'un mythe fondateur, et ce, selon trois dimensions :

(1) Celle d'une identité ethnique, soit que le peuple algérien serait exclusivement arabe.

(2) Celle de la religion, soit que l'islam serait la religion nationale dans le cas algérien.

(3) Celle de la langue, soit que l'arabe serait la langue des Algérien.nes à laquelle il fallait retourner après la décolonisation et expulser le français comme langue officielle et administrative[60].

Il s'agit de faire se rencontrer des images tierces qui dépassent la structure binaire et les paramètres dans lesquels elle se décline et que l'on a déplorés dans la première partie de ce chapitre :

> Ati et Koa avaient franchi la barrière du temps et de l'espace, la frontière interdite, ils étaient passés du monde de Yölah, chez Balis, et cela sans que le ciel leur tombât sur la tête. (*2084*, p. 135)

Le passage des frontières va déstabiliser de plus en plus le *logos* du système lui-même et permettre à Ati d'accéder à un monde ou plutôt une conscience du monde complexe :

> découvrir le monde, c'est entrer dans la complexité et sentir que le monde était un trou noir d'où sourdaient le mystère, le danger et la mort, c'était découvrir qu'en vérité seule existait la complexité, le monde apparent et la simplicité n'étaient que des tenues de camouflage pour elle. Comprendre serait donc impossible, la complexité saurait toujours trouver la simplification la plus attirante pour l'empêcher. (*2084*, p. 205)

C'est dans le dialogue avec Toz qui invite Ati à son musée à la fin du roman que le progrès intellectuel du héros est mis en scène. Les nouvelles capacités d'Ati contrastent avec celles de Toz qui, même s'il fait partie de l'Appareil et a donc accès à un savoir que la plupart des personnages n'ont pas à leur disposition, peut être compris comme une version 'éduquée' de l'abistanais, qui choisit son enfermement, qui préfère l'illusion au monde 'réel'[61], ce qui ajoute un mot de la fin à la dimension satirique du roman. Tout au long du roman pourtant, il y a des exemples de la conscience du monde faussée qui détermine la vie des Abistani et qui est le présupposé au bon fonctionnement du système totalitaire. Nous allons par la suite, à partir des moments clés de l'évolution de la conscience du héros, analyser les changements de perception et revenir au

[60] Voir aussi Robert MORTIMER, « Boualem Sansal : Novelist, Polemicist, Eulogist », *The Journal of North African Studies*, vol. 13, n° 1, 2008, p. 121.

[61] « Quand tu seras de l'autre côté [de la frontière, N.F.], tu me le feras savoir d'une manière ou d'une autre et tu m'aideras à compléter mon musée… et un jour je lui insufflerai peut-être la vie » (*2084*, p. 313) et : « Était-ce cela qu'on attendait d'un musée ? Dire la vie comme un livre, la mimer pour le plaisir, transformer les gens ? Des objets, des tableaux, des photos, une mise en scène avaient-ils réellement ce pouvoir de modifier la vision les hommes sur la vie et sur eux-mêmes ? » (*2084*, p. 297).

personnage de Toz pour comprendre et mettre en avant le gain intellectuel qu'Ati a acquis lors de ces moments. Il s'agira d'identifier quels sont les éléments et les caractéristiques propres qui assurent la fonctionnalité du système, par quels moyens ce système peut être miné et à qui ces moyens sont accessibles. Cette démarche me permettra de pouvoir par la suite cerner qui sont les sujets livrés au système et par quelles caractéristiques cette soumission peut être comprise comme une disposition stable, résistante aux changements, et héréditaire, ce qui à mon avis permet de situer l'élément raciste dans le roman. L'aller-retour entre le protagoniste Ati et les Abistani, sert à notre sens à manifester un manque de flexibilité de la pensée du côté de ces dernier.es et à illustrer comment ce processus d'émancipation leur est impossible tant qu'ils sont sous le plein contrôle du système. Alors qu'Ati avance dans sa réflexion, les Abistani restent au même niveau de conscience. Ainsi, il y a une codépendance entre la société et le système. La soumission quant à elle est sans issue puisqu'il manque, comme nous le verrons, la possibilité d'imaginer un monde alternatif et l'impossibilité d'entrer dans une relation dialectique avec le monde qui pourrait aboutir à une révolte. Cette immaturité de l'esprit des Abistani est illustrée, nous l'avons vu, par l'imposition d'une langue, alors que chez le personnage de Toz la suggestion de modes de pensées alternatives reste sans effet.

On pourrait comprendre l'action du roman sous l'arrière-plan d'une notion d'idéologie spécifique, celle de la fausse conscience, proposée par Terry Eagleton dans *Ideology : An Introduction* (1991) Eagleton initie le/la lecteur.ice dans un parcours à travers différentes définitions du terme « idéologie » qu'il déconstruit l'une après l'autre, optant pour une définition de l'idéologie comme un phénomène du discours, car : « il s'agit de l'utilisation réelle du langage entre des sujets humains particuliers en vue de produire des effets spécifiques »[62]. En ce qui concerne la compréhension de l'idéologie comme *conscience faussée*, Eagleton évoque d'un côté un argument empirique et de l'autre un argument logique pour la déconstruire :

(1) Eagleton atteste une capacité générale de l'humain à interpréter le monde qui l'entoure. Bien que certains désirs, des instructions ou des mesures en réaction à l'interprétation du monde puissent être qualifiés comme idéologiques, ils maintiennent un lien entre la situation contestée et la solution visée qui peut être reconstruit par un.e autre personne. En d'autres mots il y a une rationalité intersubjective, un sens de l'adéquation, qui fait que l'on pourrait trouver la

[62] Terry EAGLETON, *Ideology: An Introduction*, London, Verso, 1991, p. 9.

solution d'un.e autre mal adaptée à la situation du monde contesté, dans le sens d'un démesurément, elle peut sembler excessive ou modeste, mais pas *absurde*[63].

(2) Puis Eagleton se sert de la compréhension du langage quotidien du philosophe de la langue Donald Davidson pour montrer que la base de la dissidence, qui nous laisse qualifier une opinion comme idéologique, est en effet le consensus. Consensus dans le sens où le partage d'un savoir pratique minimal du monde constitue la base de la pratique sociale de la communication. En d'autres mots, pour considérer un énoncé comme idéologique, il faut quand même assumer que : « la plupart des choses que les gens disent en général sur le monde doivent être vraies »[64].

Dans notre roman, ces deux aspects ne semblent pas intervenir ce qui nous amène à supposer que l'idéologie y est bel et bien le résultat d'une conscience défaillante :

Tout d'abord, soulignons que l'absurdité est le moteur du fonctionnement de l'Abistan, mais les habitant.es sont incapables de s'en rendre compte, comme le montre le propos du narrateur qui parle ici en se mettant dans la position du peuple comme s'il était membre de la communauté (ce qui est signalé par le 'on' impersonnel) :

> On ne sait pas les raisons de ces restrictions. Elles sont anciennes. La vérité est que la question n'avait jamais effleuré un quelconque esprit, l'harmonie régnait depuis si longtemps qu'on ne se connaissait aucun motif d'inquiétude. La maladie et la mort elles-mêmes, qui passaient plus qu'à leur tour, étaient sans effet sur le moral des gens. Yölah est grand et Abi est son fidèle délégué. (*2084*, p. 18)

Pour le consensus minimal, évoqué dans le deuxième point, on a déjà prouvé dans l'analyse des enjeux spatiaux et temporels qu'il n'y a aucune base commune permettant une cohésion concernant l'expérience du quotidien. On relève une congruence absolue entre le discours officiel et le discours du peuple dans le sens où celui-ci répète le premier sans le mettre en question. Soumis, le peuple consent à la vérité du savoir officiel en le reproduisant. Cette observation nous pousse à changer notre focale en renonçant à essayer de comprendre la dimension idéologique du roman à ce niveau (du discours) et à le chercher davantage au niveau des composantes possibles du discours, la *langue*.

Cette observation s'accorde bien avec le fait que le voyage d'Ati a précisément pour caractéristique d'être une expérience empirique, donc d''avant la parole', ce qui semble être le seul moyen en Abistan d'acquérir un véritable savoir, étant donné que toute

[63] *Ibid.*, p. 12.
[64] *Ibid.*, p. 13.

forme d'apprentissage par la communication passe à travers le filtre idéologique qui s'applique lors de l'expression en *abilang*. Un autre facteur qui soutient la compréhension de l'idéologie comme phénomène de la langue est que l'action autour de l'émancipation d'Ati se passe par la confrontation continue avec le *discours idéologique* à travers des personnages conformes au système.

Comme le roman met en scène l'idéologie en tant que phénomène linguistique systématique, on peut ainsi affirmer le façonnement d'une conscience faussée, mais seulement en partie : Dans le cas des Abistani, il faut dire qu'il s'agit plutôt d'une 'fausseté épistémique' dans le sens où ils/elles dépendent de la mauvaise source pour générer leur savoir sur le monde (des idées préfabriquées et non le monde concret). Leur caractère désorienté et amnésique rend manifeste qu'il y a, dans une certaine mesure, une sensibilité à cet écart entre l'idée du monde et le monde lui-même. Pour cette raison, il s'agit moins d'une conscience faussée chez le peuple qu'une *confusion* qui s'exprime lorsque les idées transportées par leur idiome rencontrent leurs limites dans le contact avec le monde. Pour les créateurs de l'*abilang* (et donc des idées), nous verrons au contraire que leurs idées se basent sur une certaine vision du monde qui, à leurs yeux, est en concordance avec leur manière de percevoir le monde qui les entoure (le critère de la vérité (1)), et qui leur permet de formuler leurs désirs ou volonté comme des conséquences logiques d'une réalité qu'ils ressentent dans le monde (critère de l'absurdité (2)). Pour cette raison, nous ne considérons que ces derniers personnages comme des individus poursuivant une idéologie sur la base d'une conscience faussée.

5.4.2. L'initiation de l'émancipation d'Ati dans le Sanatorium

Dans une interview, Sansal indique qu'il avait choisi de laisser commencer l'action de son roman dans un Sanatorium pour rendre hommage à Orwell qui est décédé en 1950 d'une tuberculose[65]. Mais là, où la vie de l'auteur britannique finissait, Sansal explique[66], commence la deuxième vie du protagoniste Ati. Alors que le narrateur conclut l'avertissement par les mots « Dormez tranquilles bonnes gens […] », l'action du roman commence par la phrase : « Ati avait perdu le sommeil » (*2084*, p. 15).

Tout au long du roman, le narrateur emploie un lexique que Sansal utilise également dans maints autres romans comme métaphore de l'ignorance – du monde

[65] On apprend d'ailleurs que lors de la construction du Sanatorium, une « cartouche gravée » a été découverte qui portait l'inscription « 1984 » (*2084*, p. 29).
[66] Ruth SCHNEIDER, « Rejecting fear, resisting Islam » [en ligne], *EXBERLINER.com*, *op. cit.*

occidental qui sous-estime le danger intrinsèque de l'islam par un dévoiement du politiquement correct et du multiculturalisme, ainsi que du peuple Algérien qui n'a pas réagi alors que l'extrémisme religieux minait la société. Par l'adresse directe au/à la lecteur.ice, l'enjeu de lecture serait alors de se libérer en tant qu'individu d'une ignorance qui infecte la société dont il/elle fait partie. D'ailleurs, à part l'installation d'une continuité entre le monde fictionnel et le monde extra-littéraire, le roman pointe déjà vers la position d'*outsider* qu'Ati prendra lorsqu'il reviendra dans la ville[67], position que le.la lecteur.rice est invité.e à adopter en prenant Ati comme exemple.

Hartmut Weber considère le personnage d'*outsider* comme un élément-clé afin de rompre avec un des traits les plus importants de la littérature utopique où les valeurs et normes de l'individu sont en congruence parfaite avec celles du système. En cela, la constellation entre *outsider* et système est à ses yeux la base même de l'initiation de l'action de révolte des romans dystopiques puisque :

> dans les concepts idéaux des utopies, on aperçoit malgré les différents aspects au niveau du contenu socio-politique en ce qui concerne la relation entre individu et société propre au genre […] que l'image idéale des systèmes sociétaux présentées se constituent avant tout parce que la possibilité du conflit social est coupée et que chaque énonciation sur la vie des individus est en concordance avec le système des valeurs et des normes sociétal prescrit[68].

De cette manière, lorsqu'Ati quitte le Sanatorium, il a fait l'expérience d'une métamorphose : « L'homme qu'il était, le croyant fidèle, se mourait, il le comprenait bien, une autre vie naissait en lui. » (*2084*, p. 54). Il sent que : « quelque chose s'était cassé dans sa tête, il ne voyait quoi » (*2084*, p. 46). Au sanatorium alors, un lieu hétérotopique[69], « hôpital hors du temps » (*2084*, p. 44) et dans la « montagne de l'Ouâ aux confins de l'empire » (*2084*, p. 16), la nouvelle vie d'Ati commence à un endroit qui : « semblait bien héberger la mort » (*2084*, p. 34). On apprend quelques éléments sur la situation sanitaire catastrophique en Abistan[70] :

---

[67] « Il avait acquis la conscience de son état, la liberté était là » (*2084*, p. 49).

[68] Hartmut WEBER, *Die Aussenseiter im anti-utopischen Roman*, Francfort, Lang, 1979, p. 7-8.

[69] « Il regretterait son enfer glacé, il lui devait de l'avoir guéri et mis face à une réalité dont il ne pensait pas qu'elle existât, bien qu'elle fût celle de son monde et qu'il n'en connût pas d'autre. Il est des musiques que l'on n'entend que dans la solitude, hors de l'enceinte sociale et de la surveillance policière » (*2084*, p. 69).

[70] Dans la tradition littéraire de l'utopie, la bonne santé des habitant.es se comprend comme manifestation du bon fonctionnement sociétal. Dans la dystopie, un état de mauvaise santé s'est établi pour marquer l'approche de contre-discours à la tradition 'précédente' et sert comme moyen d'illustration d'un 'système malade'. Souvent, comme c'est le cas dans notre roman, la négligence du peuple est mise en contraste avec une richesse décadente d'une élite corrompue, pervertissant ainsi le paradigme du bien commun que l'on peut retracer comme principe ordonnateur déjà chez Morus. Thomas SCHÖLDERLE, *Geschichte der Utopie : Eine Einführung*, *op. cit.*, p. 21-49.

> Dans ces montagnes du bout du monde, chaque pas était un défi à la vie, et le sanatorium était au plus loin de ce cul-de-sac de la mort. D'aucuns, en des temps reculés et obscurs, ont pu se demander pourquoi il fallait aller si haut dans la montagne et si loin dans le froid et la désolation pour isoler les tuberculeux qui n'étaient pas plus contagieux que d'autres : les lépreux traînaient partout dans le pays, de même que les pestiférés et ceux qu'on appelait encore les grands fiévreux qui, il est vrai, avaient leurs saisons et leurs zones de prolifération. (*2084*, p. 38-39)

La raison pour laquelle on n'envoie que les malades de la tuberculose en fin de vie vers les zones les plus éloignées du pays, on l'apprend plus tard, est moins le risque de contamination, que le risque que, face à la mort, les malades commencent à lancer des paroles trop dangereuses pour les oreilles de la population saine. Sur leurs lits de mort, les malades baissent la garde par rapport à la surveillance. Le vide et l'absence d'occupation à l'hôpital (à l'intérieur du pays on maintient le peuple occupé afin qu'il n'ait pas de moments de réflexion sur ses conditions de vie et les injustices imposées par le régime) promouvaient la circulation : « des choses énormes, qui auraient été invisibles dans le chahut des villes mais qui ici emplissaient l'espace, colonisaient l'esprit qui se trouvait constamment interpellé, écrasé, humilié » (*2084*, p. 44).

C'est alors précisément le caractère hétérotopique du sanatorium qui active l'autre partie du dualisme esprit-corps. L'éloignement d'Ati, un « homme des villes » (*2084*, p. 32), de son cadre de vie habituel était nécessaire pour qu'il s'ouvre à la parole des gens qui l'entoure. Ati ayant lui aussi mené une vie dans l'ignorance jusqu'ici, souffrait d'une forme de surdité, un autre motif récurrent tout au long du roman et qui pointe vers un élément-clé de l'argumentation : les indices du dysfonctionnement sociétal sont bien là et saisissables, c'est à l'être humain de ne pas les ignorer : « le sourd est bien celui qui n'entend pas » (*2084*, p. 89). Sansal travaille avec ce motif d'enfermement au monde qu'il exprime à sa façon métaphorique comme une surdité aussi dans *Gouverner au nom d'Allah* :

> ils [l'auteur se réfère au monde arabe, N.F.] sont pris dans une sorte d'envoûtement macabre qui les rend sourds au monde. De là peut-être vient l'appellation de « fous d'Allah » avec laquelle on les désigne souvent[71].

Alors que dans cet essai, nous l'avons déjà évoqué, cette image sert à décrire l'état des intégristes, qui, absorbés par leurs convictions fondamentalistes, perdent le rapport avec la réalité, cet état mental, dans *2084*, s'est répandu sur la population entière. Le roman permet de retracer les conditions qui ont rendu cet état d'ignorance généralisée possible, que l'on peut analyser en concordance avec les critiques de la société arabo-musulmane que Sansal évoque dans son essai.

---

[71] Boualem SANSAL, *Gouverner au Nom d'Allah : Islamisation et Soif de Pouvoir dans le Monde arabe*, *op. cit.*, p. 53.

Le dernier mot qu'un vieillard[72] chuchote à Ati dans un délire fiévreux déclenche son émancipation du système : « l'événement déclencherait un processus insidieux qui le mènerait à la révolte ».

> *[Ati] s'en alla à reculons en marmottant des choses : « …conjurer… démoc… contre… Yölah nous préserve. » Chez Ati, l'événement déclencherait un processus insidieux qui le mènerait à la révolte. Révolte contre quoi, contre qui, il ne pouvait l'imaginer ; dans un monde immobile, il n'y a pas de compréhension possible, on ne sait que si on entre en révolte, contre soi-même, contre l'empire, contre Dieu, et de cela personne n'était capable, mais aussi comment bouger dans un monde figé ? Le plus grand savoir du monde plie devant le grain de poussière qui enraye la pensée. Ceux qui affrontaient la mort dans la montagne, qui s'engageaient sur la route interdite et franchissaient la frontière, eux savaient. Mais franchir les limites, c'est quoi, pour aller où* [Mise en évidence dans l'original] *? (2084*, p. 44)

Peu avant ce passage, on apprend que le Sanatorium est aussi un lieu de rencontre, alors qu'à Quodsabad, la ville d'Ati, les rituels, les formules codifiées qui structurent le domaine social font que chaque contact interhumain est chorégraphié et, en cela, est en fait un geste d'isolement et non de contact. À cause de ces gestes uniformisés[73], il n'y a plus de signes d'individualité, réduisant ainsi la qualité humaine de l'autre dans l'échange, une stratégie de déshumanisation des systèmes autoritaires qui est nécessaire afin de rendre le peuple enclin à la dénonciation dans le but d'obtenir quelque privilège[74].

Au Sanatorium pourtant les patient.es se *reconnaissent*. Ils/elles cherchent le contact de celles/ceux qui leur ressemblent, avec qui, ils/elles ont des traits en commun, de langue, d'odeur :

---

[72] L'état de désorientation et de confusion chez les vieux.eilles est un motif que l'on trouve également chez Orwell, montrant les effets destructeurs d'avoir passé la plupart de sa vie sous un régime totalitaire. Mais les vieux.eilles sont aussi, chez les deux auteurs, le lien vivant mais évanescent à un passé enfoui. Dans *1984* Winston doit abandonner sa tentative de récolter des informations sur le passé auprès d'un vieillard qu'il rencontre dans un bar à cause de sa démence croissante. Ce passage du roman orwellien sert à véhiculer la frustration et la déception du côté de Winston qui essaie désespérément de reconstituer un sens à partir des bribes d'informations que l'homme lui donne, ce qui constitue encore une autre impasse pour sa recherche.

[73] « les Abistani se ressemblaient tous, qu'ils étaient comme lui, comme les gens de son quartier à Qodsabad, les seuls êtres humains qu'il ait jamais vus. Or voilà qu'ils étaient infiniment pluriels et si différents qu'au bout du compte chacun était un monde en soi, unique, insondable, ce qui quelque part révoquait la notion de peuple, unique et vaillant, fait de frères et de sœurs jumeaux. Le peuple serait donc une théorie, une de plus, contraire au principe d'humanité, tout entière cristallisée dans l'individu, en chaque individu. C'était passionnant et troublant. C'est quoi alors un peuple ? » (*2084*, p. 76).

[74] Dans *1984* et aussi dans *2084*, cela est illustré par le fait que des enfants dénoncent leurs propres parents au système. Même le contact originel, la relation entre enfant et parent s'incline face au système. Par cette action 'contre-nature' non seulement la déshumanisation des autres est poussée à l'extrême, mais également la sienne propre. Elle est en outre la forme la plus radicale de la pensée de l'unité correspondant au troisième paradoxe de la *Politeia* de Platon, où les gardes traitent chacun de la même manière, ne reconnaissant même plus leurs propres enfants.

> Ils se reconnaissaient aussi à l'accent, à la dégaine, au regard, que sais-je, et avant d'échanger trois signes les voilà dans les bras l'un de l'autre, sanglotant d'émotion. C'était émouvant de les voir se chercher comme dans un marché bondé, se regrouper dans un coin ombreux et baragouiner leur patois tout leur soûl. (*2084*, p. 75)

L'accent est mis sur une qualité sensuelle exagérée de l'acte de reconnaissance[75]. L'émotion qui suit immédiatement après souligne encore le caractère naturel de leur lien, en contraste avec l'émotion collective à l'intérieur du pays qui, en manque d'un lien naturel, est orchestrée dans des spectacles de masse. Le narrateur comprend peu de ce qui se produit ici et 'renonce' à une description autrement minutieuse du scénario (« que sais-je »).

La mise en scène des rencontres entre les patient.es illustre l'importance du ritualisme comme dévaluation et dans ce contexte plus précisément de déshumanisation dans le sens où les rencontres se passent d'ordinaire en suivant un protocole strict. De plus, le peuple devient insensible aux injustices commises par le régime : « Ce qui se répète entre dans le fouillis des routines invisibles et s'oublie. Qui se voit respirer, cligner des paupières, penser ? » (*2084*, p. 108).

Cette expérience initie la guérison d'Ati qui, souffrant d'une tuberculose, est plus proche de la vie que de la mort :

> C'était pourtant la montagne qui l'avait guéri. Il était arrivé au sanatorium dans un état calamiteux, la tuberculose le saignait vivant, il crachait du sang à gros caillots, la toux et la fièvre le rendaient fou. En une année, il avait retrouvé une petite forme. Le grand air glacé est un feu ardent, il carbonisait sans pitié les petits vers qui lui dévoraient les poumons - les malades en parlaient de cette manière imagée, bien que sachant que le mal venait de Balis le Renégat et que c'est la volonté divine qui en dernier ressort décide de l'ordonnance des choses. (*2084*, p. 32)

Ati fait la connaissance des voyageurs. Et c'est à travers eux que ce qu'il avait cru être l'Abistan se déstabilise, que son cadre de pensée centré sur une vérité unique face au monde qui l'entoure, tel que le régime a voulu le lui faire croire, se fissure. Il s'ouvre à la possibilité d'entrer en contact avec le monde qui l'entoure, ce qui fait que le pays lui semble de nouveau mystérieux :

> Ati aimait le contact de ces voyageurs au long cours, le recherchait, ils avaient amassé tant d'histoires et de découvertes au cours de leurs pérégrinations. Le pays était si vaste et si totalement inconnu qu'on aurait voulu se perdre dans ses mystères. (*2084*, p. 16)

[75] On pourrait penser que l'exagération de la dimension sensuelle est à attribuer à la non-familiarité du narrateur avec le scénario, mais on apprend, en fait, qu'elle joue un rôle tout au long du roman, même lorsque le narrateur suit Ati dans son émancipation depuis un moment et a ainsi 'développé' ses propre capacités de compréhension de ce qu'il 'voit' et communique au/à la lecteur.ice.

5.4.3. Le personnage de Koa

Malgré l'imposition de l'*abilang* aux Abistani, on observe que le caractère simplificateur de cette langue reste sans effet sur leur conscience. La capacité d'utiliser la langue de manière subversive repose, on apprend, sur une capacité d'abstraction intacte :

> Avec ses mots à lui, hésitants et archaïques, Gog avait expliqué que le peu qu'il avait vu lui avait donné l'impression que l'Abigouv était une gigantesque usine à mystères dont les servants eux-mêmes ignoraient à quoi elle servait et comment elle fonctionnait ; ils avaient été réglés pour exécuter, pas pour comprendre. Il avait utilisé un mot inconnu en *abilang* et assez imprononçable, il avait dit que l'Abigouv était une « abstraction » mais il s'était montré incapable d'en donner une définition, même approximative. Il est difficile de pardonner aux vieux, s'énerva Koa, l'âge doit quand même servir à apprendre sinon quel est l'intérêt de vieillir. Mais voilà, il y a culture et culture, celle qui additionne des connaissances et celle, plus courante, qui additionne des carences. (*2084*, p. 187)

La capacité d'abstraction, quant à elle, est mise dans une perspective historique ici, en en faisant le prérequis du savoir. On observe aussi que cette capacité d'abstraction, liée à la langue, est ensuite encadrée par la notion de culture et son développement. Il y a des cultures qui, reposant sur une langue adaptée, se développent et d'autres qui sont vouées à la stagnation :

> Si d'aucuns avaient pensé qu'avec le temps et le mûrissement des civilisations les langues s'allongeraient, gagneraient en signification et en syllabes, voilà tout le contraire : elles avaient raccourci, rapetissé, s'étaient réduites à des collections d'onomatopées et d'exclamations, au demeurant peu fournies, qui sonnaient comme cris et râles primitifs, ce qui ne permettait aucunement de développer des pensées complexes et d'accéder par ce chemin à des univers supérieurs. À la fin des fins règnera le silence et il pèsera lourd, il portera tout le poids des choses disparues depuis le début du monde et celui encore plus lourd des choses qui n'ont pas vu le jour faute de mots sensés pour les nommer. C'était une réflexion en passant, inspirée par l'atmosphère chaotique du ghetto. (*2084*, p. 122-123)

C'est ainsi que la complexité des langues devient un indicateur du degré civilisationnel qui se décline en étalon de mesure de la capacité de penser. On est ici dans une perspective de comparaison qui sert à établir une hiérarchie entre les langues (et, avec elles, les « civilisations » ou cultures) où les langues plus complexes que l'*abilang* souffrent d'un appauvrissement à cause de l'abilanguisation. Il y a ici toute une chaine d'argumentation : cet appauvrissement se voit à la qualité phonétique de l'énoncé (« cris et râles primitifs ») et c'est l'expression à travers des phonèmes peu complexes (et non la complexité de l'énoncé lui-même) qui détermine la complexité de la pensée du/de la locuteur.ice.

En d'autres mots, il y a une logique de cause à effet. Ce qui est frappant et révélateur sur le plan idéologique dans ce roman est que certains personnages ne sont pas dépendants du primat de la langue pour avoir des idées plus ou moins complexes,

alors que d'autres sont affectés de cette causalité et à cause de l'imposition de la langue, voués à faire usage d'une langue qui ne sait pas exprimer la complexité. Rappelons-nous que l'idée des langues totalitaires est de limiter les possibilités d'expression afin de modifier la conscience des locuteur.ices, les rendant incapables de percevoir le monde tel qu'il est au profit de l'optique idéologique. Il devient alors impossible de distinguer ce qui est bien et ce qui est mal en relation avec une conscience du monde individuelle car les modes d'explication du monde sont prescrits par le vocabulaire à disposition.

Cela implique que l'accès au monde peut être corrigé par l'emploi de langues qui ne sont pas défigurées par l'idéologie. Dans le roman cette logique est largement suivie, mais l'on constate une rupture importante : la conscience du monde, on l'apprend à travers l'exemple d'Ati, *précède* son expression :

> Ati ne se reconnaissait pas, il avait peur de cet autre qui l'avait envahi, se montrait si imprudent et s'enhardissait de jour en jour. Il l'entendait lui suggérer des questions et lui souffler des réponses incompréhensibles... et il l'écoutait, tendait l'oreille, le pressait de préciser, de conclure. Le face-à-face l'épuisait. Il était terrifié à l'idée qu'on vienne à le soupçonner, qu'on découvre qu'il était un... il n'osait prononcer le mot... mécréant. Il ne le comprenait pas, ce fichu vocable, on ne le prononçait pas de peur de le matérialiser, or le sens commun se construit sur des choses familières que l'on répète sans y penser... Mé... cré... ant, c'était une abstraction évidemment mensongère, jamais au grand jamais en Abistan il n'a été fait obligation à quiconque de croire, et jamais rien n'a été tenté pour gagner son adhésion sincère, on lui imposait le comportement du parfait croyant, c'est tout. Rien dans le parler, l'attitude ou l'habit ne devait le distinguer du portrait-robot du parfait croyant, conçu par Abi ou quelque lieutenant inspiré de la Juste Fraternité chargé de l'endoctrinement. Le mot le dérangeait plus que cela. (*2084*, p. 51)

L'initiation de ces réflexions est alors indépendante de la langue, il y a une sorte de flexibilité de la conscience d'Ati par rapport à l'usage des langues qui lui servent ou non pour s'exprimer de façon adéquate (selon leur degré civilisationnel :

> Ati s'était ouvert à ces questions au sanatorium, quand le doute commençait à se frayer un chemin en lui et qu'il voyait ses coreligionnaires vivre dans une totale sidération le peu de vie qu'il leur restait. Qu'est-ce qui faisait d'un être imbu de son essence divine une larve rudimentaire et aveugle, voilà une question. Était-ce la force des mots ? Toujours était-il que dans cette forteresse médiévale, là-bas en ce bout du monde où passaient d'inimaginables frontières, les bruits de la vie et des choses avaient un substrat étrange, fait de vieux mystères irrésolus et de violence rassie, il transformait à la longue les malades en fantômes erratiques qui véritablement lévitaient au ras du sol, erraient dans le labyrinthe, gémissants et poussifs, et entre deux éclairements ou au détour d'une ombre indistincte disparaissaient comme par enchantement. C'est lors des coupures d'électricité si fréquentes qu'Ati s'avisa que la sono continuait de débiter du son, sauf qu'elle ne le tirait pas d'une mémoire magnétique et d'une magnéto providentielle mais de la tête des gens, où les paroles chargées de la magie des prières et des scansions répétées à l'infini s'étaient incrustées dans les chromosomes et avaient modifié leur programme. Le son emmagasiné dans les gènes passait de leur corps au sol et du sol aux murs qui se mettaient à vibrer et à moduler l'air selon les fréquences des prières et des incantations, l'épaisseur des pierres ajoutant au requiem un écho d'outre-tombe. L'air lui-même était transformé en une sorte de brume douceâtre et âcre qui tournait dans les boyaux de la forteresse et agissait sur les pensionnaires et les pénitents mieux qu'un puissant hallucinogène. C'était comme si tout ce monde improbable et obscur vivait à l'intérieur d'une prière aux morts. C'est la force du mouvement infinitésimal, rien ne lui résiste, on ne se rend compte de rien pendant que, vaguelette après vaguelette, angström après angström, il déplace les continents sous nos pieds, et dans les profondeurs dessine des perspectives fantastiques. C'est en observant ces phénomènes dépassant l'entendement qu'Ati eut la révélation que la langue sacrée était de nature électrochimique, avec sans doute une composante nucléaire. Elle ne parlait pas à l'esprit, elle le désintégrait, et de ce qu'il restait (un précipité visqueux) elle faisait de bons croyants amorphes ou d'absurdes homoncules. Le livre d'Abi le disait à sa manière hermétique en son titre premier, chapitre 1, verset 7 : « Quand Yölah parle, il ne dit pas des mots, il crée des univers et ces univers sont des perles de lumière irradiante autour de son cou. Écouter sa parole, c'est voir sa lumière, c'est se transfigurer dans le même instant. Les sceptiques connaîtront la damnation éternelle et en vérité elle a commencé pour eux et leur descendance. (*2084*, p. 113-114)

Dans ce passage nous notons de nouveau les principes de construction de l'*abilang* qui, comme on l'a vu, s'inspire de la langue qui l'a précédée. La question rhétorique au début du passage enrichit nos considérations sur la *conditio humana* de la pensée aristotélicienne qui considère la capacité d'expression via les langues comme un facteur distinctif entre l'être humain et l'animal. La véhémence avec laquelle l'image animalière est évoquée ici (« une larve rudimentaire ») est renforcée par le côté monstrueux.

Si alors l'*abilang* n'active pas l'esprit, on pourrait penser que d'autres idiomes le font, corrigeant l'esprit. À travers l'exemple de Toz qui est francophone et dont les frères maîtrisent l'arabe, nous verrons que ce n'est pas toujours le cas. D'autres habitant.es de l'Abistan, celles/ceux du Ghetto, pourtant, sont clairvoyant.es face au régime.

Comme on l'apprend peu avant, Koa garde sa distance à la langue en évitant de la parler de façon authentique. À la place, il imite sa sonorité et réussit ainsi à *hurler*

avec les loups sans compromettre son esprit, une technique qu'il enseigne à Ati et qui va servir à ce dernier à penser d'une façon plus complexe et à éviter de retomber malade de la tuberculose :

> Il savait tout, pouvait plus, maîtrisait l'art de dire aux gens exactement ce qu'ils désiraient entendre et tous adoraient sa compagnie. On ne lui refusait rien. La corruption étant ce qu'elle était dans la mairie, une autre façon de respirer, Koa s'était fait une conduite sûre. Il avait appris à vivre en apnée sans paraître manquer d'air et sans s'offusquer de voir les gens autour de lui se gratter et haleter comme des chiens. Il transmit à Ati son art, qui le débarrassa immédiatement de ses aigreurs d'estomac. « Tout est dans la respiration », lui disait Koa en le voyant sourire d'aise. Ne pas se faire d'ennemis est plus facile quand on est à plusieurs, on s'assure les arrières mutuellement. Il disait : « Avec les loups, il faut hurler ou faire semblant de hurler, bêler est la dernière chose à faire. » (*2084*, p. 110)

S'il apparaît jusqu'ici que la clef de la flexibilité de la pensée consiste à garder de la distance vis-à-vis de l'*abilang* pour ne pas être absorbé par le monde du *Gkabul*, le roman annule peu après l'importance de cette relation entre cause et effet, pour établir un lien naturel entre la langue et le *Gkabul*, suivant tous les deux un déterminisme historique, les rendant un et indivisible[76].

Cette unité entre langue et idéologie, telle qu'elle existe chez les Abistani, prend ensuite un tour biologisant dans la narration répondant pour une fois à la question cause-effet que le roman hésite à clarifier en laissant le narrateur s'engager dans des propos nébuleux.

[76] « Rappelons que la petite idée d'Ati et Koa était de comprendre ces choses vaseuses dont leurs têtes étaient pleines : *quel rapport existe-t-il entre religion et langue ? La religion se conçoit-elle sans une langue sacrée ? Qui de la religion et de la langue vient en premier ? Qu'est-ce qui fait le croyant, la parole de la religion ou la musique de la langue ? Est-ce la religion qui se crée un langage spécial par besoin de sophistication et de manipulation mentale, ou est-ce la langue qui atteignant un niveau élevé de perfection s'invente un univers idéal et fatalement le sacralise ? Le postulat selon lequel « Qui a une arme finit par l'utiliser » est-il toujours valable ? Autrement dit la religion est-elle intrinsèquement tournée vers la dictature et le meurtre ?* Mais il ne s'agissait pas de théorie générale, la question précise était celle-ci : *est-ce l'*abilang *qui a créé le* Gkabul *ou l'inverse ?* On n'imagine pas la simultanéité, l'œuf et la poule ne naissent pas en même temps, l'un doit précéder l'autre. Ce ne pouvait en l'occurrence être le hasard, tout dans l'histoire du *Gkabul* montrait qu'il y avait un plan au départ dont les ambitions avaient été croissantes. Autres questions : *quid des langues vulgaires, qu'avaient-elles inventé, qu'est-ce qui les avait créées ? La science et le matérialisme ? La biologie et le naturalisme ? La magie et le chamanisme ? La poésie et le sensualisme ? La philosophie et l'athéisme ? Mais que veulent dire ces choses ? Et qu'ont à voir là-dedans la science, la biologie, la magie, la poésie, la philosophie ? N'ont-elles pas été également bannies par le* Gkabul *et ignorées par l'*abilang [Mise en évidence dans l'original] » (*2084*, p. 133-134).

> Au fil des jours et des discussions, Ati et Koa s'étaient découvert une passion commune : le mystère de l'*abilang*, la langue sacrée, née avec le saint Livre d'Abi et devenue langue nationale exclusive omnipotente. Ils rêvaient de le percer, ce mystère, persuadés qu'il était la clé d'une compréhension révolutionnaire de la vie. Chacun par son chemin était arrivé à l'idée que l'*abilang* n'était pas une langue de communication comme les autres puisque les mots qui connectaient les gens passaient par le module de la religion, qui les vidait de leur sens intrinsèque et les chargeait d'un message infiniment bouleversant, la parole de Yölah, et qu'en cela elle était une réserve d'énergie colossale qui émettait des flux ioniques de portée cosmique, agissant sur les univers et les mondes mais aussi sur les cellules, les gènes et les molécules de l'individu, qu'ils transformaient et polarisaient selon le schéma originel. On ne savait comment, sinon par l'incantation, la répétition et la privation de l'échange libre entre les gens et les institutions, elle créait autour du croyant un champ de force qui l'isolait du monde, le rendait sourd par principe à tout son qui n'était pas le chant sidéral et envoûtant de l'*abilang*. Au final, elle faisait de lui un être différent qui n'avait rien à voir avec l'homme de nature, né du hasard et de la combine, pour lequel il n'avait que mépris et qu'il voudrait écraser de son talon s'il ne pouvait le modeler à son image. Ati et Koa croyaient à cela, qu'en transmettant la religion à l'homme la langue sacrée le changeait fondamentalement, pas seulement dans ses idées, ses goûts et ses petites habitudes mais dans son corps en entier, son regard et sa façon de respirer, afin que l'humain qui était en lui disparaisse et que le croyant né de sa ruine se fonde corps et âme dans la nouvelle communauté. Il n'aurait plus jamais, même mort et réduit en marmelade, une autre identité que celle-là : croyant en Yölah et en Abi son Délégué, et ainsi ses descendants jusqu'à la fin des temps porteraient cette identité avant même de naître. Le peuple de Yölah ne s'arrêtait pas aux vivants et aux disparus, il comptait les millions et les milliards de croyants qui arriveraient dans les siècles futurs et formeraient *une armée à l'échelle du cosmos. Une autre question mobilisait Ati et Koa : s'il existait d'autres identités, qu'étaient-elles ? Et deux autres encore, subsidiaires : c'est quoi, un homme sans identité, qui ne sait pas encore qu'il faut croire à Yölah pour exister, et qu'est-ce que l'humain au juste* [Mise en évidence dans l'original] *?* (*2084*, p. 111-113)

Dans ce passage il devient apparent qu'il faut penser l'unité entre langue et pensée comme une qualité intrinsèque des humains, soit, tel qu'évoqué dans le roman, comme une *identité*. C'est là précisément le moment où le roman dévoile son caractère raciste. Bien que la perspective historisante amène à comprendre que l'auteur opère avec une compréhension civilisationnelle de l'Islam (qui est présenté comme inférieure à d'autres civilisations), on voit ici que ce 'surplus de la pensée' qui aide Ati à s'émanciper et à avancer dans l'Histoire humaine en passant différents stades civilisationnels des langues ne peut pas se produire chez les croyan.tes.

5.5. L'image de la femme

5.5.1. La femme comme indicatrice de l'état de la société

Ce roman se distingue par une absence criante de personnages féminins. Alors que les personnages masculins, leurs traits, leurs caractères différents, leur positionnement par rapport au système sont les moteurs de l'action du roman, les personnages féminins ont soit pour fonction de fournir une ambiance en arrière-plan du scénario ou lors de descriptions de lieux par le narrateur, de représenter l'entité familiale ou de créer des effets tragiques, ou encore de dénoncer le manque de lien social, l'érosion morale chez le peuple :

> Dans une querelle entre voisines, l'effrontée, une jeune femme de quinze ans, avait osé dire en claquant la porte que *Yölah* le juste avait grandement failli en lui donnant des voisines aussi méchantes. Il y eut comme un coup de tonnerre dans le ciel. (*2084*, p. 167)

Alors que des personnages féminins sous le régime abistanais sont évoqués dès le début du roman, la narration se contente d'une description des règles vestimentaires que le régime leur impose, qui peuvent être résumées comme une version plus poussée du *niqab*, ainsi que le suggère le nom de l'habit, « *burniqabs* », qui inclut des bandages de compression[77]. Le narrateur, dont l'implication dans le système est, comme mentionné précédemment, indiscutable, dresse une description qui, bien qu'elle évite manifestement tout signe d'empathie directe, dénote néanmoins une prise en compte sensorielle de l''expérience féminine' (les voiles sont « épais », elles sont

[77] Ainsi, Fanon, dans le contexte des luttes décoloniales, décrit le foulard algérien, le haïk, comme un vêtement qui restreint la liberté de mouvement, ce qui signifie que l'accès à l'espace public est soumis à l'acceptation son mouvement individuel soit contraint. Lazreg critique cette emphase de Fanon sur l'aspect corporel, accusant de créer une fausse perception d'une barrière entre le monde et la personne qui porte le foulard. Il est pertinent de citer les propos de Lazreg à cet égard, qui suggèrent enfin que la restriction de la liberté de mouvement est invoquée à des fins de commodité et instrumentalise le corps féminin comme un moyen politique : « Si certaines remarques de Fanon sur la "dialectique du corps et du monde" sont importantes, l'accent qu'il met sur le "conflit" des femmes avec leur corps transforme leur participation à la guerre en une lutte pour le voile. Là encore, la mystique du voile et le manque de connaissance intime des différentes manières dont les femmes pouvaient entrer et sortir de leur identité ont eu pour effet de réduire au silence leur contribution unique à l'indépendance de l'Algérie. Ainsi, sans le vouloir, l'émerveillement de Fanon devant les transfigurations corporelles qu'il observe procède de la même attitude que celle exprimée par ses contemporains français, à savoir l'idée préconçue que les femmes sont opprimées, bien qu'il n'utilise pas ce concept. Cependant, à la différence des colons, il renverse cette oppression en affirmant que la femme algérienne a choisi "une forme d'existence limitée". Ce faisant, elle "approfondissait sa conscience de la lutte et se préparait au combat". On voit mal comment, par quel mécanisme, une existence limitée pourrait conduire à l'action révolutionnaire. En outre, la lutte supposée avec et/ou contre le corps fait peu de cas de l'utilisation du corps féminin comme instrument d'humiliation, de dégradation et de spectacle. » Marnia LAZREG, *The Eloquence of Silence : Algerian Women in Question*, *op. cit.*, p. 119.

« comprimées »). Cela nous amène à supposer que le/la lecteur.ice doit être émotionnellement impliqué.e face à la froideur du narrateur :

> Abritées derrière leurs voiles épais et leurs *burniqabs*, comprimées dans leurs bandages et toujours bien gardées dans leurs périmètres, les femmes ne souffraient pas trop, mais pour l'homme doté de quelque grâce le supplice était permanent. Une barbe sauvage enlaidit, des manières frustes et une vêture d'épouvantail repoussent mais, hélas pour Ati, les gens de sa race étaient glabres de peau et gracieux de comportement, et lui l'était particulièrement, ajoutant à cela une timidité de jouvenceau qui faisait saliver les gros sanguins. (*2084*, p. 50)

Il est étonnant de constater que malgré la position du narrateur suggérant que les femmes ne jouent pas de rôle sous le régime abistanais, le roman n'apporte pas de contrepoint à ce récit officiel, au contraire – tout comme dans le récit abistanais – les femmes dans le contre-récit de l'émancipation d'Ati restent également passives. Le niveau de l'action aurait pu être une manière d'échapper à l'observation du narrateur qui oscille entre sa sympathie pour Ati et Koa et son savoir conforme au régime. En effet, le roman se contente de présenter les femmes sous la perspective du narrateur, reproduisant la maîtrise d'un régime de regard auxquelles les femmes sont soumises sans pourtant sortir de la logique d'objectification de la femme.

Dans le passage suivant, le narrateur explique les conditions et le processus bureaucratique pour être autorisé à faire les pèlerinages et le/la lecteur.ice apprend que la discrimination des femmes est le résultat de la pratique du principe religieux d'unité :

> L'attente durait une année ou toute la vie, sans rémission, auquel cas l'aîné du défunt héritait du certificat d'inscription, mais pas le second et jamais les sœurs, la sainteté ne se divise pas et ne change pas de sexe. (*2084*, p. 14)

Ce passage oriente également vers une lecture où la religion est le seul et unique facteur en jeu dans la discrimination des femmes, ce qui donne encore un autre indice qu'il s'agit là d'une perspective essentialisante qui s'inscrit dans un discours de pouvoir. Florian Biskamp, dans sa lecture de *Can the Subaltern speak ?* (1988) de Gayatri Spivak qu'il transpose dans le contexte du discours médiatique européen sur les femmes musulmanes, considère la représentation de la culture (au sens de pratique sociale) comme un fait qui ne pourrait pas être retracé à une origine spécifique. Ce faisant, il prend en considération les dynamiques historiques qui pourraient lui avoir donné son caractère au moment t, et également d'autres facteurs, par exemple socio-économiques, de classe, et évite de décontextualiser la représentation (dans le sens de dépolitiser) comme une transformation de la culture elle-même (culturalisation)[78].

[78] Floris BISKAMP, « Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit : Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von "French Feminism in an International Frame" und "Can the Subaltern speak ?" », dans *Intersektionalität und Postkolonialität*, Barbara Budrich, 2020, p. 128.

En cela, conclut Biskamp, la démarche d'associer la discrimination des femmes dans des cultures musulmanes *exclusivement* à la religion islamique comme une entité homogène, statique (puisque retraçable à un texte originel) et dépolitisée satisfait le paradigme spavikien de la violence épistémique (« *epistemic violence* »)[79] et doit faire face au reproche de l'engagement dans un *othering* de l'islam qui suit un intérêt (politique).

Comme on l'avait vu avec les enjeux spatiaux du roman, la défiguration littéraire en lien avec le discours référentiel du roman, permet d'échapper au critère d'une *vérité propositionnelle*[80] tout en s'inscrivant dans une relation dynamique avec la réalité extra-littéraire. L'idée que le principe de l'unité de la religion abistanaise, et son inspiration, l'islam, serait déterminant pour les relations entre les sexes et son inspiration, est esthétiquement déconstruite tout en maintenant la référence à l'Islam, ce qui ouvre la voie à d'infinies possibilités d'imaginer qu'elle pourrait être l'application de ce principe d'unité, le roman ne se limitant pas aux catégories réelles d'application de ce principe[81].

Ce passage reste la seule mention de figures féminines pendant un long moment. Ce n'est que lorsqu'Ati et Koa entre dans le ghetto de Quodsabad que les personnages féminins sont traités de nouveau, mais toujours sous le même aspect vestimentaire : les femmes ne portent pas le *burniquab*, et le narrateur lance la remarque qu'elles sont : « reconnaissables comme femmes humaines » (*2084*, p. 130), affirmant l'assimilation de la femme à son corps, tel que le fait le régime abistanais. Mais comme la vie dans les ghettos est présentée comme une enclave à l'intérieur du système où des gens expulsés par ce dernier trouvent une façon d'exister au sein d'un lieu hétérotopique[82] dans des conditions pénibles, mais pourtant libérés des codes sociaux d'Abistan, on est plutôt amené à interpréter cet énoncé comme l'observation d'un ordre intact.

Cette pensée nous oriente vers le constat qu'il s'agit moins de dénoncer l'objectification de la femme elle-même (le roman ne développe pas de contre-perspective à cela), que d'y voir un processus de normalisation qui se légitimise par la

[79] *Ibid.*
[80] *Ibid.*, p. 129-130.
[81] Le principe d'unité dans l'islam en ce qui concerne les rôles des genres est complètement différent de la version romanesque, ce qui complique l'interprétation selon laquelle l'islam littéraire serait une version accentuée de l'islam réel, dans le sens où cet islam littéraire serait une prolongation d'un potentiel inhérent qui se déploie ici dans le futur. Rappelons que dans l'islam, c'est le couple formé par une femme et un homme qui fonde l'unité, d'où vient la compréhension des rôles des genres comme complémentaires.
[82] « C'était la vie à l'envers. » (*2084*, p. 131).

représentation d'une *condition féminine* qui, dans cet endroit hétérotopique (donc qui n'est pas structuré selon les relations de pouvoir d'Abistan), dépolitisé et naturel, implique l'établissement d'une équivalence entre identité féminine authentique (et alors dépolitisé) et la fait de ne pas être couverte. À ce moment, le code vestimentaire est politisé dans la mesure où il sert d'indicateur de la fausseté d'un modèle sociétal au niveau systémique. Il ne s'agit pas d'opposer un modèle d'un système politique spécifique contre un autre, mais d'opposer un système politique contre *la nature* (Abistan vs. le ghetto).

Comment est-il possible de soutenir un argument sociétal-émancipateur sur la condition féminine en se référant simplement au code vestimentaire, dans la mesure où ce code devient un indicateur du bon ou du mauvais fonctionnement sociétal ?

Afin de suivre l'argumentation du roman sur le statut de la femme, le/la lecteur.ice a besoin, à nos yeux, de se servir des connaissances préalables déjà préstructurées par la sémantique autour des codes vestimentaires, ce qui permet de concentrer la question du statut de la femme sur cet aspect sans se voir reprocher d'éviter une discussion complexe sur la situation de vie des femmes. Le roman ne reproduit pas le récit de l'expérience de vie de ces personnages féminins, récit qui est à reconstruire par le/la lecteur.ice qui quant à lui/elle est dépendant.e de son savoir extra-littéraire afin de reconstruire le sens du récit : de cette manière il est possible de s'épargner le récit de l'oppression féminine, par un discours sur cette dernière qui est familier au/à la lecteur.ice. Le risque que cela implique est la superposition du discours algérien et du discours européen en ce qui concerne le symbolique de l'habit féminin, ce qui fait que l'emploi décontextualisé fait flotter la lecture entre deux ordres[83].

Quelle fonction pourrait avoir cette lacune d'information pour activer l'imaginaire du/de la lecteur.ice ?

Pierre Bourdieu nous indique que la désubjectification des femmes, donc leur représentation symbolique, apporte une valeur spécifique à un discours qui s'intéresse à la manière dont le pouvoir sociétal est réparti :

[83] Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of postcolonial Reason : Toward a History of the vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 1999.

> la dissymétrie fondamentale, celle du sujet et de l'objet, de l'agent et de l'instrument, qui s'instaure entre l'homme et la femme sur le terrain des échanges symboliques [...] les femmes ne peuvent y apparaître qu'en tant qu'objets ou, mieux, en tant que symboles dont le sens est constitué en dehors d'elles et dont la fonction est de contribuer à la perpétuation ou à l'augmentation du capital symbolique détendu par les hommes, en représentant une valeur qui assure l'hégémonie masculine comme force structurante de la société[84].

Par la renonciation explicite à une contextualisation, le niveau symbolique, peut être facilement intégré dans des discours hégémoniques. Particulièrement dans le cas des femmes des sociétés arabo-musulmanes comprises comme un groupe marginalisé dans les sociétés européennes et arabo-musulmanes elles-mêmes, la simple mention des habits, et particulièrement des habits islamiques, grâce aux codes genrés de visibilité du corps suffit pour qu'ils déploient leur potentiel symbolique. L'échec cognitif[85] de vouloir dénoncer la situation de la femme sans même parler de la situation de la femme devient possible du point de vue de la construction du récit car ces démarches s'accordent à des méthodes de représentations établies. De cette manière, il est possible de placer une allusion supposée féministe dans le récit sans pour autant satisfaire les exigences d'une écriture féministe qui supposerait de sortir des représentations établies en dénonçant leur inconsistance et fragmentation, et ainsi déstabiliser des discours hégémoniques.

Si le changement de perspective radical que prévoit la dystopie pouvait faire sortir les personnages féminins de leur position subalterne vers la possibilité d'une articulation, cet objectif n'est pas poursuivi dans le roman où domine la réflexion autour d'un discours aliénateur et hégémonique. Comme nous venons de le noter, ce qui structure le discours sur les idées, c'est la réduction des réalités complexes, due à un

[84] Pierre BOURDIEU, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 65.

[85] Gayatri Spivak aborde le concept de « l'échec cognitif » (« *cognitive failure* »), qui désigne la conviction que nos « impulsions morales » (« *moral impulses* ») ont une base cognitive, et qu'elles ne portent pas de marque culturelle, étant plutôt issues de la nature perceptible et donc objectives. Dans un exemple concret, cela signifie que le fait de considérer l'absence de couverture des femmes comme synonyme d'égalité reflète en réalité un modèle de perception culturelle occidentale de la 'femme émancipée'. Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of postcolonial Reason : Toward a History of the vanishing Present*, *op. cit.*, p. 13-14.

développement historique et à l'interaction de différents facteurs, à une idée originelle qui structure les modes d'interprétation et de perception possibles[86].

5.5.1. La femme comme marqueur de l'action

> *L'amitié, l'amour, la vérité sont des ressorts puissants pour aller de l'avant, mais que peuvent-ils dans un monde gouverné par des lois non humaines* [Mise en évidence dans l'original] *?* (*2084*, p. 139)

Ces mots introduisent le livre trois du roman où Abi et Koa approchent la Cité de Dieu, l'Abigouv. Plus ils avancent géographiquement au cœur du système totalitaire, plus ils rencontrent de contraintes. Dans ce livre, comme cette citation l'annonce, l'enjeu majeur sera la trahison, l'éclatement des relations vers une atomisation de l'individu pour le livrer au système totalitaire. En effet, on pourrait dire que ce livre est centré autour des 'mirages' que Toz met en place lorsque Koa et Ati se mettent sous sa protection.

Toz amène Koa et Ati dans un entrepôt où tous les deux doivent se cacher pendant que Toz évalue la gravité de la situation. On n'apprend que plus tard dans la narration que la vraie intention de Toz, était de rassurer les deux autres pendant qu'il amasse suffisamment d'information pour d'un côté neutraliser Koa et de l'autre interroger Ati. Comme un clin d'œil à l'allégorie de la caverne de Platon[87], les chimères dont Toz est l'auteur s'annoncent par les lumières que l'allumette projette sur les murs :

> On entendait au loin, ou tout à côté, quelque chose de magique dans ce néant pesant, un bébé qui pleurait et une femme qui chantait une berceuse. Toz ouvrit la porte. Un bruit métallique en écho. Il craqua une allumette ; des ombres géantes surgirent de la nuit et se mirent à danser follement sur les murs. Un air renfermé leur sauta au visage […] Il craqua une autre allumette et alluma une bougie plantée dans un lourd chandelier. Une lumière de misère s'éleva, jaune et noire, environnée de ténèbres vacillantes. (*2084*, p. 207)

---

[86] Susan Griffin considère l'idéologie comme « la prison de l'esprit » (« *prison of the mind* ») dans le sens où elle déconnecte l'esprit de sa source d'information originelle (le monde, le corps). L'expérience, la dimension empirique du vécu, se dévalorise puisqu'elle n'apporte plus de nouvelles connaissances, de cette manière, nous dirions, l'écriture sur le vécu féminin est évacuée ici, n'étant pas capable d'apporter une nouvelle facette sur un savoir préétabli. Comme l'écrit Griffin : « Mais lorsqu'une théorie se transforme en idéologie, elle commence à détruire le Soi et la connaissance de Soi. Née à l'origine du sentiment, elle prétend flotter au-dessus et autour du sentiment. Au-dessus de la sensation. Elle organise l'expérience en fonction d'elle-même, sans toucher à l'expérience [...] Invoquer le nom d'idéologie, c'est lui conférer une véracité. Personne ne peut lui apprendre rien de neuf. L'expérience cesse de la surprendre, de l'informer, de la transformer. Elle s'agace de tout détail qui n'entre pas dans son schéma. » Susan GRIFFIN, « The Way of all Ideology », *Signs*, vol. 7, n° 3, 1982, p. 648.

[87] Les références à Platon sont nombreuses. Ici, Ati se questionne sur la nature des engins volants qu'il voit dans le ciel : « Il n'en avait jamais vu que très loin dans le ciel, des points qui passaient en vrombissant, et comme beaucoup il avait fini par ne plus savoir que penser. Engins, oiseaux, magie, hologrammes ? Amis, ennemis ? Ce qu'on voit est-il toujours vrai et comment fallait-il entendre ces bruits inconnus ? » (*2084*, p. 240).

Nous pourrons aussi dire qu'en même temps qu'Ati voit l'ombre des choses au lieu des choses elles-mêmes, il entend le chant de la femme avant de la voir. Ces indices nous orientent vers l'idée qu'Ati, lorsque la perception et le sensible ne lui servent plus comme moyens de saisir le monde, doit passer à un nouveau stade de son émancipation et apprendre que la vérité et la réalité perceptible peuvent se contredire et que c'est dans l'introspection que ses questions se clarifient (après, ce sera dans ses rêves que la vision d'Ati se clarifiera, le rêve est aussi un aspect de la vie auquel le régime n'a pas accès). Il se passe peu de temps avant qu'Ati et Koa ne voient la femme qui chante de leurs propres yeux :

> *Un matin brillant de lumière et de légèreté, ils aperçurent cette femme invisible à la voix si mélodieuse, elle était dans sa cour, dix siccas carrés bétonnés, du bric-à-brac dans un coin, une citerne d'eau dans l'autre, une bassine au centre, à côté un chaudron sur trépied au-dessus d'un feu de bois, et contre le mur un arbre sec où s'accrochait du linge. La matrone avait du volume et des rondeurs pour toute une famille, de gros seins aveuglants de blancheur capables de nourrir une nichée de petits gargantuas ; le bébé était tranquille quant à son alimentation et son confort, il dormait à poings fermés dans un panier suspendu à une branche basse de l'arbre. L'heureuse maman était accroupie devant sa bassine, laissant voir un arrière-train particulièrement épanoui, et battait la lessive avec un vrai bonheur. C'était à cela qu'elle s'employait, laver des couches et des bavoirs, en chantant une petite chose romantique dont le refrain disait à peu près ceci : «Ta vie est ma vie et ma vie est ta vie et l'amour sera notre sang. » En abilang, la rime est riche, la vie se dit vî, l'amour vii et le sang vy. Au total cela donne : « Tivî is mivî i mivî is tivî, i vii sii nivy. » La déclaration d'amour était adressée à Abi, il ne faut pas se tromper, ce merveilleux vers sortait du saint Gkabul, titre 6, chapitre 68, verset 412, mais l'intention profonde était autre, en l'occurrence. La fidèle maman avait trop à faire pour se perdre dans la religion, sa vie et son bonheur, c'était son bébé et celui-ci était un pleurard difficile, il savait réclamer son dû. Il y avait aussi un mari dans l'affaire. Les deux amis l'avaient aperçu une fois, une ombre furtive flottant dans un burni de clochard. Il rentrait tard le soir et sa façon de tousser et de s'étouffer laissait entendre qu'il ne tarderait pas à trépasser. Cette maisonnée était l'image de la vie domestique, sympathique et tragique* [Mise en évidence dans l'original]. (*2084*, p. 211-212)

Ce passage est encadré par des signes indiquant qu'il s'agit d'une chimère : il commence par le paradoxe « ils aperçurent cette femme invisible » ce que l'on pourrait interpréter comme un indice que, bien que la femme soit sous les yeux d'Ati et Koa, sa véritable identité reste secrète. Et le passage se termine par la remarque du narrateur que l'on vient de faire face à l'*image* de la vie domestique. Une remarque ironique, qui pourtant ne s'accorde pas avec les descriptions du narrateur, pointant vers l'écart entre la vérité et le sensible.

Comme dans le roman *Soumission*, la pénétration dans l'espace privé est portée dans le discours en surprivilégeant le regard, en compensation du blocage du regard dans l'espace public. La concentration sur des représentations sexualisées, qui dénote un changement radical par rapport au mode de représentation fantomatique, d'une

opacité vers un voyeurisme, oriente l'attention vers la signification des différents enjeux spatiaux, le privé et le public, qui, en lien avec des codes de « voilement/dévoilement » est mise au premier plan.

De nouveau, la comparaison entre *1984* et *2084* est fructueuse pour analyser le rôle de la femme dans notre roman, puisque ce passage est une adaptation directe de *1984* avec des modifications pertinentes.

Tout d'abord, il faut signaler que les deux auteurs positionnent le féminin soit : (1) comme contre-pôle au système totalitaire, à travers lequel les protagonistes peuvent reconnaître la fausseté de ce dernier, soit (2) comme porteur du système. Ceci peut se faire car les figures féminines sont centrées autour la notion de la nature et peuvent alors servir comme marqueur d'une distance ou proximité à cette dernière qu'installe le système (culture). Il s'agit alors de mettre en exergue une position anthropologique. Ainsi, il devient possible de mettre en exergue plusieurs points différents :

Le brisement du tabou sexuel[88] pourrait être considéré comme une manière d'éveiller un esprit de révolte chez le protagoniste, initié par le désir sexuel, mais qui offre la possibilité d'un moment de désillusion vis-à-vis du système. Le protagoniste peut ainsi trouver dans le personnage féminin un Autre miroir qui sert comme moyen de développement de son caractère et représente ainsi une étape importante dans l'émancipation du système. De cette manière, dans *1984* la candeur de Julia aide Winston à recalibrer les limites d'action pour se révolter contre le système, et la sauvagerie du chant de la femme dans la cour dont ce passage est inspiré met en valeur l'existence des moments pour refugier l'observation[89].

Au niveau du système social, comme nous l'avons déjà noté pour *Soumission*, la possibilité de l'amour hétérosexuel devient indicatrice de l'état du lien social. Sansal a une approche similaire, comme il le décrit dans une interview :

> J'ai essayé de faire rencontrer Ati […] avec la veuve ou la sœur de Nas, j'ai vu tout de suite que ce n'était pas crédible ! L'amour ne peut pas exister sous un régime islamiste. J'ai essayé…je n'ai pas pu. L'amour passe par une attraction physique (regard, etc.) ou même verbale[90].

---

[88] Dans les deux romans, le système politique réglemente ou empêche le rapport sexuel entre hommes/femmes.

[89] « La femme aux bras rouge brique que Winston avait vue là lors de sa première visite était presque à demeure dans la cour. Il semblait qu'elle passât toutes les heures du jour à marcher dans un sens ou dans l'autre entre le baquet à laver et la corde à linge. Tantôt elle fermait la bouche sur des épingles à linge, tantôt elle faisait éclater un chant lascif. Julia s'était installée sur le côté et semblait déjà sur le point de s'endormir. » George ORWELL, *1984*, *op. cit.*, p. 284-285.

[90] BERKANI, MOHAMED, « Boualem Sansal : « Je suis islamistophobe, pas islamophobe» » [en ligne], *Franceinfo*, 22/09/2015, URL : https ://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/algerie/boualem-sansal-je-suis-islamistophobe-pas islamophobe_3065347.html, consulté le 11 novembre 2021.

Nous pensons à l'exemple de l'ancienne épouse de Winston qui, repoussée par l'acte sexuel, l'initiait quand même à des horaires fixes pour 'servir au système'. Dans la constellation où la femme devient porteuse du système, c'est son altérité à l''image naturelle de la femme' qui est mise en évidence et c'est précisément cet écart entre ses deux modes de représentation qui sert à diriger une critique envers le système. Dans la mise en scène de cette représentation, il faut alors s'orienter vers les codes culturels de la représentation de la femme comme nature et voir de quelle manière ils sont défigurés dans le texte. Pour ce passage, on examinera la représentation de la femme comme mère qui est illustrée à notre avis sous un aspect corporel et un aspect relationnel.

L'emphase sur le corps devrait ainsi mettre en avant l'exploitation de la femme pour la reproduction par le régime, comme Sansal le souligne dans *Gouverner au Nom d'Allah*. L'objectification de la femme que l'auteur dénonce est pourtant reproduite au niveau de la représentation. De plus, il faut retenir que, dans l'essai, Sansal cite cette idée dans le contexte d'une argumentation sur la démographie en Europe et le 'monde musulman', et non sur le statut de la femme, pour soutenir son hypothèse de la masse critique[91].

Pour cette raison, nous pouvons constater que la critique sur l'exploitation de la femme réussit en quelque sorte à être formulée, pourtant le texte ne sait pas apporter de contrepoints à l'objectification de la femme en se servant de ces mêmes représentations sur lesquelles s'appuie cette objectification. En conséquence, nous constatons de nouveau qu'il est plus probable que le traitement des personnages féminins témoigne d'un désintérêt pour la cause des femmes et qu'il y ait plutôt un capital symbolique en jeu lorsque le statut de la femme est mentionné[92].

5.6. Le personnage de Toz et la conscience de l'élite

Le personnage de Toz ressemble dans sa fonction dans le récit, de manière frappante, au personnage de Rediger que nous avons analysé dans notre chapitre sur

[91] Pour la rhétorique populiste et d'extrême droite qui associe stratégiquement l'immigration à la radicalisation, voir p. ex. Vincent GEISSER, « Immigration et Terrorisme : "Corrélation magique" et Instrumentalisation politique », *Migrations Société*, n° 4, 2020.

[92] Aussi dans *Le Serment des Barbares* (1999), la condition féminine ne peut être traitée qu'à travers une représentation sexualisée, passive, victimisée et irrationnelle : « Les jeunes filles se font douces et molles et s'exaltent dans un petit feu de cendres dans l'attente que leurs jolis ventres blancs et tendres et soyeux et magiques soient livrés au saccage, au carnage, au feu de l'enfer et, sur un mot, "mtelga", aboyé trois fois, que nulle *fetwa* ne peut révoquer, jetées à la rue sous les huées de la tribu ennemie. » (*Serment*, p. 389).

Soumission de Michel Houellebecq. Nous avons vu le rôle que le dialogue final prend dans les dystopies littéraires, à savoir, dans le cas de *2084*, la déconstruction de l'autorité du régime aux yeux du protagoniste qui d'une manière facilement reconnaissable pour le/la lecteur.ice est supérieur à ce représentant du régime, souvent dans un sens intellectuel, moral ou éthique, rompant avec la pensée élitiste du modèle de Platon en conférant un air assez humain, plutôt bas, à ce représentant. Grâce à cela, il devient possible de pointer vers une réalité alternative au monde fictionnel avec la possibilité d'une dissidence et de la discussion libre.

Au premier abord, Toz ne semble pas être un personnage adéquat pour prendre la position d'un représentant du régime dans la constellation du dialogue. Il ne vit pas dans le palais gouvernemental parmi les siens, il cultive une passion pour le XX^{e} siècle français, dont il collectionne les artefacts dans un musée privé, ce qui est en conflit avec le rejet du monde libre propre au régime et à la falsification historique, y compris la destruction immédiate des découvertes archéologiques, et surtout, il n'est pas croyant. Et pourtant, à l'égard de son non-exemplarité supposée, Bri[93] nous explique : « C'est un membre distingué de notre clan. Il est un peu original, il préfère vivre dans la crasse du A19 plutôt qu'ici parmi ses pairs et ses amis » (*2084*, p. 249).

Mais, c'est précisément le caractère non idéologique associé à une concordance parfaite avec la vision du monde du *Gkabul* que l'on peut trouver chez ce personnage qui va fortifier notre argumentation sur les éléments racistes de ce roman.

Ati et Koa font la connaissance de Toz, un personnage assez ambivalent comme nous le verrons, lorsqu'ils s'approchent de Quodsabad. Toz semble faire tout d'abord partie de la clandestinité, le marché noir, ce qui oriente de nouveau vers le fait que l'appareil administratif d'Abistan est corrompu :

> Si vous voulez entrer dans les ministères ou dans la *Kïïba*, il faut une convocation ou un ordre de mission. Vous pourrez les acheter chez Toz, vous le trouverez dans son échoppe, attenante à la *mockba*. Dites-lui que c'est moi, Hou le portefaix, qui vous envoie, il vous fera un prix. (*2084*, p. 184)

Ultérieurement le/la lecteur.ice apprend qu'Ati et Koa ne font pas la connaissance de Toz par hasard, par le 'bouche à l'oreille', mais qu'ils étaient à ce moment-là, déjà sous surveillance[94]. Comme l'indique Hou et comme Rog, le *mockbi*, le répète : « il y a beaucoup d'espions, méfiez-vous » (*2084*, p. 184).

[93] Le frère de Toz.

[94] Dans *1984*, c'est O'Brien qui essaie de gagner la confiance de Winston en faisant semblant d'être un ennemi du régime, tout en étant un membre du parti. Il se peut que cela soit l'inspiration pour le personnage de Toz.

Ati et Koa sont impressionnés par l'hospitalité (« entrez, entrez, vous êtes chez vous, à l'abri »)[95], mais aussi l'extravagance de Toz qui ne porte pas le burni mais est habillé 'à l'Occidental', on peut facilement le remarquer, mais, tout comme Koa d'ailleurs : « Toz était un caméléon, on le voyait au premier regard, il avait le pouvoir de prendre le visage qui convient à la circonstance » (*2084*, p. 195). Ce n'est qu'à l'abri dans sa maison que Toz porte ces vêtements, il se change pour un « *burni* de commerçant prospère » (*2084*, p. 198) dans l'espace public.

Stephanie Béreiziat-Lang lit la description des meubles 'occidentaux' que donne le narrateur comme une affirmation de la langue française adaptée à dire les choses, mettant en évidence un lien naturel entre *signifiant* et *signifié*[96].

Pourtant il ne faut pas oublier que le narrateur n'a pas cette avance du savoir mais qu'il est, lui aussi, impliqué dans le monde abistanais. En fait, le narrateur souligne lui-même sa partialité et son statut d'observateur extérieur lorsqu'il dit que, contre ses propres attentes : « Toz semblait très à l'aise dans ses étranges vêtements » (*2084*, p. 198). La mise en italique des mots comme pantalon, chemise, veste, etc., pointe plutôt vers le fait que le narrateur n'est pas familier de ces termes qui n'ont pas d'équivalents en *abilang* et qu'il apprend ce vocabulaire au fur et à mesure que progresse l'action depuis son rôle d'observateur. Il faut dire que la mise en fonction du français contraste avec la manière dont le roman fait référence à l'arabe. Le français apparaît comme son image miroir, elle est la véritable 'langue universelle'. Le roman se positionne en laissant apparaître une des langues comme non idéologique, donc en la naturalisant et l'autre comme une langue qui ne permet que de s'exprimer en termes idéologiques.

L'étrangeté de Toz par rapport aux coutumes et aux manières de vivre en Abistan le distingue des autres. La question de son identité se pose. Est-il, comme Ati, à considérer comme un *outsider* ou bien son côté extravagant et la nonchalance avec laquelle il partage son savoir sur le régime et l'Appareil sont-ils une manière de feindre une position solidaire avec l'enquête d'Ati, se faisant passer pour un compagnon de route dans cette démarche ?

---

[95] Dans la conversation avec Bri, on apprend que Toz a tout de suite dénoncé la présence d'Ati et Koa au régime : « Toz nous a informés de votre présence dans le A19 dès que vous êtes entrés en contact avec lui » (*2084*, p. 249).

[96] Stephanie BEREIZIAT-LANG, « "L'alphabet convient aux peuples polices" : Schrift und Anti-Moderne bei Boualem Sansal und Michel Houellebecq » [en ligne], *Romanische Studien; 2019 : Parallelgesellschaften*, *op. cit.*, p. 155.

> La conclusion était claire, Toz vivait dans un monde à lui qui n'avait rien à voir avec l'Abistan. Était-il abistanais ? D'où venait-il, d'où tenait-il son pouvoir, que faisait-il dans ce quartier si médiocre, qui ne vivait et survivait que par ce que l'Abigouv jetait du haut de ses remparts ? Lui-même ne payait pas de mine, il était petit, râblé, voûté, avait le cou grêle, les mains ridiculement petites et comptait une cinquantaine flasque et grise. Il brillait seulement par son regard, sa culture, son intelligence, son charisme, et cette aura de mystère qui flottait autour de lui. Comment ces qualités lui étaient-elles venues, était-il né ainsi tel un génie qui sort tout armé de sa lampe magique, les avait-il acquises de la vie ? C'étaient en tout cas ces qualités qui avaient fait de lui ce qu'il était, le roi du quartier. (*2084*, p. 202)

Aussitôt, le narrateur révise sa position consistant à penser ensemble l'identité et la manière de vivre, la coutume abistanaise, pour prendre de la distance par rapport au personnage de Toz, se dirigeant vers un niveau d'abstraction, où le principe de la loi s'applique malgré l'opportunisme de certains individus : « La loi était l'uniformité pour tous et lui était la miraculeuse exception qui la confirmait » (*2084*, p. 204).

Comme nous l'avons noté en ce qui concerne la structure thématique de ce livre, il s'agit ici pour le héros de poursuivre son processus d'émancipation malgré les trahisons, les tentatives de camouflage et les chimères que l'Appareil met en travers de son chemin. C'est après des épisodes d'attente dans un état fiévreux, une forme d'introspection, qu'Ati est 'guéri' de sa première impression de Toz et que le narrateur pose la question qui résumerait le contenu du livre quatre : « Le tout en fait se résumait dans cette unique question : *Qui était réellement Toz ?* [Mise en évidence dans l'original] » (*2084*, p. 234).

La perte de Koa, qui était pour Ati une conscience extérieure l'ayant aidé à sortir de l'ignorance envers le système, un 'complice', lui donne l'impression d'être « incapable de comprendre et de se mouvoir » (*2084*, p. 230).

Une position d'observateur, d'*outsider*, qu'il a intériorisée, tout comme les mots de liberté qui, venant d'un vieillard sur son lit de mort, ne pouvaient avoir laissé une impression sur lui que par la force intrinsèque de l'idée qu'ils transmettaient, une idée plus forte que les mots répétés à l'infini qui ne se légitimisent que par la force du régime qui les applique (« une petite racine de liberté qui pousse dans la tête fiévreuse d'un phtisique à bout de force, elle résiste » (*2084*, p. 231)). En effet, Toz, qui se trouve également du côté du système, ce qui expliquerait son intérêt pour Ati, est piégé par et dans l'image du monde que le régime a mise en place, précisément, car la liberté, le doute, la réflexion sont tous des processus de pensée qui supposent un développement, une évolution dialectique, alors que l'Abistan est 'parfait', achevé et instable. Le processus de pensée correspondant est celui de l'imitation, ce qui est illustré

parfaitement dans l'image du musée de la vie de Toz qui ne frappe que par l'imitation grotesque du vivant, ce qui souligne son caractère mort, comme Toz l'avoue lui-même :

> Le voyage dans le temps et dans le paradoxe auquel je te convie m'aidera dans ma propre recherche, je suis arrivé à un point où je doute de tout, à commencer par moi. Asseyons-nous un moment…oui, là, par terre…Je voudrais te préparer à ce que tu vas voir… Tu ne sais pas ce qu'est un musée puisqu'il n'en n'existe pas en Abistan… Notre pays est ainsi, il est né avec l'idée absurde que tout ce qui existait avant l'avènement du *Gkabul* était faux, pernicieux et devait être détruit, effacé, oublié, de même que l'Autre, s'il ne se soumettait pas au *Gkabul*. Le musée est en quelque sorte le refus de cette folie, c'est ma révolte contre elle. Le monde existe avec ou sans le *Gkabul*, le nier ou le détruire ne le supprime pas, au contraire son absence en rend le souvenir plus fort, plus présent, pernicieux à la longue pour le coup car pouvant conduire à idéaliser, à sacraliser ce passé… Mais en même temps, et tu le ressentiras peut-être, un musée est un paradoxe, une supercherie, une illusion aussi pernicieuse.
>
> « Reconstituer un monde disparu est toujours à la fois une façon de l'idéaliser et une façon de le détruire une deuxième fois puisque nous le sortons de son contexte pour le planter dans un autre et ainsi nous le figeons dans l'immobilité et le silence ou nous lui faisons dire et faire ce qu'il n'a peut-être ni dit ni fait. Le visiter dans ces conditions c'est comme regarder le cadavre d'un homme. Tu le regarderas autant que tu veux, tu t'aideras des photos de cet homme de son vivant, tu liras tout ce qui a pu être écrit sur lui mais jamais tu ne sentiras la vie qu'il y avait en lui et autour de lui. (*2084*, p. 291-292)

Notons ici la manière subliminale par laquelle le roman nous montre les perspectives différentes de Toz et d'Ati : alors que le narrateur rappelle à Ati sa position sur le sommet qui l'a initié à son émancipation (« là-bas sur le toit du monde », (*2084*, p. 231)), Toz invite Ati de s'asseoir sur le sol. Ces perspectives nous expliquent à la fois les différentes visions du monde, *et* le fait qu'elles s'accompagnent de 'différentes métaphysiques'. Si la perspective de Toz symbolise la vision de l'être humain dans l'islamisme qui le réduit au rôle d'agent de Dieu, ceci met ensemble que l'idée de différentes conceptions métaphysiques découle d'une relation de pouvoir, une hiérarchie, voire l'égalité, entre Dieu et l'être humain qui en est la source. Et, alors que Toz reconnaît évidemment les principes de falsification de l'histoire que le *Gkabul* réclamait pour être crédible, il ne peut pas imaginer un monde alternatif (« Le monde existe avec ou sans le *Gkabul* »). Cette remarque est très intéressante pour notre démarche puisqu'elle nous dit que l'ontologie de l'Abistanais, l'essence même de sa vision du monde, existe avec ou sans le *Gkabul*, elle est alors moins un concept religieux, ni un programme idéologique ou politique, qu'un véritable état de conscience qui prend le concept d'une chose pour la chose elle-même.

Le musée pour Toz est la reconstitution d'un monde disparu. Il s'agit alors d'abord d'une imitation, elle est isolée du monde qui l'entoure, lui conférant la qualité d'une « illusion ».

Le roman prépare ainsi l'argumentation sur Toz, qui entretient un lien de parenté avec les membres du régime et bénéficie du privilège d'accéder à l'Histoire. Cependant, comme nous le verrons, ce privilège ne lui est pas utile pour en comprendre la portée. En effet, par l'équivalence entre le monde et la vision du monde, on comprend que l'on trouve chez le personnage de Toz un manque de relation au monde qui permettrait la distinction entre les deux, ce qui a pour conséquence la perte de valeur du moment présent qui ne peut être utilisé qu'en y insérant des imitations des modèles déjà établis. De cette manière, même si Toz n'est pas croyant, il semble avoir intériorisé la hiérarchie entre l'être humain et Dieu.

Toz est conscient du manque de « mouvement, [de] cette respiration, [de] cette chaleur » (*2084*, p. 292) qui caractérise les objets s'ils ne sont pas « mis […] au service des hommes » (*2084*, p. 292) et avoue qu' « aussi grande soit-elle, l'imagination ne peut donner vie… » (2084, p. 292) et plus tard : « Parfois j'ai l'impression de visiter un cimetière rencontré sur ma route, je vois des tombes, je lis des noms, mais je ne sais rien sur ces morts, sur les vivants qu'ils étaient, et rien sur le lieu et le temps qu'ils habitaient » (*2084*, p. 293). C'est dans ce geste que Toz a nommé sa galerie *Musée de la Nostalgie*. La nostalgie peut être définie comme un « regret mélancolique (d'une chose révolue ou de ce qu'on n'a pas connu) ; [un] désir insatisfait »[97], et Toz a effectivement découvert dans ses études du *Gkabul* qu'un renversement du temps n'est plus possible :

> Il était trop tard, le *Gkabul* avait diffusé son hypnose dans le corps et l'âme profonde du peuple et régnait sur lui en maître absolu. Combien de siècles faudrait-il pour le désenvoûter était la seule vraie bonne question.
>
> L'air de rien, il s'ouvrit un chemin interdit et s'y engagea à fond. Il n'y en avait qu'un en vérité, celui qui remontait le temps. Le *Gkabul* ayant colonisé le présent pour tous les siècles à venir, c'est dans le passé, avant son avènement, qu'on pouvait lui échapper. (*2084*, p. 300)

Le musée se compose alors de plusieurs salles qui devraient mettre en scène les différents stades de vie d'un être humain de la naissance jusqu'à la mort. L'idée de séparer les salles de cette façon, on l'apprend, s'explique par le fait que les :

> épisodes de la vie humaine que, de tout temps peut-être, les hommes ont identifié comme des mondes en soi, étanches et indépendants les uns des autres, et cela avait conduit Toz à séparer les salles par des portes fermées à clé, dont la clé était dissimulée quelque part dans le fouillis de la salle. (*2084*, p. 294)

Nous remarquons ici que le narrateur parle à partir de sa position dans le monde abistanais, ce qui est illustré par un glissement de sa conception temporelle et sa capacité de jugement (« depuis tout temps peut-être » (*2084*, p. 294)). Plus tard le

[97] LE ROBERT, article « Mélancolie » [en ligne], dans *Dico en ligne Le Robert*, URL : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/nostalgie, consulté le 23 juillet 2023.

narrateur désigne cet état d'ignorance comme « l'état naturel de l'homme qui ignore son futur et qui toujours le cherche dans l'urgence et la difficulté » (*2084,* p. 294), et, que le/la lecteur.ice soit convaincu.e de l'universalité de cette idée ou pas, celle-ci doit surtout montrer une congruence entre la conception de la vie qu'a Toz et le narrateur, qui nous montre l'intériorité d'un Abistanais prototypique. Toz a caché la clé d'une salle à l'autre pour imiter la manière brusque avec laquelle les êtres humains passent d'un épisode de leurs vies à un autre, sans pouvoir s'y attendre et ainsi il fait vivre une expérience au visiteur :

> En créant cette difficulté, Toz avait voulu mettre le visiteur (mais qui d'autre que lui-même ?) dans l'état naturel de l'homme qui ignore son futur et qui toujours le cherche dans l'urgence et la difficulté. (*2084,* p. 294)

La question rhétorique du narrateur nous indique, qu'on se trouve dans ce passage un autre niveau de lecture outre celle du musée : on se trouverait en fait ici face à l'intériorité, voire la conscience de Toz. Cette intériorité n'est pas sous l'influence du système, au contraire, il devrait cacher son musée, comme son esprit, de l'Appareil – il ne le construit pas dans le quartier A19 où il entreprend toutes les tâches qui ont à faire avec son activité professionnelle – au motif : « que tout cela est strictement interdit par notre religion et notre gouvernement » (*2084*, p. 293). Pour reprendre la trame de pensée de Platon, la perspective sur la vie intérieure de Toz reflète l'organisation de l'Abistan et la vision du monde à travers la logique de l'unité métaphysique entre âme, cité et cosmos. L'intériorité d'Ati est évoquée comme *moyen de comparaison* avec celle d'Ati. En traversant les salles du musée, Ati se souvient des différents épisodes de son aventure à la recherche de la liberté qui sont décrits par le narrateur comme un « musée vivant » (*2084*, p. 296) qui au contraire du musée mort de Toz ne s'oriente pas selon le récit officiel de l'Abistan, constituant plutôt :

> une enfilade sans fin de régions, de lieux-dits, de déserts de forêts, de ruines, de camps perdus, séparés par des frontières invisibles mais symboliquement aussi hermétiques que des portes cadenassées […] Cette grande variété de peuples, de coutumes, d'habitations, d'ustensiles, d'outils de travail avait peu à peu changé son regard sur l'Abistan et sur sa propre vie […] Ati était un autre homme. (*2084*, p. 296-297)

L'expérience d'Ati se distingue alors de la conception du musée de Toz car elle la déborde, elle ne sait pas se classer dans les salles prescrites que le musée prévoit pour dépeindre la vie humaine. Cette pensée se cristallise peu après :

> Était-ce cela qu'on attendait d'un musée [d'illustrer la conception de vie d'Ati, N.F.] Dire la vie, comme un *livre*, la mimer pour le plaisir, transformer les gens ? Des objets, des tableaux, des photos, une mise en scène avaient-ils réellement ce pouvoir de modifier la vision des hommes sur la vie et sur eux-mêmes [Mise en évidence dans l'original] ? (*2084*, p. 297)

Notons de nouveau la référence au personnage de Toz : il parle « comme un *livre* ouvert » et il pense « comme un *livre* ». Ici, on remarque à notre sens un processus de changement, un chemin vers le devenir un autre, qu'Ati, comme on l'avait évoqué au début lorsqu'il a son initiation au Sanatorium, a pris. Il s'agit de prendre la position d'un *outsider* et puis de faire une expérience du vrai Abistan, un parcours qui n'est ni faussé ni préstructuré. Le voyage à travers l'Abistan d'Ati ne pourrait véritablement pas être décrit comme « un musée vivant sur plusieurs milliers de *chabirs* » (*2084*, p. 296).

Il s'agit plutôt de rompre avec le formalisme, l'ordre que le musée impose, son vœu d'offrir une chronologie qui s'oriente selon le récit d'une vie, il s'agit de montrer l'impossibilité de faire entrer chaque être humain (et le musée ne montre qu'une seule version d'une vie humaine) dans les catégories données univalentes. La vision de « dire la vie, comme un *livre* » (*2084*, p. 297) est bien entendu la vision qu'offre le *Gkabul* qui va alors « transformer les gens » (2084, p. 297) pour les faire entrer dans les cadres qu'il offre, un processus, qui, rappelons-nous, est implacable car se déroulant subtilement des centaines des années, et irréversible.

L'enfermement des épisodes de vie dans le musée sous la forme d'une salle vide avant l'épisode de la naissance et une autre après le décès, illustre la vision de Toz que :

> La vie est contrainte aux bornes, elle ne dispose que de son temps, bref, découpé en tranches sans liens entre elles sinon ceux que l'homme trimbale en lui d'un bout à l'autre du bail, des souvenirs incertains de ce qui fut et des attentes vagues de ce qui sera. Le passage de l'une à l'autre n'est pas explicité, c'est le mystère […] (*2084*, p. 297).

En n'offrant alors que des prescriptions de la vie du croyant, le *Gkabul* n'offre pas de vision communautaire de la vie, des croyants entre eux, et des futures générations. Il ne peut informer que sur le moment présent.

> Que faire lorsque, regardant le passé, on voit le danger foncer sur ceux qui nous ont précédés dans l'Histoire ? Comment les avertir ? Comment déjà dire à ses propres contemporains que, lancés comme ils sont lancés, les malheurs d'hier les atteindront bientôt ? Comment les convaincre quand leur religion leur interdit de croire à leur mort, quand ils sont convaincus que leur place au paradis est retenue et les attend comme une suite dans un palace ? (*2084*, p. 303)

Pourtant, nous avons établi, le trait dominant du personnage de Toz est de ne pas être croyant. On se demande alors comment il se peut que ses visions s'accordent parfaitement avec les principes du *Gkabul* bien que les preuves de la fausseté du récit, à la différence des autres Abistani, soient devant ses yeux.

> Toz vivait dans la nostalgie d'un monde qu'il n'avait pas connu mais qu'il pensait avoir correctement reconstitué en tant que nature morte, à laquelle il voudrait maintenant insuffler la vie. À quoi cela servirait-il ? Ils s'accordèrent pour dire que la question n'avait pas de sens, le vide était l'essence du monde mais cependant n'empêchait pas le monde d'exister et de se remplir de riens. C'est le mystère du zéro, il existe pour dire qu'il n'existe pas. Au regard de cela le *Gkabul* était la réponse parfaite, à l'absolue inutilité du monde ne pouvait répondre que l'absolue et réconfortante soumission des êtres au néant. Néant on est, néant on reste, et la poussière à la poussière retourne. De son côté, Ati avait fait le tour de la question d'une autre manière, il était arrivé à l'idée que la fin du monde commençait à sa naissance, le premier cri de la vie était aussi le premier râle de la mort. Au fil du temps et des souffrances il s'était convaincu que plus un mal durait longtemps, plus vite arrivait sa fin et plus tôt la vie commençait un nouveau cycle. Il ne s'agissait pas d'attendre avec des questions plein la tête mais d'accélérer le processus, mourir dans l'espérance d'une nouvelle vie était quand même plus digne que de vivre en désespérant de se voir mourir. (*2084*, p. 298-299)

Alors que Toz n'arrive pas à relier les épisodes de la vie, Ati développe l'idée d'une succession de différentes étapes ce qui rappelle fortement l'idée de la philosophie de l'histoire de Hegel sur laquelle Ernest Renan se fonde dans ses études philologiques dont nous avons fait mention dans le chapitre 3.2.4. Alors que le *Gkabul* pourrait fournir un sens au « néant », le mystère du zéro montre à notre sens, une autre configuration de la frontière dans un sens ontologique. Il manque à Toz l'idée de l'existence d'autre chose que la chose elle-même. Lorsqu'Ati lui raconte son expérience dans le ghetto, qui comme il le dit est « tout petit mais un pays quand même » (*2084*, p. 310), Toz rétorque qu'il s'agit d' « anachronismes » (*2084*, p. 311), car l'idée d'une coexistence, une simultanéité avec le monde abistanais lui échappe et il ne peut expliquer son existence que dans des paramètres temporels et non spatiaux.

Toz se montre peu convaincu des plans d'Ati de poursuivre sa recherche de la frontière (« c'est tout simplement de la folie ! » (*2084*, p. 311)). S'ensuit une interrogation menée par Ati qui renforce notre constat :

> « Dis-moi encore, Toz... il y a peu de temps, tu nous avais demandé, à Koa et moi, si nous connaissions Démoc... qui existerait sans exister ou l'inverse... Je voudrais à mon tour te poser une semblable question...
> — Je m'en souviens... je t'écoute.
> — As-tu entendu parler de... la Frontière...La connais-tu ?...
> — La frontière ?... Quelle... ah, la Frontière... oui, je connais... on en parle comme on parle du loup aux enfants pas sages, c'est une blague, une ruse pour décourager les contrebandiers, les clandestins, les volants qui voyagent sans autorisation... On leur dit que c'est par là que l'Ennemi surgira un jour et viendra les égorger...
> — Y a-t-il une chance sur mille que la Frontière existe ?
> — Pas une sur un million... il n'y a que l'Abistan sur terre, tu le sais bien... (*2084*, p.310)

Tout comme dans le rapport de Nas, sur lequel portait la première question qu'Ati posait, Toz explique les phénomènes qui contredisent sa vision par la nécessité de créer des mythes.

D'ailleurs, lorsque Ati ne renonce pas à son projet expliquant à Toz « mille raisons d'y croire [à l'existence d'une frontière, N.F.] » (*2084*, p. 311), Toz est bousculé pour un instant :

> Toz resta silencieux. Sa lèvre tremblait lorsqu'il répondit à Ati :
> « Je demanderai à Ram... Oui, je le ferai et je ferai tout pour le convaincre. Quand tu seras de l'autre côté, tu me le feras savoir d'une manière ou d'une autre et tu m'aideras à compléter mon musée... et un jour je lui insufflerai peut-être la vie. » (*2084*, p. 313)

La découverte d'un 'autre monde' potentiel réveille en Toz le besoin de faire entrer les nouvelles informations qui pourraient en résulter dans les paramètres selon lesquels 'fonctionne' sa conscience. De nouveau, un lieu alternatif ne pourrait être compris que comme anachronisme, une relique du passé qu'il faut ajouter à la collection muséale. D'une certaine manière, Toz reconnaît alors sa propre régression, ce que l'on pourrait lire comme un moment satirique du roman.

Après, la discussion se tourne vers « la langue dans laquelle était écrit le livre sacré qui a précédé le *Gkabul* » (*2084*, p. 314), l'arabe, et nous apprenons que, parmi les *leaders* politiques, cette langue se parle toujours en secret. Mieux encore, elle jouit d'une appréciation énorme, ce qui signale un pragmatisme dans l'installation de l'*abilang* qui sait formuler l'idéologie en termes plus concrets. La dépréciation de l'anglais dans *1984*, que le régime *Angsoc* prend un véritable plaisir à détruire, n'est pas reproduite dans *2084* avec l'arabe.

Et alors que Toz collectionne des artefacts du XX^e^ siècle, on apprend qu'il ne sait pas trop quoi en faire, ne réussissant pas à distinguer entre objet d'art et 'babioles'. Ses frères, eux, ont une véritable maîtrise de la langue arabe :

> « Bri et Viz me reprochent ma nostalgie pour le vingtième siècle mais eux sont nostalgiques de cette langue et de ses charmes... Il leur arrive d'écrire des poèmes et de se les réciter en famille... mais attention, c'est un secret d'État, il ne doit pas sortir du fief... Satisfait ? (*2084*, p. 315)

Ainsi, le roman fait clairement écho à la conception renanienne de la langue arabe, où l'expression poétique de l'unité avec l'univers est privilégiée, laissant peu de place aux idées métaphysiques[98].

Selon notre lecture, ce principe de la poésie arabe était également mobilisé lors de l'invention de l'*abilang*, dont les frères sont d'ailleurs les créateurs : l'échangeabilité des contenus sémantiques en respectant une structure de la forme. Il s'agit alors, comme le suggère notre analyse des propriétés de la langue, surtout d'échanges au niveau du vocabulaire, afin de mieux cerner le message idéologique. En même temps, le lien entre

[98] Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 364.

l'arabe et l'*abilang* qui est fait en les attribuant non à des locuteurs quelconques mais aux *leaders* idéologiques montre une compatibilité dans la vision du monde qui s'incarne par le fait que ces *leaders* emploient soit l'une soit l'autre en fonction du contexte social. Cette observation renvoie l'*abilang* plutôt au statut d'un registre, ce qui s'accorde avec l'emploi réel de l'arabe moderne en Algérie, plutôt qu'à un idiome indépendant. Si l'arabe excédait le niveau conceptuel de l'*abilang*, on serait amené à supposer que cette langue serait inaccessible pour eux, tout comme le français l'est pour Toz.

D'ailleurs, le roman sort ici de l'optique politico-religieuse véhiculée par l'abilanguisation, donc la critique de l'instrumentalisation politique de la langue, vers un contexte où l'arabe existe en tant que langue culturelle dans l'expression poétique. La référence au Coran reste bien évidemment sous-jacente, car il est considéré comme modèle de l'emploi de l'arabe pour la poésie. Pourtant, la tradition poétique remonte jusqu'à l'époque préislamique d'où viennent ces structures et principes de construction, et c'est précisément la structure qui, dans le roman, est d'un côté porteuse de la vision du monde, et de l'autre l'élément qui lors, des modifications totalitaires, reste intacte. Cela nous incite plutôt à séparer la religion des concepts et des visions du monde pensables à travers la langue et qui ont structuré la construction poétique en arabe.

Aussi nous constatons à travers le personnage de Toz, que ce n'est pas la religion qui fait qu'il n'a pas la même conscience que l''homme libre' Ati. Nous voyons une que les structures dans lesquelles les élites ont conçu le modèle sociétal ressemblent, elles aussi, à l'organisation tribale du temps préislamique que Sansal a évoquée dans ses propos sur la *Muqadimma* (1377) d'Ibn Khaldoun. Dans *2084*, l'idée que l'organisation sociétale des sociétés arabo-musulmanes que Sansal considère sujette à être minée par les intégristes est reprise, ce qui, après tout, est un des éléments clés pour le discours référentiel sur l'Islam. Dans cette constellation, c'est moins le dogmatisme d'une religion figée dans le temps que vise la critique, que le fait que la religion soit utilisée pour satisfaire le besoin, comme on l'apprend dans le *Muqadimma*, d'avoir un *leader* politique de la « nation arabe ».

Sansal construit une conscience humaine qui n'est pas capable d' « entrer dans la complexité [du monde] » (2084, p. 205) et qui, pour cette raison, dépend des chimères platoniciennes comme point d'orientation dans l'existence.

De cette manière, lorsqu'on se tourne vers la conception de la notion du « croyant », on voit que le système se focalise peu sur la vraisemblance de leurs idées.

En effet : « c'était l'hyprocrisie qui faisait le parfait croyant » (*2084*, p. 53). Les ruptures logiques ne dérangent pas tant que le besoin d'une idée préétablie, qu'un *leader* incarne dans sa personne, soit satisfaite. Cet aspect nous oriente de nouveau à ne pas essayer de lire une critique religieuse dans ce roman. La religion peut être l'instrument, pour « traîne[r] le doute dans son sillage » (*2084*, p. 53), dans la politique impériale, face à des 'colonisé.es' dont la conscience est intacte :

> Dans son infinie connaissance de l'artifice, le Système a tôt compris que c'était l'hypocrisie qui faisait le parfait croyant, pas la foi qui par sa nature oppressante traîne le doute dans son sillage, voire la révolte et la folie. Il a aussi compris que la vraie religion ne peut rien être d'autre que la bigoterie bien réglée, érigée en monopole et maintenue par la terreur omniprésente. « Le détail étant l'essentiel dans la pratique », tout a été codifié, de la naissance à la mort, du lever au coucher du soleil, la vie du parfait croyant est une suite ininterrompue de gestes et de paroles à répéter, elle ne lui laisse aucune latitude pour rêver, hésiter, réfléchir, mécroire éventuellement, croire peut-être. Ati avait du mal à tirer une conclusion : croire n'est pas croire mais tromper ; ne pas croire est croire à l'idée opposée et donc se tromper soi-même et se trouver à faire de son idée un dogme pour l'autre. (*2084*, p. 53)

La signification de la foi s'éloigne alors de toute capacité d'abstraction et elle est indépendante du contact avec le monde mais la précède, elle est le présupposé pour avoir des directives sur comment agir dans le monde en l'*ignorant*. On est ici à un niveau non verbal, de la conscience qui précède la langue. Et alors la mise en place de l'*abilang* en remplacement de l'arabe suit le même but que remplacement de l'anglais, rendre impossible de penser des idées qui ne sont pas conformes à l'idéologie, ce qui (comme dans *1984*) est achevé lorsqu' : « il n'existe plus de mots dont la signification transcende l'idéologie en question ou la contredisent. »[99]

Le mécanisme que l'*abilang* met en place sert alors à mettre le peuple à un niveau de conscience qui le rend insensible au monde qui l'entoure, en d'autres mots, à le mettre au même niveau d'esprit que ses *leaders* politiques. De cette manière, il est cohérent d'effacer le vocabulaire exprimant les configurations temporelles et spatiales. S'il existait de telles notions, le peuple reconnaîtrait l'incongruence entre le monde et le *Gkabul* et développerait une sensibilité pour le mouvement historique et la nécessité d'une frontière qui séparerait l'Abistan du reste du monde.

[99] Jürgen DITTMANN, « Sprachlenkung und Denkverbot : George Orwell als Sprachkritiker », *Freiburger Universitätsblätter*, 1984, p. 51.

5.7. Conclusion

À travers l'analyse des propriétés de la langue nous avons pu confirmer notre hypothèse de départ selon laquelle le roman dépasse une simple réactualisation du roman *1984*, comme le prétend Sansal, et que la fonction idéologique de la langue s'écarte du modèle d'Orwell d'une manière qui se veut raciste. En particulier, l'analyse a permis d'invalider une lecture qui faisait de l'islam politique, en tant qu'idéologie totalitaire, le cœur de la critique faite par ce roman. En tenant compte du contexte algérien, où une idéologisation de l'arabe comme socle de l'identité nationale s'est produite, on pourrait également supposer une critique de cette même idéologisation de la langue dans l'élaboration de l'*abilang* à l'image de la novlangue orwellienne.

Dans la première orientation de notre analyse sur la langue totalitaire, nous avons examiné sa mise en place et son mécanisme de contrôle à l'aide de son double, le *Gkabul* et avons constaté un accord essentiel avec les principes qu'Orwell lui-même identifie comme les enjeux majeurs de sa Novlangue : « *arrêtducrime, blancnoir,* et *doublepensée* [Mise en évidence dans l'original] »[100].

Toutefois, cette déformation idéologique de la langue n'a pas été conçue, comme chez Orwell, comme une violation d'une langue naturelle, son rapport autoritaire au monde n'a pas été créé, par exemple, par un appauvrissement du vocabulaire, mais il a été promu par une disposition intrinsèque à la langue naturelle. La folie idéologique à produire *une conscience faussée* qu'elle soit naturelle ou fabriquée chez les Abistani est ancrée dans son primat, l'arabe lui-même, car les éléments qui sont capables de porter la vision du monde sont dans un rapport métaphorique avec le monde de l'Abistan. Il ne s'agit alors pas d'un rapport de similarité avec l'Islam/les Arabes, il ne s'agit non plus de démontrer un potentiel futur de l'intégrisme comme le cadre temporel le suggère au premier abord, mais d'une *allégorie*, ce qui a été montréau niveau structurel de la langue. Par cela, il fallait lire la qualité transgénérationnelle du dévoiement de la conscience non comme aliénation poétique, mais en maintenant l'analogie au monde extra-littéraire tel que le passage sur la poésie arabe nous le suggère, et l'interpréter comme un moment raciste de *2084*.

À travers les considérations théoriques sur l'idéologie de Terry Eagleton, on a appris à considérer la définition de l'idéologie d'une conscience faussée par rapport au monde comme l'élément qui précède l'expression verbale des idées. Le *Gkabul* n'est

[100] George ORWELL, *1984*, *op. cit.*, p. 300.

alors pas la source idéologique mais son produit, ce qui est souligné dans le roman par le fait qu'il s'agit d'une invention, d'une fabrication d'une codification symbolique d'une vision du monde qui est propre à ses créateurs. Dans l'interprétation, selon la lecture référentielle en lien avec l'intégrisme du monde extra-littéraire, il fallait alors dire que ce dernier trouve son origine au niveau de la langue arabe qui ne permet à ses locuteurs de décoder son message que par imitation à la lettre de ses idées, donc dans le sens d'une lecture métonymique. L'actualisation du Coran qu'est le *Gkabul*, nous l'avons vu, s'est produite sur la base d'une vision du monde inchangée, il s'agissait plutôt de resserrer le contenu en éliminant les éléments ambigus, sans pour autant y impliquer un message idéologique original. Les adaptations du *Gkabul* pour servir comme code moral, juridique, social, etc., ne se passaient au niveau structurel, comme on l'a vu à travers l'exemple du mot « ennemi », mais elles étaient plutôt des modifications 'cosmétiques' ne changeant pas le concept sous-jacent qui reste intègre et en adéquation avec la vision du monde de son prédécesseur, *et*, avec la vision du monde du présent fictionnel selon ses créateurs. Pour cette raison, la compréhension de la langue selon Renan, qui y voit la manifestation d'une conscience (ou inconscience) du mouvement historique nous permet de retracer les outils idéologiques, l'*abilang* et le *Gkabul*, à leur source originelle, qui, selon ce roman, n'est autre que le manque de capacités intellectuelles chez les Arabes.

6. Le prisme théorique pour l'analyse des romans *2028* de Thérèse Fournier et *Le dernier Été* de Tahar Djaout : Une approche psychanalytique de l'Islam à travers les tropes du traumatisme et du mythe

Dans ce chapitre, nous soulignerons, sur un plan théorique, certaines observations issues des lectures préparatoires de notre deuxième couple de romans, *2028* et *Le dernier Été*. Nous mettrons en évidence les apports d'une méthode psychanalytique dans l'analyse de deux tropes : le mythe et le traumatisme. Les romans offrent des variations qui découlent de ces tropes et qui se rapportent à différentes facettes de l'Islam, des musulman.es et de l'islamisme.

D'abord, un travail sur le tissu mytho-théologique[1] de l'islam en rapport avec sa variante idéologique est nécessaire concernant *2028*. Pour ce faire, le concept de *tourment de l'origine* du psychanalyste tunisien Fethi Benslama sera utile. Il y apparaît clairement qu'une mise à l'écart du féminin se dégage, souligne-t-il, dans la lecture des sources islamiques à travers le prisme de certains mouvements islamistes.

Ensuite, les deux romans proposent des récits de radicalisation des jeunes que l'on peut lire comme une réaction en réponse à la modernité et au libéralisme. À ce titre, nous souhaitons apporter une lecture plus approfondie, inspirée du monde réel, concernant la force d'attraction de l'islamisme. Nous comparerons les approches des spécialistes de l'islamisme Olivier Roy et Gilles Kepel, et réfléchirons aux liens historiques entre le contact avec la modernité européenne et le traumatisme dans le contexte colonial et postcolonial.

Étant donné que « l'islam/Islam » peut revêtir de nombreuses significations, qu'il est bien entendu pratiqué de manières très diverses, qu'il peut englober aussi bien le livre sacré que différents textes complémentaires et que cette notion est souvent employée pour désigner les musulman.es, nous devons désormais poser la question à la psychanalyse de l'Islam : Qui en est le patient ? Nous constatons que la recherche sur

[1] Selon Benslama, ceci désigne une méthode de déconstruction que Freud conçoit comme approche psychanalytique du mythe, il s'agit de : « comprendre de quoi sont faits leurs [des mythes religieux, N.F.] socles invisibles et à découvrir devant chaque formation le noyau d'*impossible* autour duquel s'est constitué par le langage son écorce imaginaire, projection de la psyché vers le monde extérieur [Mise en évidence dans l'original]. » Fethi BENSLAMA, *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier, 2002, p. 14.

la psychanalyse de l'Islam porte sur des objets de recherche souvent différents. Nous devrons tenir compte de cette diversité lorsque nous analyserons les romans.

Nous observons que ces approches différentes relèvent du même point de départ : l'attestation d'une crise de l'Islam pour laquelle la psychanalyse promet d'être un outil permettant de situer les sources du conflit. Dans ce qui suit nous allons nous pencher, entre autres, sur le travail de Fetih Benslama qui ouvre *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam* (2002) en formulant la motivation de son projet :

> Il n'était pas dans mon programme ni dans celui de toute ma génération[2] de nous intéresser à l'islam. C'est parce que l'islam a commencé à s'occuper de nous que j'ai décidé de m'occuper de lui[3].

Cette approche méthodologique issue de la psychanalyse, si elle peut sembler de prime abord extra-littéraire, permet au contraire d'analyser la dimension proprement réparatrice de la littérature. Sandrine Aumercier résume les mérites de la méthode psychanalytique que Benslama propose pour l'analyse de l'islamisme et de sa relation étroite avec la modernité européenne en tant qu'optique alternative par rapport à l'Histoire en ces termes :

> Il [Benslama, N.F.] parvient à sortir de la rhétorique de la culpabilité – culpabilité de l'Occident versus culpabilité de l'islamisme. La culpabilité et le sentiment de culpabilité restent prisonniers de la division imaginaire entre bourreaux et victimes et ne veulent rien savoir de la dynamique dans laquelle leur propre position est impliquée[4].

6.1. Le retour du refoulé comme symptôme du sujet moderne

Fetih Benslama attire l'attention sur la proposition d' « un retour à l'origine »[5], qui fait partie intégrale de l'idéologie salafiste contemporaine. Il serait la promesse d'une vérité supérieure qui permettrait de s'orienter dans un monde devenu de plus en plus complexe :

[2] Benslama est né en 1951.
[3] Fethi BENSLAMA, *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, *op. cit.*, p. 17.
[4] Sandrine AUMERCIER, « Die islamistische Radikalisierung als Symptom : Französische Kontroversen », *RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse*, n°93, 2021, p. 68.
[5] Fethi BENSLAMA, *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, *op. cit.*, p. 48.

> la vérité que cette idéologie voudrait restaurer, en recourant à la loi coranique pour la garantir comme naguère, est un masquage de l'impossible auquel le monde moderne confronte le système de la tradition. Autrement dit, le tourment de l'origine est d'abord le symptôme d'un descellement de la solidarité traditionnelle entre la vérité et la loi (*haqîqa* et *chari'a*) laissant le sujet avec un excès de réel et de jouissance qui lui fait horreur, puisqu'il ne trouve pas, dans son univers imaginaire et symbolique antique, ce qui pourrait l'endiguer. D'où le recours à l'origine dans l'espoir de restaurer le bouclier de l'illusion religieuse. Toutefois, comme ce bouclier s'est fissuré à l'épreuve du monde historique et scientifique contemporain, il faut le rechaper en y amalgamant les matériaux nouveaux appartenant à ce monde[6].

Le retour à la religion n'est pas un cas singulier dans l'Histoire, il se déroule au contraire de manière cyclique en fonction des crises sociales et politiques. À chaque fois, une distance plus grande est prise par rapport à l'origine. En saisissant le retour à l'islam à certains moments historiques comme un phénomène linguistique dans lequel une transgression du contenu originel se produit et en le définissant comme tel à l'aide du concept de *différance* de Jacques Derrida, Benslama appréhende ce processus comme une forme de répétition[7]. Il en résulte une déformation de la religion, qui demeure certes un point de référence pour les musulman.es, mais qui transforment ces dernier.es, écrit Benslama, de sujets de la religion en sujets de l'inconscient, et par conséquent objets de la psychanalyse[8].

Un essai de « la rencontre avec un réel impossible à symboliser »[9], à savoir le traumatisme, est une deuxième dimension de la répétition. Benslama conçoit celui-ci comme une partie de la situation de crise de l'Islam. Ici ce sont surtout les musulman.es et leurs traumatismes, souvent transgénérationnels, qui sont au premier plan, alors que le principal intérêt de Benslama est avant tout l'interprétation psychanalytique des textes religieux. Décisives pour le traitement de notre problématique, Benslama situe les interventions extérieures dans les réalités sociales, culturelles et politiques du monde musulman, à deux moments historiques différents d'une intensité particulière : la colonisation et la décolonisation.

---

[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p. 117.
[8] Dans le *verbatim* de Benslama, il s'agit d'un : « passage de la psyché de Dieu à celle de l'inconscient. » *Ibid.*, p. 12.
[9] *Ibid.*, p. 117.

6.1.1. Le contexte postcolonial

Le point de départ de son rapprochement historico-sociologique est la Tunisie juste après son indépendance, et ainsi, avec les reformes que Habib Bourguiba[10] met en place au cours des années 1960. Selon son interprétation, il ne s'agissait pas d'adopter un universalisme occidental, mais plutôt de renouveler l'islam de l'intérieur. Il s'agissait d'un véritable travail de la culture (« *Kulturarbeit* »[11]) visant à installer une différence symbolique entre l'islam avant et après la mise en place des reformes[12], modifiant alors le rapport à l'islam dans la société.

Pour introduire une deuxième perspective, Abdelwahab Meddeb, dans son essai *La Maladie de l'Islam* (2002), fait à son tour la distinction entre des causes externes et internes qui ont conduit à la crise actuelle de l'Islam. Le contact violent avec la modernité lors de l'époque coloniale, ainsi que la situation postcoloniale, jouent un rôle dans sa compréhension, comme chez Benslama, et représentent une raison externe à l'état de crise de l'Islam[13]. Meddeb situe cependant les raisons internes plus en amont et les présente même comme des conditions préalables qui ont rendu possible la colonisation de nombreux pays musulmans par les puissances impériales européennes. Il voit d'une part une raison épistémique et ses effets de pouvoir à l'origine de la situation. Ainsi, le monde islamique serait inférieur dans le domaine de la science, ce qui, sous les auspices du capitalisme, se traduirait en une infériorité dans la technicisation, où le sujet islamique utilise la technologie mais ne la produit pas et ne comprend pas ses mécanismes internes. Cette infériorité épistémique se condense donc comme un fait de la modernité et se situe dans un contexte de mondialisation :

[10] Le premier président de la Tunisie après son indépendance de la France en 1956.

[11] Ce terme désigne une modification inconsciente de la culture pour le bon vivre-ensemble avec d'autrui, ainsi le contrôle des pulsions par sublimation est central. Fethi BENSLAMA, *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, *op. cit.*, p. 14.

[12] Sandrine AUMERCIER, « Die islamistische Radikalisierung als Symptom : Französische Kontroversen », *RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse*, *op. cit.*, p. 68.

[13] Il faut souligner le caractère déséquilibré de ces deux catégories chez Meddeb, qui affirme que des raisons externes : « ne sont pas l'enclencheur de la maladie qui ronge le corps d'islam. Nul doute cependant qu'elles en soient le catalyseur. À cause d'elles, la maladie redouble d'intensité. » Abdelwahab MEDDEB, *La Maladie de l'Islam*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 12.

> Mis à part les individualités d'origine islamique qui travaillent dans les institutions de recherche occidentales, le sujet d'islam, dans l'horizon de sa propre territorialité symbolique et linguistique, reste exclu de l'esprit scientifique […][14].

Quoi qu'il en soit, nous nous contenterons ici de mentionner les différentes lectures concernant les causes et la genèse de l'islamisme, dont les considérations respectives dépasseraient à la fois le cadre du projet et nos compétences.

Cependant, concernant le début du développement d'un état de crise, notre corpus de romans nous offre une orientation en établissant ses propres césures. Nous verrons que ces dernières sont à situer dans le contexte postcolonial, à un moment où les continuités et les césures avec la période coloniale stimulent la réflexion dans les romans *Le dernier Été* et *2028*. À ce stade, Meddeb, au même titre que Benslama, adopte une approche symptomatique du sujet islamique, qu'il décrit, en s'inspirant de Friedrich Nietzsche, comme un sujet marqué par le ressentiment[15]. Il propose ainsi une lecture du contexte postcolonial :

> Lors de la phase postcoloniale, [les musulman.es, N.F.] ont connu la démocratisation sans avoir goûté à la démocratie. C'est dans un tel contexte que la mutation a eu lieu : d'aristocratique, le sujet islamique devint peu à peu l'homme du ressentiment, cet homme frustré, insatisfait, se pensant au-dessus des conditions qui lui sont faites ; comme tout semi-intellectuel, il s'avère (dans ses refus et sa haine accumulés) candidat à la vengeance, prédisposé à l'action insurrectionnelle et à ce qu'elle comporte de dissimulation et sacrifice[16].

6.1.2. L'offre de l'islamisme – Devenir soi-même

Selon Benslama, l'islamisme profite d'un manque spécifique implémenté dans le sujet moderne – le désir d'être un autre – pour s'appuyer sur la décharge de sens du concept d'islam depuis plus de vingt ans. Par l'intermédiaire du référent de l'islam, il réussit à 'orienter' le désir du sujet vers le fait d'être soi-même.

---

[14] *Ibid.*, p. 21-22.

[15] S'appuyant toujours sur Nietzsche, Meddeb remarque que le sujet islamique est marqué d'une morale aristocratique qui veut répandre ses idées dans le monde, qui est affirmatif envers lui. Lorsque le sujet islamique n'est plus en position de le faire, en raison de sa dépendance vis-à-vis du pouvoir, il se transforme d'un sujet affirmatif en un sujet du ressentiment. En d'autres mots, Meddeb comprend qu'il existe un lien de causalité entre la société arabe traditionnelle (en tribune) et les traits de caractère du sujet islamique qui serait dominant et expansif envers le monde : « Nietzsche lui-même considérait le sujet islamique (plus précisément arabe) comme appartenant aux peuples qui avaient agi à travers l'histoire selon la morale aristocratique, la morale de l'affirmation, quelqu'un qui éclaire, celui qui donne sans chercher à recevoir. Alors que le propre de l'homme du ressentiment est d'être dans la posture de celui qui reçoit sans avoir les moyens de donner, ni d'être affirmatif. Ainsi, le sujet islamique n'est plus l'homme du "oui", qui rayonne par le monde et crée un être naturellement hégémonique. De souverain, il est peu à peu devenu l'homme du "non", celui qui refuse, qui n'est plus actif mais réactif, celui qui accumule la haine et attend l'heure de la vengeance. Imperceptiblement, ce sentiment, qui était ignoré du sujet islamique, va croître en lui et s'installer au centre. » *Ibid.*, p. 18.

[16] *Ibid.*, p. 21.

> L'une des causes de l'extrémisme islamiste se déclare par l'émergence d'une catastrophe au sein du langage : celui-ci ne parvient plus à traduire pour le peuple une expérience historique particulièrement intense, celle de l'époque moderne où il ne s'agit pas seulement de la transformation scientifique et industrielle du monde, mais de la conjonction entre cette puissance de transformation furieuse et le désir d'être un autre[17].

En effet, la langue ne représente plus d'outil d'articuler l'expérience vécue du peuple. Ce mécanisme s'applique alors également aux blessures du passé non traitées, provoquées entre autres par l'expérience coloniale, et représentant alors un poids psychique. S'il n'est pas possible de s'en débarrasser en les partageant ni même de les contourner, le traumatisme reste donc dans la psyché du sujet, la ravage et s'extériorise, mais seulement sous une forme altérée, celle de symptômes. Ces derniers seraient galvanisés, selon Benslama, par une désorientation langagière que l'islamisme propose autour de l'authenticité des origines. Cela aurait l'effet que le sujet ait : « constitu[é] par le langage son écorce imaginaire, projection de la psyché vers le monde extérieur »[18].

6.1.3. Le mythe et l'Histoire dans le contexte algérien

Dans le contexte d'un pays comme l'Algérie, qui a vécu la guerre de libération et la guerre civile, on arrive à saisir à quel degré l'Histoire et la notion de vérité historique deviennent une affaire politique. Pour des auteur.ices comme Djaout ou bien Assia Djebar, le travail sur la mémoire est un appui important qui renvoie au fait qu'en absence d'une historiographie officielle, c'est souvent la littérature qui se manifeste comme archive alternative de la mémoire collective.

Avec la fin de la guerre d'indépendance, c'est le front de libération nationale (FLN) qui a 'colonisé' le savoir historique national dans la mesure où il a fourni les héros nationaux et a déformé le récit d'indépendance et postindépendance afin de poser son programme politique, une souveraineté uni partisan, sur la base de ses réussites dans les luttes contre les colonisateur.ices[19]. Nous avons pointé dans le ch. 3.3.3 comment cette usurpation de l'Histoire a influencé et rendu difficile l'émancipation des femmes algériennes.

---

[17] Fethi BENSLAMA, *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, *op. cit.*, p. 22.
[18] *Ibid.*, p. 14.
[19] Nouria BENGHABRIT-REMAOUN, « École et Religion » [en ligne], dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, *op. cit.*, p. 3.

Dans son roman *Les Chercheurs d'Os* (1984)[20], Tahar Djaout aborde, pour le formuler dans notre terminologie du chapitre comment le traumatisme peut être intégré dans le récit historique comme un supplément symbolique[21]. Par rapport à ce roman, Julija Šukys écrit : « Le passé, ou plus précisément la mémoire nationale, est devenu un outil précieux dans l'Algérie qui vient d'accéder à l'indépendance »[22] et précise la signification de la recherche d'os des victimes de la guerre dans l'intrigue du roman : « les dépouilles des victimes de guerre représentent un capital politique »[23].

Pourtant, loin de son instrumentalisation politique, Alex Mucchielli écrit qu'il existe un besoin du fait historique comme un élément de la « contextualisation du soi ». Cette pensée constitue le moteur de nos romans, précisément dans la mesure où il s'agit d'un fait partagé, une *condition humaine* :

> Le fait que l'acteur se perçoit identique à lui-même dans le temps et se représente les étapes de sa vie et ses transformations comme un continuum. Cette signification fondamentale : « Je suis, nous sommes le, les même(s), dans le temps qui s'est écoulé », provient d'une mise en perceptive d'une certaine permanence des critères essentiels de définition de soi[24].

Dans *Le dernier Été*, le protagoniste Boualem déplore l'architecture mythologique de ses jeux d'enfants toutefois, la prise du rôle du héros, l'inscription du mythe dans la réalité, il est révélateur, est réservé à ceux qui le réalisent ailleurs qu'en Algérie, témoignant la résistance du pays à d'un côté réintroduire le mythe national accessible à tou.tes, et d'autre part, à s'ancrer et s'orienter dans la terre natale. De cette manière, les multiples avertissements qui indiquent l'avènement de l'islamisme de

---

[20] Ces « chercheurs d'os », apparaissent également dans *2084*, suite à la « Grande Guerre ». L'accent y est également mis sur la culture de l'oubli : « Ramasseur et incinérateur de cadavres ont longtemps été des métiers en vogue. Tout homme ayant du muscle et des reins solides pouvait s'y adonner, à plein temps ou à l'occasion, entre deux saisons, mais au final ne restèrent au front que les vrais costauds. Ils passaient de région en région avec leurs apprentis et leurs instruments de travail, la charrette à bras, des cordages, un palan, un fanal, et pour les mieux équipés un animal de trait, prenaient une concession à leur mesure et se mettaient à l'ouvrage. L'image est demeurée dans la mémoire des anciens de ces colosses austères et placides cheminant dans le lointain, par les sentes et les cols, leur tablier de cuir épais battant leurs cuisses massives, tirant des carrioles lourdement chargées, suivis de leurs apprentis et parfois de leurs familles. L'odeur de leur profession les suivait, les précédait, s'incrustant partout, remugle émétique de chair putréfiée, de graisse brûlée, de chaux vive effervescente, de terre polluée, de gaz obsédants. Au fil du temps, les gaillards ont disparu, le pays était assaini, ne sont restés que quelques rares vieillards taciturnes et lents qui se louaient pauvrement aux alentours des hôpitaux, des hospices et des cimetières. Triste fin pour ces héroïques éboueurs de la mort » (*2084*, p. 21-22).

[21] « — Tu sais, me confie-t-il, dans la vie tout devrait être affaire de patience. Mais malheureusement, il faut toujours se grouiller si on ne veut pas se laisser semer. C'est pourquoi les patients, qui sont pourtant les plus méritants des hommes, ne sont presque jamais récompensés. Comme on dit, la fortune passe de bon matin et malheur à qui n'est pas tôt levé » (*Chercheurs*, p. 75-76).

[22] Julija ŠUKYS, *Silence is Death : The Life and Work of Tahar Djaout*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2007, p. 55.

[23] *Ibid.*, p. 56.

[24] Alex MUCCHIELLI, « L'Identité individuelle et les Contextualisations de soi », *Le Philosophoire*, vol. 43, n° 1, 2015, p. 105.

façon poétique, comme ici, avec l'image d'un Cheval de Troie n'est pas détectée de la part de Boualem[25] :

> Une autre histoire racontait la fin tragique d'un goal évidemment hors du commun. Exaspérés par le brio de ce gardien dont la cage restait aussi intacte que l'hymen d'une vierge, ses adversaires glissèrent un couteau à l'intérieur du ballon. À l'instant où le vaillant sportif plongea et amortit le ballon sous lui, le couteau pénétra droit dans son cœur... (*DER*, p. 108)

Tout héroïsme finit en tragédie lorsque le joueur ne s'attend pas à ce que l'adversaire défie les règles du jeu. Une analogie double se retrouve dans l'Histoire algérienne : la prise de pouvoir du FLN après le succès de la Guerre d'Indépendance, que l'on vient de mentionner et de même l'épreuve de force dévastatrice entre l'armée et le front islamique du salut (FIS) après les premières élections démocratiques[26].

Le déracinement, l'acculturation pendant l'époque coloniale a sévèrement détaché le jeune Boualem, de sa terre natale – ce que nous étudierons plus précisément dans le chapitre 8 consacré à ce roman.

6.2. L'absence du père, l'absence du mythe

Benslama analyse le Coran et les Hadiths dans une optique psychanalytique en tant que récit fermé, dans le but de simuler la lecture de ces textes telle que la propose l'islamisme. Cette orientation des sources écrites islamiques constitue l'intérêt principal de son travail. Cependant, l'analyse psychanalytique de la religion au niveau textuel, comme le souligne Benslama, rencontre des difficultés. Bien qu'il s'agisse fondamentalement d'une religion du père, l'islam ne satisfait pas aux exigences des écrits de Freud sur le monothéisme, ce qui explique pourquoi il ne l'a jamais traité lui-même. L'absence d'un Dieu en tant que figure paternelle dans le Coran résiste à l'interprétation selon laquelle l'attrait de l'islam pourrait être compris comme nostalgie enfantine pour une telle figure paternelle chez les jeunes qui se radicalisent. L'auteur atteste toutefois d'une contrainte située au niveau de la genèse du peuple ismaélite qui est ledit « tourment de l'origine ». Il aborde cette crise de l'islam dans le cadre d'une

[25] « D'autres fables et d'autres mythes naissaient, dont les héros n'étaient pas des gardiens de but mais des jeunes filles au corps dénudé ou alors des poissons phénoménaux qui déroutaient les pêcheurs. » (*DER*, p. 108). Le lien que fait ce passage du roman entre l'histoire nationale, l'état amnésique des enfants de parents qui ont souffert sous la colonisation et l'aveuglement envers le monde réel où l'intégrisme annonce son approchement s'accorde bien aux analyses de Benjamin Stora qui voit un lien entre la montée de l'intégrisme en Algérie et les traumatismes de la guerre d'indépendance qui n'ont pas été retravaillés : « Le passé se présente comme miroir du présent. » Benjamin STORA, *La Guerre invisible : Algérie, Années 90*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001, p. 51.

[26] Pour un aperçu historique de cette période, voir le ch. 8.2.1.

approche qui vise à : « mettre au jour les refoulements constitutifs des institutions religieuses et de traduire leur métaphysique en métapsychologie »[27].

Nous nous intéressons particulièrement à l'histoire de la naissance d'Ismaël. Dans la *Genèse*, Abraham et son épouse Sarah attendent désespérément un fils, et c'est par la maternité par procuration d'Hagar, une esclave égyptienne, que le couple finit par avoir leur fils Ismaël avec l'aide de Dieu. Cet épisode figure donc dans la tradition biblique, mais contrairement au Coran, le statut d'Hagar n'y est pas tronqué. Dans la Bible, elle est condamnée, mais sa place dans l'ordre symbolique est préservée, et une distinction est maintenue entre la mère charnelle et la mère spirituelle, Sarah. Cette éradication est fatale, car Hagar ne cède pas sa place au premier venu. Hagar, « l'autre femme », exerce un pouvoir inquiétant en renvoyant à la « jouissance phallique » la différence entre le physique et le spirituel, ce qui constitue ainsi une menace pour Sarah, « la femme de l'autre ». De cette manière, l'existence de Hagar renvoie à la différence entre le père fondateur Abraham, « *Père-de-la-genèse* » chez Benslama et, Dieu, le « Père-originaire »[28]. Benslama attribue, tout en évoquant qu'il s'agit d'une spéculation, l'absence du personnage d'Hagar à un travail de la culture spécifique de Mahomet lors de la conversion des Arabes :

> Rallier l'aristocratie arabe, ou même tout simplement le commun des hommes fiers du désert, en leur donnant pour ancêtre une esclave chassée par celui dont on veut faire le Père de la nouvelle religion, était sans doute une manœuvre difficile ; d'autant que Juifs et Chrétiens de la région ne se privaient pas, semble-t-il, de rappeler la descendance « impure » d'Ismaël. Est-ce la bonne raison ? Quoi qu'il en soit, la récupération Muhammadienne du père maintient la répudiation d'Hagar sous la forme de son effacement du texte fondateur. On rencontre pourtant dans le Coran plusieurs épisodes où l'annonce d'Isaac est mentionnée, et, parmi eux, au moins par deux fois, la référence explicite à Sarah sous appellation de « la femme d'Abraham »[29].

[27] Fethi BENSLAMA, *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, *op. cit.*, p. 12.
[28] *Ibid.*, p. 121.
[29] *Ibid.*, p. 161.

Benslama résume de la façon suivante la censure de la place d'Hagar :

> Que l'ordre islamique ne soit pas le seul du monde antique à marginaliser la position féminine dans son institution spirituelle, à l'exclure des instances légales du pouvoir, à ravaler la personne de la femme, c'est évident. De ce point de vue, l'islam ne diffère pas fondamentalement des autres monothéismes qui ne reconnaissent de dignité symbolique à la femme qu'à travers la conception du fils, plus exactement en tant qu'intermédiaire qui achemine dans la chair la forme du père vers le fils. Mais l'effacement de l'*Ancêtre-Mère*, de son nom, de son existence du texte fondateur (le Coran), alors que l'on y accueille tous les autres protagonistes de la même histoire, nous conduit à conclure que *l'islam s'instaure originairement dans le désaveu*[30] *d'Hagar* ; quelles que soient par ailleurs les contraintes héritées de sa situation dans la Bible et les tentatives conflictuelles tissées d'ambivalences de revenir sur ce désaveu à l'intérieur de la tradition. Mais ce qui fut élidé au commencement ne se restaure pas si aisément ; il ne cesse au contraire d'obséder l'institution et de la hanter tout au long de l'histoire, tant qu'il demeure impensé. L'islam provient de l'étrangère à l'origine du monothéisme, demeurée étrangère dans l'islam [Mise en évidence dans l'original][31].

Pour notre analyse, l'accent est mis sur l'effacement du corps de la femme, sur la douleur de l'accouchement, ainsi que sur la perte symbolique de l'enfant, et l'on peut d'ailleurs y voir un parallèle avec le roman *2028*. La place symbolique de la mère est en effet effacée, ce qui permet d'identifier une absence de la mère dans les nouveaux codes culturels islamistes. La perte de l'enfant au profit de la République – la nouvelle mère –, est symbolisée par la pratique de l'avortement, qui est systématiquement inscrite dans la structure sociétale de l'univers fictionnel de ce roman. La maternité est ainsi soustraite à la mère de manière réelle et performative, puisque seuls les deux premiers enfants sont mis au service de la République. Une maternité supplémentaire est empêchée, ce qui égale à l'impossibilité de la maternité tout court.

Le traumatisme qui se produit sur le plan physique ne trouve donc pas d'écho dans la symbolique de la République islamiste. Nous allons donc, dans une tentative plus modeste que les analyses de Benslama, tenter d'interpréter l'attentat de Sana, d'une part, comme un catalyseur du traumatisme maternel et, d'autre part, comme une tentative de réinscription de la loi de la mère. Nous empruntons ce dernier concept au travail de Jacobs, qui démontre un effacement tout à fait similaire de la maternité dans le mythe de Métis. Ce mythe est un mythe fondateur pour les Grec.ques qui remonte à l'Antiquité. Selon la mythologie grecque, Métis était une Titanide, connue pour sa sagesse et sa perspicacité. Elle était l'épouse de Prométhée et la mère d'Athéna. D'après le mythe, Zeus, le roi des dieux, l'a violée et a absorbé sa personne et ses pouvoirs. Par la suite, Athéna a été conçue et Zeus a été reconnu comme son seul géniteur.

---

[30] Benslama note qu'il s'agit ainsi d'une des possibles traductions du concept freudien de la « *Verleugnung* ».

[31] Fethi BENSLAMA, *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, *op. cit.*, p. 171.

Ce mythe illustre l'effacement de la maternité et de la figure maternelle, et la soumission de Métis à la loi du père au prix de sa non-existence. Le viol de Métis par Zeus représente la perte de la sagesse et de la perspicacité qui lui étaient associées et que Zeus finit par s'approprier. Cette dimension, dans le roman *2028*, concerne le savoir authentique, c'est-à-dire avant la révolution islamiste, de l'islam codifié comme féminin, qui apparaît et diminue en fonction de la solidité de la connexion à la lignée généalogique maternelle.

L'absence du corps meurtri de Métis renvoie à la facticité sur laquelle se construit la seule et unique paternité de Zeus. Nous allons voir qu'une présence fantomatique de la mère subsiste dans *2028*, que l'effacement ne se produit pas sans laisser de traces, tout comme Benslama l'évoque dans sa lecture du récit biblique :

> Chaque fois que le pacte du père et du fils voulait se former, resurgissait la figure agarienne susceptible de les diviser et d'empêcher l'origine de se fermer sur elle-même[32].

Dans le prochain chapitre, nous comprendrons cette présence fantomatique comme un traumatisme transgénérationnel. Ce faisant, nous tenons compte du fait que la douleur maternelle peut être effacée au niveau symbolique, mais qu'elle persiste au niveau physique. Le corps sera l'endroit où se manifeste l'impossibilité de l'oubli du traumatisme maternel.

6.2.1. Le traumatisme transgénérationnel

C'est particulièrement la perception des survivant.es de la Shoah, considéré.es comme ceux/celles qui dérangent la culture de l'oubli et la politique de l'après-guerre en Allemagne, ainsi que leur perception de soi, qui entraînait souvent la 'honte d'avoir survécu', qui ont cimenté la place de la littérature comme lieu privilégié afin de faire pénétrer du savoir indésirable dans la mémoire collective, donnant ainsi naissance à la littérature de mémoire. Souvent, ce n'était que de façon tardive que les personnes concernées souffraient de troubles psychologiques et physiques, mettant en exergue le temps de latence du traumatisme psychique.

La recherche sur les conséquences transgénérationnelles du traumatisme a été et est encore menée dans le cadre du travail thérapeutique avec les descendant.es de

[32] *Ibid.*, p. 168.

survivant.es et d'auteur.ices du nazisme[33]. La notion de traumatisme transgénérationnel en ressort. Sigrid Weigel la considère comme un point de connexion entre des expériences vécues par des générations passées et le présent où ce passé se fait jour sous forme de troubles psychiques et physiques :

> Comme le dépassement interpersonnel des symptômes individuels et la transmission du remaniement psychique des traces de mémoire encapsulées sont projetés dans le concept de la « traumatisation transgénérationnelle » dans la dimension de la succession des générations, la structure temporelle de la post-traumatisation dépasse ainsi la limite d'une biographie individuelle et de l'appareil psychique d'un individu. La rémanence de l'attribution de signification traumatique franchit ainsi le cap temporel d'une vie [...] Dans cette mesure, la figure du « transgénérationnel », par laquelle des significations traumatiques s'inscrivent dans la mémoire collective, est précisément ce moment de perturbation de l' « Histoire » qui doit aujourd'hui être intégré dans un travail sur le concept d'Histoire[34].

De même que le traumatisme détruit le sens, le mythe (ou la littérature dans le cas de Boualem) peut le restituer. Il reste toutefois un substitut incapable de rétablir un accès perdu au monde. Les romans suivent ainsi la dialectique du traumatisme[35] dans laquelle le désir de dire le traumatisme, de réparer le récit, va de pair avec le désir de le nier. C'est ce qui fonde le désir de récit et l'emprisonnement que celui-ci impose, comme on le voit notamment avec le personnage de Boualem, chez qui la parentalité de substitution des livres devient une relation tyrannique.

Nous sommes ainsi renvoyés aux ambiguïtés psychiques que les romans réunissent sous cette problématique. Dans le chapitre suivant, la radicalisation des jeunes sera abordée comme une facette de cette problématique, dans laquelle le désir de mort et la réparation de Soi sont en suspens chez le sujet.

6.2.2. L'islamisme et la radicalisation des jeunes

Comme Benslama l'affirme, on devrait se garder de chercher une 'maladie' quelconque dans l'islam lui-même, mais dans la manière dont l'Islam, dans sa déviation extrémiste répond à certains profils psychologiques.

---

[33] La similitude des symptômes du traumatisme annule ces catégories de victimes et de bourreaux. Dans le cas de la Shoah, les enfants des victimes et les enfants des bourreaux ont le même vécu par rapport au traumatisme. Martina KOPF, *Trauma und Literatur : Das Nicht-Erzählbare erzählen ; Assia Djebar und Yvonne Vera*, 1re éd., Francfort, Brandes & Apsel, 2005, p. 52.

[34] Sigrid WEIGEL, « Télescopage im Unbewussten : Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur », dans Elisabeth BRONFEN, Birgit R. ERDLE et Sigrid WEIGEL (éds.), *Trauma : Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, Köln, Böhlau, 1999, p. 66.

[35] Judith Lewis HERMAN, *Trauma and Recovery : The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*, 2e éd., New York, BasicBooks, 1997, p. 34.

Les travaux de Olivier Roy et Gilles Kepel localisent 'le problème islamiste'[36] à deux niveaux différents : Roy parle d'une pulsion nihiliste de la génération actuelle[37], Kepel, quant à lui, parle d'une maladie du djihadisme qui était ignorée ou négligée par les hommes et femmes politiques occidentaux.les[38]. Dans nos deux romans, nous trouvons des positions par rapport à ce sujet qui nouent les deux idées d'une manière intéressante.

Dans le prologue de *2028*, Thérèse Fournier place au centre du récit l'attirance des jeunes pour l'islamisme :

> Le roman anticipait […] l'embrigadement mortifère d'une jeunesse occidentale, souvent délinquante, parfois bernée ou juste aimantée par une expérience extrême sur fond d'idéologie terroriste au nom du « djihad ». (*2028*, p. 8)

Fournier propose une lecture qui tente d'échapper à des classifications rigides, comme celles proposées par Meddeb qui fait la distinction entre les raisons internes, associées intrinsèquement à l'islam lui-même, et celles qui sont à l'origine des influences externes, et reproduit ainsi une dichotomisation sous-jacente entre l'Orient et l'Occident. Elle s'oppose à une lecture pathologique et irrationnelle du phénomène du djihadisme en élaborant une dialectique complexe. Elle achève cet objectif, en soulignant en toute transparence l'architecture de son roman qui s'est inspiré de la réalité. Elle entrelace ainsi des connaissances historiques sur la Russie, le contexte postcolonial et des débats sociaux actuels (*2028*, p. 7). Ainsi, l'agression commise par les États-Unis et la coalition internationale dirigée par ces premiers est au premier plan

---

[36] Pour un aperçu du champ controversé de l'*islamologie*, y compris dans le contexte après 2015, voir : Leyla DAKHLI, « L'islamologie est un Sport de Combat : De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'Univers impitoyable des Experts de l'Islam », *Revue du Crieur*, vol. 3, n° 1, 2006. Il convient d'ajouter que tant Roy que Kepel sont tous deux critiqués pour leur tendance à réduire la radicalisation à des facteurs principalement psychologiques ou sociaux. Cette approche a pour effet de désidéologiser l'islamisme radical d'un côté, et de pathologiser de l'autre les jeunes qui s'y radicalisent. Peu d'attention est ainsi accordée au fait que leur choix de se radicaliser peut également être motivé par des considérations politiques. Frédéric BOILY, « Le Débat entre Gilles Kepel et Olivier Roy : Anatomie d'un Désaccord », *Frontières*, vol. 31, n° 1, 2009.

[37] Roy conçoit la radicalisation comme un phénomène générationnel de la deuxième génération des immigré.es, qui se révolte contre leurs parents. Cependant, ils/elles se retrouvent pris.es au piège entre deux cultures, les plaçant ainsi dans une position d'anomie. C'est ainsi qu'émerge « un sentiment d'humiliation ». Olivier ROY, « Peut-on comprendre les Motivations des Djihadistes ? », *Pouvoirs*, vol. 158, n° 3, 2006, p. 24.

[38] « Occulter la cause d'un événement pour s'en tenir exclusivement à ses effets, au lieu de penser l'interaction entre les deux, conduit, pour un sujet d'une pareille gravité, l'auteur à déroger. Certes, l'analyse des phénomènes djihadistes et islamistes est complexe ; elle exige des savoirs et des connaissances qui passent par l'apprentissage de la langue arabe et des cultures musulmanes, par l'enquête de terrain dans les banlieues populaires de notre pays, où les marqueurs de l'islamisation sont aujourd'hui prégnants au milieu du délabrement social, par l'écoute patiente des paroles des habitants et leur interprétation. » Gilles KEPEL, Antoine JARDIN, *Terreur dans l'Hexagone : Genèse du Djihad français*, Paris, Gallimard, 2015, p. 221.

dans la préface du roman : « J'ai conçu 2028 au moment de la déclaration de guerre à l'Irak. C'était le printemps 2003 » (*2028*, p. 7).

C'est de la même façon dialectique, une perspective qui se concentre alors sur les blessures réciproques et entremêlées entre l'Orient et l'Occident, que le parricide est réintégré dans le récit. La révolution islamiste qui vient avec des nouveaux codes symboliques et culturels menée par le *leader* Aziz est déclenchée par l'assassinat d'un père de famille dans un camp de travailleurs émigrés en Espagne[39]. Ayant établi une nouvelle codification des règles morales, religieuses et sociales dans son manifeste qu'il appelle « Livre jaune », qui fournit le symbolique de sa version intégriste de l'islam, Aziz est en mesure de traduire son imaginaire dans le symbolique, le roman familial, en valorisant l'origine arabe de son père.

Ce mythe de l'origine dans notre roman représente, dans le sens strictement psychanalytique du mythe, tel que Freud l'avait formulé, un *rêve des masses* que l'on peut interpréter comme la proposition d'une possibilité de guérison du ressentiment du sujet islamique. La névrose d'Aziz n'est pas présentée comme anecdotique, mais elle est structurelle, elle concerne une génération qui veut briser le lien avec un passé qui porte le fardeau des blessures de leurs parents :

> Aziz répétait à tue-tête : « On n'est pas obligé de nouer deux fils si on pense que les couleurs jurent ou que les matières ne vont pas ensemble. On n'est obligé à rien. Et rien n'offre, de l'extérieur, la liberté. La liberté, celle d'être un humain, d'avoir un cœur qui bat et un esprit qui pense, c'est au-dedans qu'on la trouve. À nous de choisir. » (*2028*, p. 68)

Ce parricide, ainsi que le matricide que l'on traitera de plus proche dans le chapitre 7 mettent en avant le contact avec la modernité (et non avec l'Europe ou les Européens) sous la forme du mythe de la méritocratie comme cause immédiate (ou sous-jacente dans le cas de la mère) sous la figure du père/de la mère migrant vers l'Europe.

Fournier poursuit une démarche de réflexion sur la nature des fins psychologiques qu'offre l'islamisme. Avec *2028*, elle met justement en scène une perspective synergique entre les observations de Roy et Kepel, tout en ajoutant un

[39] Le camp de migrant.es à El Eijido se trouvait sous a tutelle d'une délégation des Frères Musulmanes dont Aziz, Sana, et probablement aussi Mohammed étaient associés. C'était dans ce camp qu'un drame a eu lieu : « Un père de famille avait été égorgé dans son sommeil. Il avait eu le tort de réclamer, via l'association des Frères Base 2, une place à l'école pour ses trois enfants. Des traces de roues profondes indiquaient qu'un tout-terrain était passé par là, puis était reparti le forfait accompli. Par la suite, le bureau des Frères avait été incendié, et les fichiers, qui comportaient l'identité des deux mille âmes qui hantaient les champs de cette bordure de l'Europe étaient partis en fumée. Ces événements avaient soudé les trois amis mieux que ne l'aurait fait un chalumeau. » (*2028*, p. 62) Suite à ces évènements, Aziz devenait le *leader* d'une révolution mondiale islamique avec le soutien de Sana et Mohammed.

nouvel aspect. Dans son roman il ne s'agit pas de sujets fanatiques, bien au contraire – on peut d'ailleurs observer qu'à plusieurs moments, Aziz, ou bien Sana essaient d'adhérer à un standard éthique ou religieux – mais de dispositions psychologiques qui les empêchent de les réaliser. D'une manière ou d'une autre, dévoré de l'intérieur, le sujet s'égare *avant* l'adhésion au fanatisme religieux. Dans le cas de l'attentat de Sana, nous verrons que nous ne pouvons pas parler d'une impulsion nihiliste : l'explosion n'est pas le moment de l'anéantissement du sujet. À ce moment-là le sujet est déjà anéanti. Ce ne sera qu'en rétrospective que l'on fera d'elle, une *chahida*[40]. L'anéantissement du sujet, une perspective partagée dans les différents romans du corpus, est une partie intégrale du travail idéologique du fondamentalisme religieux est compensé par ladite construction d'une enveloppe imaginaire formée par le langage, une déconnexion de la vie tout court vers cette non-existence pour reprendre l'idée de Benslama du détachement du sujet de la réalité par la déformation de la langue.

Dans *Le dernier Été*, Boualem se retrouve dans un embouteillage. Il sort de sa voiture et découvre que des intégristes, des fusils à la main, contrôlent chaque voiture. Son fils Kamel fait partie du groupe de jeunes, qui se distinguent par une morale stricte qu'ils veulent imposer sur d'autrui :

> pressés de réaliser la volonté de Dieu sur terre, furent d'interdire l'alcool, de combattre la mixité dans les écoles, de séparer dans les lieux de travail les hommes des femmes, de fermer un grand nombre d'hôtels chic accusés de favoriser la débauche. (*DER*, p. 68)

L'islamisme prend ici la dimension d'un complexe surhumain. L'acte de juger et de contrôler d'autres personnes devient la preuve d'une supériorité de la morale et de la religiosité, le chiffre du retour d'un sujet idéal selon Benslama[41] :

> Des hommes, se prévalant de la volonté et de la légitimité divines, décidèrent de façonner le monde à l'image de leur rêve et de leur folie. Maints citoyens découvrirent que Dieu pouvait révéler un visage bien hideux. (*DER*, p. 68-69)

Ce ne sera que dans l'épisode du cauchemar sur le tribunal nocturne, que Boualem 'tue le croyant' en son fils et révèle ainsi son « visage d'adolescent » (*DER*, p. 58), un souvenir de l'innocence de Kamel et un signe de regret de la part de Boualem, qui, prit de remords, ne peut pas renverser le temps pour empêcher ce qu'est devenu Kamel. Le visage enfantin est également preuve d'une enfance perdue dans le sens où il n'est vivant que dans l'imagination du père. Les rêves enfantins d'un meilleur futur sont nécessaires pour accéder à l'âge adulte, l'âge adulte le moment pour les

[40] « Martyr de l'islam ».

[41] Fethi BENSLAMA, « La figure du Surmusulman », *Figures de la Psychanalyse*, vol. 34, n° 2, 2017, p. 55-60. Nous allons également comprendre dans l'analyse individuelle du roman *Le dernier Été* la radicalisation de la jeunesse comme le désir du sujet vers une identité prétraumatique, voir ch. 8.5.2 et 8.5.3.

transformer en réalité. Si ces deux phases ne s'enchaînent pas, si l'adulte reste enfermé dans le rapport enfantin au rêve, il en verra le revers de la médaille. La « folie » devient ainsi un spectre du « rêve », dont fait également partie le fantasme d'une purification de la société, cette même société qui est tenue responsable de l'échec de la transformation du rêve en réalité. Le djihadisme, exprime le vœu d'être les soldats les plus avancés dans cette bataille de Dieu, et permettrait donc de :

> servir la Vérité, transgresser les barrières de la loi humaine arbitraire et fallacieuse pour atteindre et servir la vraie morale, celle qui échappe au temps et aux conjonctures parce qu'elle est l'émanation du Bien dont le Très-Haut a fixé une fois pour toutes les contours et la substance. (*DER*, p. 45)

Ceci devient un mode de vie qui laisse devenir cet échec insignifiant y compris le souvenir d'une enfance 'ratée'. Si Boualem tient à ses propres souvenirs d'enfance et à ceux de ses enfants, ces derniers préfèrent le remède amnésique que propose l'islamisme.

Pourtant, dans un présent qui porte tout le poids du passé, qui ne représente qu'un « monde d'injustice et de péché » (*DER*, p. 45), ils ne peuvent s'en débarrasser que par le martyre. Boualem allume la télévision et écoute les propos du « responsable théologico-politique » révélateurs : « Ce que nous voulons, ce n'est pas le pouvoir mais le martyre » (*DER*, p. 44). Autrement dit, ce n'est pas le désir d'une supériorité sur d'autrui, permettant de dominer ces dernier.es, qui les attirent ; mais la volonté de s'anéantir.

Il s'agit donc d'un nihilisme pur et dur. La perspective d'un meilleure futur, d'une reconstruction de la nation, est ratée par la génération des parents et Kamel « refus[e] d'être marqué au fer rouge et, pour cela, pr[end] le parti de jouer le jeu » (*DER*, p. 40). Rejoindre le troupeau islamiste, s'intégrer dans une mission qui les libère de leur existence charnelle, c'est le même retrait du monde dans le symbolique (y compris l'abolition du lien parental) que pour Boualem dans la littérature :

> Pour être membre du troupeau des croyants soumis, du troupeau d'esclaves enchaînés par la Parole de Vérité et qui ne possède même pas dans sa mémoire un ancien rêve de liberté, il faut ne venir de nulle part. Il faut être une simple greffe qui peut à tout moment être tranchée. Car la hache de la foi ne transige pas, ne tremble ni n'hésite un instant. (*DER*, p. 90)

Et :

> Il faut, pour accéder à la voie de Dieu, devenir orphelin de tout cela. Se boucher les oreilles, domestiquer ses yeux, brider les élans de son cœur, déchirer ses livres trop hardis, casser tout ce qui vibre et qui chante. Il faut devenir orphelin, déchu de toute appartenance. Se débarrasser du père charnel. Il faut se séparer de la mère, non seulement de sa chair mais aussi du souvenir de sa tendresse. (*DER*, p. 91)

Le vœu de disparaître et celui de vivre une existence supérieure aux autres, ni influencée par un passé raté ni par le manque de perspective future, ne sont pas des idées qui s'excluent mutuellement, mais plutôt deux forces intérieures co-existentes. *Le dernier Été* et *2028* proposent visiblement l'idée que le nihilisme n'est pas le pôle opposé du complexe de supériorité. Derrière cette supériorité se cache bien en réalité le nihilisme du trauma. Cette ligne fine entre une vie, qui excède la normalité, et la mort pour une cause divine, qui s'intègre dans un récit plus grand que soi-même et éternellement valable, témoigne d'une tentative de réparation du récit du soi. Cette oscillation entre la vie et la mort renvoie, quant à elle, au caractère du traumatisme.

Continuer de vivre après un moment où l'on a fait une place à l'idée de mourir excède les capacités cognitives. Le fait que ces deux côtés d'une même histoire, la vie et la mort, semblent inconciliables, résulte dans le fait que le sujet n'arrive plus à saisir aucun des deux concepts :

> Le traumatisme est-il la rencontre avec la mort ou l'expérience continue qui consiste à lui avoir survécu ? Au cœur de ces récits, je dirais qu'il y a donc une sorte de double récit, l'oscillation entre une crise de la mort et la crise corrélative de la vie : entre le récit de la nature insoutenable d'un événement et le récit de la nature insoutenable de sa survie[42].

L'essence de ce passage se trouve impeccablement formulée lorsque Kamel adresse à son père les mots suivants : « Notre vie n'a été qu'une plaie béante où pullulent les asticots de l'erreur » (*DER*, p. 58). Ni vivant ni mort, Kamel demeure dans un état de seuil, celui du pourrissement. Être intégré dans le récit djihadiste par le martyr, se bâtir sur la mort d'autrui et sur sa propre mort, finalement, c'est le retrait dans le symbolique, dans la représentation, afin de pouvoir sortir de son existence corporelle. Pour la guérison de la psyché blessée du sujet, la mise en place d'un récit sur la blessure est nécessaire. Mais le refoulement interdit de former ce dernier, il s'ouvre un point de fuite en projetant l'origine de la douleur psychique sur un récit *Ersatz* fourni par le radicalisme islamique. L'attractivité de ce point de fuite, c'est qu'il promet de véhiculer les émotions générées par le refoulé et ainsi une forme de balance psychique, une guérison possible.

[42] Cathy CARUTH, *Unclaimed Experience : Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, p. 7.

6.2.3. Le traumatisme et ses liens avec le mythe

À notre sens, la relation entre le mythe et le traumatisme est la même que celle qui unit l'utopie et la dystopie. Au cœur de cette relation repose le caractère d'une narration qui se veut programmatique d'un projet commun de collectif qui se réunit sous l'idée de la croyance dans cet objectif. Le traumatisme peut ainsi marquer la fin de l'utopie et l'enracinement de la dystopie. On l'observe notamment dans la genèse de la notion de traumatisme. Sigrid Weigel écrit que le tableau du traumatisme, ce sont les grands accidents ferroviaires du XIX^e^ siècle et, peu après, les névroses des soldats survivants de la Première Guerre mondiale[43]. C'est à partir des ruines du rêve de la technologie et du paradigme du progrès, caractéristiques des utopies du XIX^e^ siècle, que les premières théorisations du traumatisme font leur entrée dans la phénoménologie :

> D'un point de vue historique, la notion et la thématisation du phénomène émergent au seuil de la réorganisation des sociétés européennes comme des nations industrielles modernes au sommet de leur impérialisme, ainsi que toutes les fortes contraintes et les conflits qui y sont inhérents[44].

Entretemps, la psychanalyse et la psychopathologie notamment, ont élaboré une théorie assez riche sur le traumatisme. Werner Bohleber le définit comme : « un concept qui établit un rapport entre un événement extérieur et ses conséquences spécifiques la

[43] Nous avons déjà noté que la naissance des dystopies classiques se situe également à cette époque et qu'elles sont dues à la désillusion avec la modernité : « Au XX^e^ siècle, les évaluations négatives ont été fortes en raison des tentatives d'imposer une version spécifique de la bonne vie, en particulier le communisme en Union soviétique, en Chine et ailleurs, mais aussi le national-socialisme en Allemagne et la version talibane de l'islamisme en Afghanistan. » Lyman Tower SARGENT, *Utopianism : A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 22. Nous comprenons donc que cette désillusion conduit à situer les projets d'avenir dans deux directions spectralement opposées : d'une part, dans la restauration du mythe, qui, par sa nature antimoderne, promet un retour à un avant de l'échec de la modernité, et la vision dystopique, qui assume l'Histoire même dans ses facettes les plus sombres. Les premiers se cristallisent donc également en ce point comme un refoulement du traumatisme, tandis que la littérature dystopique peut assumer des fonctions ventilatoires ou cathartiques. Elle peut aussi, comme dans les deux romans *2028* et *Le dernier Été*, faire un pas vers le travail sur les traumatismes. Si nous partons du principe que les deux formes ont pour objectif d'éviter une nouvelle traumatisation, de contrer de futurs traumatismes, alors la gestion du risque pour la dystopie peut être comprise, comme l'anticipation de catastrophes. Il s'agit alors de faire face à la difficulté d'encadrer de la stabilité et de la vérité dans les conceptions de vie. Le mythe prétend alors à son tour représenter une vérité indépendante du temps. Se retirer de l'état de crise de l'époque actuelle revient à se retirer du monde. Eckart Voigts mentionne un autre lien avec le genre dystopique. Partant du fait que la littérature dystopique se multiplie après des expériences marquantes telles que le 11 septembre, l'imagination dystopique serait une réaction au traumatisme. Eckart VOIGTS, « Introduction : The Dystopian Imagination – An Overview », dans Eckart VOIGTS, ECKART et Alessandra BOLLER (éds.), *Dystopia, Science Fiction, Post-apocalypse : Classics – new Tendencies – Model Interpretations.*, *op. cit.*, p. 5.

[44] Sigrid WEIGEL, « Télescopage im Unbewussten : Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur », dans Elisabeth BRONFEN et al. (éds.), *Trauma : zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, *op. cit.*, p. 65.

réalité psychique intérieure »[45]. Cela veut dire que la genèse du traumatisme ne peut pas être observée, mais le traumatisme est pourtant attaché à des événements historiques. Il se réfère à un narratif, une vérité historique ou une chronologie d'événements. Ce qui se produit pourtant lors de la genèse du traumatisme, c'est une rupture violente dans la communication du sujet avec le Soi et son environnement, ce qui résulte dans le fait que le narratif historique, la succession des événements qui ont causé le traumatisme, ne lui est pas accessible. Le sujet ne réussit plus à se situer dans le monde, ce qui entraîne une perte de sens et d'identité. Si Paul Ricoeur nous indique que nous créons notre identité, donc notre sens d'être, à travers la narration de soi, le sujet traumatisé, est désormais privé de cette possibilité[46].

Nous continuons à citer Bohleber :

> Le traumatisme perce l'enveloppe protectrice que constitue la structure de signification psychique de l'être humain. Il s'inscrit dans le corps et a une influence directe sur le substrat organique du fonctionnement psychique. La spécificité du traumatisme […] se situe au niveau de la structure des processus de perception et d'affects, de même que l'expérience vécue que l'espace psychique peut être pénétré et que la symbolisation peut être détruite[47].

La perte d'identité, qu'elle soit individuelle ou collective, que le traumatisme engendre, pour être compensée, nécessite une narration qui met les événements qui s'échappe de la psyché de l'individu dans un ordre qui confère du sens au fait que ces événements traumatisants se sont produits. Le sujet a besoin de rétablir un espace qui le protège de la violence du traumatisme, le fait d'avoir été exposé à la force insensée et aléatoire d'autrui. Cette narration nécessaire pour la guérison ne peut être fournie que par l'Histoire, ce qui exige qu'elle ait été retravaillée et reconnue, ou bien par le mythe lorsque l'Histoire ne fournit pas un récit adéquat pour rétablir du sens et de l'ordre dans l'expérience de vie du sujet.

---

[45] Werner BOHLEBER, « Die Entwicklung der Traumatheorie in der Psychoanalyse », *PSYCHE*, vol. 54, n° 9-10, 2000, p. 829.

[46] Paul RICŒUR, « L'Identité narrative », *Esprit*, 140/141 (7/8), 1988.

[47] Werner BOHLEBER, « Die Entwicklung der Traumatheorie in der Psychoanalyse », *PSYCHE*, *op. cit.*, p. 798.

6.3. Le mythe comme *Ersatz* de l'historiographie et de la narration de soi

Rappelons, d'abord, les mécanismes principaux du traumatisme afin de cerner les exigences qu'il pose envers le mythe.

Il s'agit d'une absence, voir un manque de parole, l'incapacité d'une création d'un récit à deux niveaux différents :

(1) Le traumatisme détruit du sens, ou, autrement dit, c'est la violence qu'engendre l'acte traumatisant sur le sujet. Il s'agit d'une perte de confiance dans les codes qui structurent notre vivre-ensemble. Ceux-ci perdent leur validité, ainsi que la confiance primordiale, le fait de se considérer comme membre de l'humanité autant qu'autrui.

(2) Le choc du traumatisme fait que l'expérience traumatique n'est pas compréhensible dans les catégories spatiotemporelles qui sont nécessaires afin de mettre cette expérience dans un récit chronologique. Le sujet souffre d'amnésie, voire de blocages qui interdisent l'accès aux traces des souvenirs.

Nous pouvons ajouter une autre dimension au caractère non verbal du traumatisme, que l'on peut comprendre comme une nuance des blocages mémoriels : « Tout effort de mise en récit nous renvoie à l'absence originelle de langage en tant que partie intégrante de l'expérience traumatique […] »[48].

La postériorité du fait langagier, l'essai de former un récit, ne paraît alors pas suffisante afin de compenser le manque de langage initial. Nous pourrons alors comprendre le récit du traumatisme en lui conférant la véritable qualité d'un manque dans le sens lacanien[49]. De ce fait, le sujet circonscrit le traumatisme, faisant des va-et-vient entre le passé qui ne peut pas être surmonté et le présent, où le mémoire du traumatisme ne rend pas le sujet fonctionnel. Afin de briser ce cercle vicieux, le mythe peut alors proposer un récit de soi (au sens collectif).

---

[48] Martina KOPF, *Trauma und Literatur : Das Nicht-Erzählbare erzählen ; Assia Djebar und Yvonne Vera*, *op. cit.*, p. 10.

[49] Lacan a théorisé la relation entre le désir et la langue, qui ressortent de deux ordres différentes, l'imaginaire, et le symbolique, qui se forment à différentes étapes de la vie. L'imaginaire se forme dans la prime enfance et relie les besoins de l'enfant à des signifiés. Au moment de l'acquisition du langage, de l'entrée dans l'ordre symbolique, ces signifiés se sont donc déjà rattachés à la promesse de la satisfaction des besoins, ils ont donc un ordre propre au sein de l'imaginaire. Or, le langage a un ordre qui n'est pas lié à la psyché du sujet. Il associe les signifiés à des signifiants arbitraires qui ne peuvent pas saisir le besoin. L'inconscient naît et désigne l'inarticulabilité du désir formé dans le stade de développement pré-langagier, qui en même temps aspire à la parole. L'incapacité du langage à articuler le désir conduit à l'état de manque. Walter SCHÖNAU, Joachim PFEIFFER, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, 2e éd., Stuttgart, Metzler, 2003, p. 153-157.

6.3.1. Le mythe comme thérapeute de l'esprit[50]

Une partie intégrale de la pensée que développe le roman de Fournier est de façonner une *histoire croisée* du conflit entre l'Orient et l'Occident. De cette manière le premier mythe que l'on rencontre dans ce roman touche à l'auto-compréhension de la Nation française, le mythe de la méritocratie[51]. L'adhésion à un mythe dans ce sens-là promet l'appartenance à une société, une communauté et l'identité personnelle en tant que membre de cette communauté. Le mythe a alors une fonction sociale qui peut être inclusive ou exclusive envers l'individu.

Démontrer les effets destructeurs et traumatisants, de l'exclusion du mythe et ainsi d'un collectif et l'orientation et la création d'un nouveau mythe inclusif pour le sujet est l'enjeu du roman que nous considérons comme pertinent pour notre question de recherche.

Pour revenir à la relation entre le mythe et le traumatisme, nous comprenons de ce point de vue, que le traumatisme peut formuler une exigence envers le mythe, une réparation d'un présent perdu, une réappropriation de l'utopie et une fonction thérapeutique. Tous ces sujets sont au cœur de la façon dont Aziz construit son état islamiste, résonnant dans la citation suivante de Frantz Fanon, qui lui aussi, dans *Peau noire, Masque blanc* (1952), témoigne de l'expérience d'être marginalisé dans une société :

> Je ne suis pas prisonnier de l'Histoire. Je ne dois pas y chercher le sens de ma destinée. Je dois me rappeler à tout instant que le véritable saut consiste à introduire l'invention dans l'existence. Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement[52].

Il est révélateur que dans la République de Wasa, le contexte mobilisé autour du mythe se concentre sur la thématique de l'islam, tel qu'il est évoqué par les agents intégristes autant que par un Occident en quête de protection dans des contextes politiques, par exemple sous la forme du mythe du Grand califat ou le nationalisme arabe – se manifeste au niveau de l'intrigue par une inversion de la déception d'Aziz dans la société française qui n'a pas tenu ses promesses. Dans le roman, ceci est toutefois davantage psychologisé comme un mécanisme de compensation que comme une offre de solution au conflit. La sortie du cercle vicieux est proposée par la déconstruction du mythe voire des codes culturels qui se fondent sur lui, comme nous

[50] Nous faisons référence au nom d'un chapitre et plus concrètement le rôle des femmes radicalisées dans *Le dernier Été* en charge du travail idéologique au sein des familles (*DER*, p. 124).

[51] Un mythe moderne de la société occidentale dans le cadre de la migration selon Benjamin Opratko. Benjamin OPRATKO, *Im Namen der Emanzipation : Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, *op. cit.*, p. 284-288.

[52] Frantz FANON, *Peau noire Masques blancs*, Paris, Éd. du Seuil, 1971, p. 186.

le verrons dans le chapitre suivant. En outre, la relation entre les codes culturels, le mythe et le traumatisme sera problématisée.

6.3.2. Sortir du mythe par la déconstruction

Benslama conclut en constatant la nécessité pour l'Islam d'une libération de l'authenticité du mythe de l'origine[53]. Si cela se produit dans le roman de Salman Rushdie sur la réconciliation avec le père[54], le retour à son corps fragile, cela ne se produit pas dans *2028*, mais on peut au moins supposer une allusion à ce roman dans la mesure où Sana, après une longue absence, retourne chez sa mère qui dépérit pour se réconcilier avec elle. Ici, la rencontre avec le visage humain du parent est codifiée différemment. Dans le cas de Rushdie, cette rencontre signifie la déconstruction de la survalorisation du père. Dans notre cas, il s'agit de rétablir la dévalorisation de la mère en rétablissant le contact primaire, présymbolique. Et c'est ainsi que nous allons nous servir de la théorie des féministes psychanalytiques, qui ont examiné comment l'imaginaire phallocentrique structure le symbolique y compris les structures narratologiques des mythes et la façon dont ces deux niveaux sont étroitement liés à la question du mythe. Ainsi ressort un potentiel émancipateur dans le savoir qu'un groupe dominant prend comme moyen d'expression de pouvoir.

Les lectures déconstructivistes des mythes grecs par des féministes psychanalystes, notamment françaises, comme Luce Irigaray et Julia Kristeva, réfléchissent à une appropriation productive de l'ordre symbolique patriarcal[55] et du logocentrisme. Elles plaident, sous le concept de l'*écriture féminine*, pour des contre-archives qui se nourrissent avant tout d'autres logiques de l'imaginaire, qui ne se fondent justement pas sur le rationalisme logocentrique, mais qui font appel à des émotions, des mouvements et des registres qui ne sont pas présents chez Freud et Lacan. L'archaïque joue ici un rôle décisif renvoyant à l'état préœdipien – à la dyade maternelle – où la bisexualité (et donc la solidarité féminine), est équivalente d'une forme de résistance.

---

[53] Fethi BENSLAMA, *Déclaration d'Insoumission : À l'Usage des Musulmans et de Ceux qui ne le sont pas*, Paris, Flammarion, 2011.

[54] Salman RUSHDIE, *The Satanic Verses*, New York, Random House Publishing, 2011 [1988], p. 157-161.

[55] À ce stade, il est pertinent de noter que le fondement de leurs recherches est en corrélation avec le contenu de leur théorie élaborée en réponse à celle de Lacan, auprès duquel les deux chercheuses ont rédigé leurs thèses respectives.

À notre sens, leurs méthodologies qui déconstruisent le fondement mytho-téléologique des cultures patriarcales nous donnent les outils analytiques afin d'interpréter l'intrigue de *2028*, qui, à l'opposé des autres dystopies, ne s'arrêtent pas à démanteler le fonctionnement intérieur de l'État dystopique. Alors que la vision apocalyptique, la dystopie 'sans issue' semble être un moment poétique important dans le reste du corpus. *2028*, en effet, sert moins à démontrer l'impuissance de la protagoniste, l'imbrication et la puissance de l'appareil, qu'à tenter de transgresser l'intérieur du système politique.

Il s'agira ainsi de comprendre le culturel comme ce qui se trouve à l'intérieur de la sphère du symbolique, de ce qui peut être représenté. Il s'agit de la manière dont l'altérité est codée – les femmes – et de la manière dont ce groupe est mis sous tutelle, en ce sens que tout ce qui est en dehors d'une docilité face à l'oppression et à la violence du groupe dominant est codé comme un état pathologique ou comme un non-état.

Selon Luce Irigaray, l'hystérie est un codage de ce qui est exclu du discours masculin sur le sujet, de ce qui est alogique et matériel par opposition à ce qui est rationnel et intellectuel[56]. Il apparaît ainsi que les mythes (et donc la psychanalyse classique en soi) ne structurent pas l'appareil psychique des personnes, mais offrent des possibilités d'interprétation pour la canalisation ou la question du sens de l'appareil psychique.

Ainsi, le traumatisme est ce qui se trouve, on l'a vu, hors du symbolique. Il y a pourtant une autre variante qui mérite notre attention : la mise en place de la République de Wasa comme réponse aux expériences traumatisantes d'Aziz, illustre que c'est le clinique lui-même qui peut être fournisseur du symbolique.

Le travail des féministes psychanalytiques nous rend possible l'analyse du dispositif psychique des créateurs du symbolique et nous permet de définir le symbolique comme un outil de pouvoir : l'expérience vécue d'un groupe spécifique peut être codifiée *ipso facto* comme paranoïaque. L'exemple le plus pertinent se manifeste au cœur même de la méthode psychanalytique, dans la conceptualisation de l'hystérie par Freud. Il a interprété les expériences de violences sexuelles dont ses patientes lui ont fait part, les transformant en désirs inconscients d'une relation sexuelle

[56] En effet, la psychanalyse attribue du sens à la psyché 'masculine', et la psychanalyse est traditionnellement conçue à partir du modèle œdipien. Le modèle œdipien rend pratiquement impossible de penser le féminin, car sa version du féminin est déjà incorporée structurellement en tant qu'absence ou manque. Miriam LEONARD, « Lacan, Irigaray, and beyond : Antigones and the Politics of Psychoanalysis », dans Vanda ZAJKO et Miriam LEONARD (éds.), *Laughing with Medusa : Classical Myth and feminist Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 88-91.

incestueuse avec des membres de leur famille. En d'autres mots, ce sont les codes culturels de la bourgeoisie du XIX[e] siècle en Europe qui ont facilité la négation de la réalité de vie des victimes de violences sexuelles, puisqu'ils n'avaient pas de codes culturels en disposition qui auraient pu légitimiser la nature traumatisante de leurs expériences. Cela signifie que l'intervention politique de celles qui sont effacées dans cet ordre n'est plus possible. C'est donc l'idéologie dominante, qui s'exprime par exemple dans une historiographie objectivée, qui détermine si le vécu subjectif des personnes concernées peut être considéré comme vrai.

Luce Irigaray a ainsi analysé les lectures de Lacan et de Hegel du mythe d'Antigone chez Sophocle, et montre que c'est le biais logocentrique des deux penseurs qui les fait méconnaître la nature de l'action d'Antigone, que Lacan lit comme « une éthique du désir pure », voir une moralité supérieure chez Hegel[57]. Quoi qu'il en soit, les deux ne réussissent pas à accorder à Antigone la capacité d'un engagement politique. Nous allons voir dans le chapitre consacré à ce roman, que l'attentat de Sana a été absorbé par le langage patriarcal, méconnaissant également sa nature politique, et que pourtant, tel que nous allons le montrer dans le chapitre 9.4.2.2, il n'a pas entièrement perdu son potentiel subversif.

Il y a alors une dimension politique dans la méthode de la psychanalyse, dans la fonction sociale et thérapeutique de la déconstruction du mythe et la possibilité d'une reconnaissance du traumatisme qui est possible ou impossible en fonction de la codification symbolique du mythe.

Luce Irigaray rejette l'idée freudienne du parricide en tant que point zéro de la genèse culturelle et unique référence créatrice du symbolique, dans le but de se libérer de la rigidité du récit mythique[58].

Elle introduit la figure du matricide qui sert à fournir un accès au préœdipien, au corporel et libère le sujet de l'impossibilité d'articuler l'inarticulable, ce qui dissout la barrière entre le sujet et le traumatisme. Bien plus, à partir de la méthode psychanalytique, il est non seulement possible de reconnecter mais aussi de revaloriser l'endroit du traumatisme, le corps. Alors que dans le mythe, l'anéantissement ou la

[57] Marianne HIRSCH, *The Mother/Daughter Plot Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 31-33 ; Miriam LEONARD, « Lacan, Irigaray, and beyond : Antigones and the Politics of Psychoanalysis », dans Vanda ZAJKO et Miriam LEONARD (éds.), *Laughing with Medusa : Classical Myth and feminist Thought*, *op. cit.*, p. 122-129.

[58] Luce IRIGARAY, *Le Corps-à-corps avec la Mère*, Montréal, Éd. de la pleine lune, 1981, p. 17-20 et 28-29.

dégradation du corps féminin fait partie de la réparation de l'ordre patriarcale, voir la condition de sa maintenance[59], elle n'est pas fournisseur du symbolique.

Pourtant, ce que les psychanalystes françaises proposaient était de créer une symbolique alternative qui ne serait pas conçue comme une légitimation, au sens d'une codification de la névrose dépendante d'un cadre patriarcal, mais qui se baserait sur un autre support de codification que la langue, à savoir le registre du corporel.

De ce fait, le corps féminin est un lien important entre le mythe et le traumatisme. Les possibilités de son expression au niveau du narratif proposent un registre d'articulation propre à évacuer et à dénoncer le lieu du traumatisme. L'immédiateté entre le corps et l'expérience prévient la construction d'un récit qui se base sur l'appropriation et la déformation par l'imaginaire patriarcal et empêche de cette manière la création des mythes.

[59] Ce qui égale à la formule que la femme 'normale' est la femme traumatisée.

7. *2028* de Thérèse Fournier

7.1. Présentation de l'intrigue

L'intrigue du roman se déroule dans un futur très proche où le monde arabe est divisé en Républiques Islamiques Guerrières (RIG) et Républiques Islamiques Populaires (RIP). Cette nouvelle répartition de l'espace et la réorganisation politique qui en découle sont le résultat d'une révolution islamique mondiale, initiée par Aziz. Ce dernier est le père fondateur de la République de Wasa, une RIP où l'idéal de la paix est au centre des principes éthiques, excluant *de facto* une collaboration avec les RIG. Dans le « Livre jaune »[1], le code moral et civique de la République, conçu par Aziz lui-même lors de la fondation de l'État, on lit : « Celui qui tue injustement une seule personne tue l'humanité » (*2028*, p. 168)[2].

La voix narrative ne tarde pas à dévoiler l'écart entre la parole officielle et la véritable action politique qui se révèle à travers le changement de personnalité d'Aziz :

> Aziz avait commencé à devenir cynique le jour où il avait accepté l'équivalence du développement comme une équivalence fatale. Pour faire vivre deux personnes, il fallait simultanément en tuer trois. Il avait appliqué ce terrifiant principe à l'élaboration du système des RIP et des RIG pendant les dix premières années de structuration du monde arabe, au cours desquelles il avait été le plus haut dirigeant de l'Instance Suprême. (*2028*, p. 183)

Ce roman raconte l'histoire d'une révolution échouée, d'une promesse non tenue qui devait consister en un gouvernement reposant sur les idéaux d'égalité et de dignité, à l'abri de l'influence du reste du monde (occidental).

Le roman est structuré en sept chapitres se déroulant chacun un jour différent de la semaine, auxquels s'ajoutent le prologue et l'épilogue. Enrichi par un glossaire des expressions arabes et espagnoles utilisées et une chronologie sélective des événements historiques, le roman se distingue par sa volonté de contextualiser son histoire et de créer un discours ouvertement référentiel en prise sur la réalité extra-littéraire. Le/la lecteur.ice suit l'histoire depuis la perspective de la protagoniste Sana, qui, avec son

[1] Le « Livre jaune » est un des trois seuls ouvrages disponibles dans la République de Wasa. Les autres s'appellent « Le Grand Livre » et le « Petit Livre ». La voix narrative informe le/la lecteur.ice qu'il s'agit du Coran (Le « Grand Livre »), le « Petit Livre porte sur la « mise en conformité des règles coutumières du pays et de la vie sociale », impliquant que l'on pourrait le comprendre comme une version altérée des hadiths, concentrée au niveau étatique (alors que les hadiths sont destinés à l'ensemble de la communauté musulmane, l'oumma) signalant ainsi l'aspect nationaliste de la République, (*2028*, p. 21).

[2] Il s'agit d'une citation directe du Coran dans lequel on lit (selon la traduction) : « Nous avons établi à l'égard des fils d'Israël que celui qui a tué un homme qui n'a commis aucune violence sur terre, ni tué, est considéré comme ayant tué tous les hommes. » *Le Coran*, Paris, Fayard, trad. de Malek CHEBEL, 2011, Sourate V : 32.

mari Mohammed, a tenu les rênes pour assurer le succès du projet révolutionnaire d'Aziz. Après la révolution et au fil des années du règne d'Aziz, ils sont devenus étrangers l'un à l'autre. Juste avant le quatorzième anniversaire de la République où Sana doit tenir son discours public annuel, elle apprend qu'une alliance avec les RIG est prévue, ce qui l'oppose à ses convictions politiques et sociales[3]. Elle est fonctionnaire d'État de haut rang, responsable du contrôle des naissances (ce qui comprend l'ordonnance des avortements forcés lorsque le nombre d'enfants dans une famille de deux enfants est dépassé). Jusqu'à l'annonce de l'alliance avec les RIG, elle était convaincue du bon fonctionnement de l'organisation politique malgré son antipathie personnelle contre Aziz. Bien que son poste dût lui permettre de s'en rendre compte, elle a fermé les yeux sur les mauvais aspects de la politique étatique.

S'ensuit un processus de désillusion lors duquel Sana prend conscience que les principes qui étaient au cœur de la révolution ne sont plus de mise. En parallèle, elle découvre que son mari la trompe avec une autre fonctionnaire d'État. Cette dernière la menace en lui disant qu'elle se prépare à prendre sa place et : « soignera […] bien, [s]a famille » (*2028*, p. 105). Peu après ce drame, Sana apprend qu'elle est enceinte. Aziz à son tour menace Mohammed avec un dossier monté de toutes pièces qui désigne Sana comme une dissidente. S'il était publié, ce dossier serait capable de détruire sa vie et celle de ses proches. Aziz fait chanter le couple, en disant à Mohammed que la seule possibilité pour Sana de se réhabiliter est d'approuver l'alliance avec les RIG lors de son discours public. Mohammed essaie de convaincre Sana, mais elle perçoit cela comme une trahison de ses idéaux.

Le pragmatisme de la part de Mohammed consterne Sana et aggrave la méfiance latente envers son mari. Déstabilisée par les événements des jours précédents, elle retrouve sa mère qu'elle n'a pas vue depuis huit ans. Comme le lui dit sa mère, le régime affaiblit le lien transgénérationnel :« Tu as été la compagnie de mes vieux jours... jusqu'à ce que la Révolution te prenne » (*2028*, p. 162). Le personnage de la mère de Sana représente un trait d'union entre le Maroc d'avant la révolution, la tradition originelle de l'Islam populaire, et le présent. Connaisseuse de la magie blanche, sa mère, en transe, intime à Sana l'ordre de tuer le commandeur Aziz. Sana se fait avorter à l'aide d'une potion que sa mère lui donne. Puis elle se prépare à tenir un discours conformiste, entièrement de la plume de Mohammed. Le jour du *moussem*[4], elle envoie

[3] Sana est sociologue de formation et d'une orientation politique féministe, (*2028*, p. 55 et 83).
[4] Ici, la notion arabe pour « festivités ».

sa famille auprès de sa mère mourante pendant qu'elle reste sur place pour tenir son discours. Lorsqu'elle arrive dans le stade où se tient le *moussem*, son discours à la main, elle attend jusqu'à ce qu'Aziz s'arrête devant elle, et déclenche une ceinture d'explosifs. Après sa mort et celle d'Aziz, le *leader* djihadiste de la RIG avec qui ce dernier prévoyait une alliance devient le nouveau commandeur de Wasa.

7.2. Un *leader* islamiste sur le divan du/de la psychanalyste

Nous proposons de présenter dans ce texte le personnage du *leader* politique, Aziz, dont le roman offre un profil psychologique assez complexe. Il retrace le parcours d'Aziz à partir de son enfance dans une banlieue parisienne où il est négligé par ses parents et rejeté par son pays d'accueil, ce qui le mène vers la radicalisation. Son ascension jusqu'au poste de commandeur de Wasa et son pouvoir croissant se font au prix d'un déclin éthique et moral.

Le choix de dépeindre un profil psychologique d'un *leader* islamiste est une approche singulière par rapport au reste du corpus, d'autant plus que les descriptions des *leaders* faites dans les autres romans sont – s'il y en a – schématiques et fragmentaires. *2028* dépeint l'image d'un *leader* qui se présente comme charmant et éloquent envers son public, tout comme dans le cas du personnage de Mohammed Ben Abbes dans *Soumission*[5].

Dans *2028*, il semble que le fait de doter un *leader* intégriste d'une profondeur psychologique est à double tranchant. Premièrement, conférer une dimension humaine et vulnérable au fondamentalisme permet de traiter le phénomène de manière plus complexe que si on l'analyse uniquement à travers l'optique d'une force envahissante et 'surpuissante'. À notre sens, il s'agit moins d'inverser les rôles et de représenter une culture de victimisation, que de pointer vers la complexité, les multiples facettes des problèmes sous-jacents, surtout en identifiant l'implication de l'Occident dans la

[5] Un des fondements poétiques de l'œuvre houellebecquienne est l'illustration des fantasmes du discours de la droite (et de l'extrême droite). L'objectif de ce discours peut être résumé par la critique du principe démocratique en pariant sur la capacité d'un candidat musulman à s'adapter au système occidental. Selon ce discours, ceci se fait pour des raisons stratégiques, car le candidat va, une fois au pouvoir, montrer 'sa vraie nature' et islamiser le pays. Ce discours se réfère à une interprétation du principe de la *taqîya*, décrit dans le Coran comme suit : « – Que les croyants ne se donnent pas pour amis les incroyants en délaissant les autres croyants. Celui qui se conduit ainsi ne trouvera aucune récompense auprès d'Allah, à moins que vous ne preniez des risques en vous conduisant autrement. Allah vous met en garde de manière anticipée car c'est à Lui que vous reviendrez. – Dis : Que vous cachiez ce qui est dans vos cœurs ou que vous l'exposiez, Allah le connaît, de même qu'Il sait ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre. En toute chose, Allah est omnipotent. » *Le Coran*, Paris, Fayard, trad. de Malek CHEBEL, Sourate III : 28-29.

montée du fondamentalisme. Ainsi, le roman souligne les bénéfices d'un spectre d'analyse plus large. Cela nous mène à notre deuxième point qui prolonge la perspective critique que le roman développe : la conviction qu'ont les islamistes de disposer d'une supériorité morale 'surhumaine', qui doit légitimer leurs violations de l'intégrité psychique et physique d'autrui, est menée jusqu'à à l'absurde[6]. La vision d'un futur utopique d'Aziz échoue, car il reste victime de ses troubles psychiques, que l'on comprendra dans leur dimension sociétale affectant des sujets qui se trouvent dans une position marginalisée. Nous verrons que le roman décrit une discrimination structurelle. Pour cette raison, nous n'analyserons pas l'expérience vécue d'Aziz comme un élément anecdotique de l'intrigue mais sous la perspective analytique que Frantz Fanon a appelé une « sociogénie »[7]. Par cela, nous mettrons systématiquement en lien l'action politique qu'initie Aziz avec des éléments biographiques de ce personnage. Nous verrons que l'adolescent négligé de la banlieue parisienne transparaît dans chaque geste du *leader*.

7.2.1. Enfance à Paris – Aziz, fils d'immigré.es

Le parcours de vie d'Aziz est présenté comme profondément marqué par l'expérience de l'immigration de ses parents. Ses parents, des immigré.es marocain.es, ont eu leur premier enfant en chemin vers la France[8]. Une fois arrivée en France, la famille a encore eu cinq enfants, qui tous souffraient de la marginalisation sociale de la banlieue.

Le père d'Aziz est le modèle du 'bon immigré', travaillant dur dans une usine. Malmené par le système, il :

> dégringolait chaque matin quarante-deux étages et en remontait autant le soir, escalades ponctuées par des trajets interminables via des quais de gare et des stations d'autobus bondés de travailleurs pleurant leurs rêves évanouis. (*2028*, p. 171)

Le roman évoque les clichés sur la représentation des banlieues, les frères d'Aziz étaient soit « dealer de shit dans la cité », soit éleveurs de pitbulls (*2028, p. 171*).

---

[6] Abdelwahab Meddeb parle par exemple d'un ressentiment (dans le sens nietzscheen) du « sujet islamique » qui : « […] devint peu à peu […] cet homme frustré, insatisfait, se pensant au-dessus des conditions qui lui sont faites ; comme tout semi-intellectuel, il s'avère (dans ses refus et sa haine accumulés) candidat à la vengeance, prédisposé à l'action insurrectionnelle et à ce qu'elle comporte de dissimulation et sacrifice. » Abdelwahab MEDDEB, *La Maladie de l'Islam*, *op. cit.*, p. 20.

[7] Frantz FANON, *Peau noire Masques blancs*, *op. cit.*, p. 8.

[8] « L'aîné était venu au monde sur le parking du ferry d'Algésiras, en Espagne », (*2028*, p. 171).

7.2.2. La banlieue de Wasa

Cette ségrégation sociale se répètera dans la République de Wasa, sauf que ce seront les Européen.nes qui sont marginalisé.es et privé.es des opportunités pour améliorer leurs situations de vie, comme on l'apprend à travers l'exemple du personnage d'Audibert, que l'on peut lire à son tour comme une version du 'bon migrant'[9]. Un autre personnage qui est un exemple de cette technique de l'effet miroir est Karl, incarnant, quant à lui, le stéréotype de l'image de la banlieue, qui traîne dans le bâtiment résidentiel des *kafir* avec son chien de combat, et qui harcèle Kenza, la fille de Sana, âgée de quatorze ans. En tant que membre du groupe social dominant, elle met un pied dans cette banlieue pour donner le *Zakat* à Audibert. Dans le dialogue suivant, Karl se met en scène comme 'chef du territoire' et la soumet à un contrôle d'accès :

> — Toujours Audibert ?
> — Oui, dit Kenza en évitant de regarder le colosse au crâne rasé, cette fois je lui apporte du couscous au poulet et à la ratatouille.
> Kenza pressa le pas sans se retourner. Elle sentait derrière elle la respiration du chien étranglée par la laisse. Heureusement avec le sirocco, les blocs de terre rouge s'étaient desséchés, elle ne s'enfonçait pas dans la boue comme en hiver et marcher lui était plus aisé.
> — Tu sais que j'adore le poulet ? entendit-elle derrière elle. Je suis né dans un élevage de poulets !
> Sans baisser le régime, elle enfonça sa main dans le panier et lui tendit une aile.
> — Hé ma mignonne, depuis le temps tu devrais savoir que c'est la cuisse que j'aime. La cuisse ! Je te l'ai dit, je suis né dans un élevage de poulet !
> Bientôt Kenza arriva devant l'entrée du bloc et appuya sur l'interphone rouillé.
> — Et tu dis merci, criait Karl au loin. Sinon la prochaine fois t'auras rien ! (*2028*, p. 30)

Karl humilie ensuite Kenza en refusant le *Zakat* qu'il a réclamé et en donnant le morceau de poulet à son chien (considéré comme un animal sale dans la tradition islamique), et ce devant Kenza. Karl essaie de renverser les relations de pouvoir qui l'ont isolé dans le quartier des *kafirs* en plaçant Kenza dans la situation où c'est sa présence à elle, cette fois, qui est tout juste tolérée dans le quartier.

Les profils des personnages des marginalisé.es à Wasa sont dépeints de telle façon qu'ils ressemblent à ceux des personnages de la banlieue parisienne de la jeunesse d'Aziz, et ce d'une manière très évidente, voire caricaturale.

---

[9] Ce personnage a perdu sa famille et son existence en France. Il est immigré à Wasa via Espagne. Lors de son arrivée, un fonctionnaire examine son dossier et se met à déchiqueter ses diplômes sous les yeux d'Audibert en disant « dans un sourire mielleux » : « Pour que vous n'alliez pas à la concurrence... », (*2028*, p. 186). Audibert s'efforce de prendre des cours d'arabe afin de s'intégrer dans la société de Wasa, mais il finit par devoir s'installer au sein d'une colonie de *kafirs* : « une communauté extrêmement dynamique, qui n'avait pourtant, même après quinze ans, aucun droit civique et aucun lieu de culte dans la RIP-Wasa » (*2028*, p. 119). La pensée de se convertir à l'islam pour améliorer sa situation sociale lui est venue : « Mais comment lui, l'agnostique, pouvait-il se convertir, puisqu'il ne croyait plus en rien ? Il refusa toute forme de mensonge. Restait *kafir*, c'est-à-dire esclave » (*2028*, p. 186).

Il peut surprendre qu'Aziz n'ait pas réussi dans sa politique à sortir des structures sociales qui, dans le roman, sont clairement présentées comme occidentales, et qui, décrites comme « un système pourrissant, dont le dynamisme pervers engendrait sa propre perte » (*2028*, p. 44), ne promettent pas la réalisation du bonheur individuel (une autre idée directrice de la révolution). Par la suite, il s'agira de montrer comment on peut comprendre cette imitation de la structure sociale 'occidentale', comme une réponse à un traumatisme dans la jeunesse d'Aziz qui a engendré un complexe narcissique en lui.

7.2.3. Le fantasme de l'ascenseur social – Le début d'une névrose

Le roman formule de façon pertinente la nécessité de lire le parcours personnel d'Aziz à l'aune de son programme politique lorsqu'il est le *leader* de la République de Wasa à partir de la description de l'élaboration du « Livre jaune » :

> Certains crurent qu'il s'agissait d'un hommage à Mao TséToung et son « Petit Livre rouge », mais c'était en réalité une référence au livret jaune de résident de son père immigré en France. (*2028*, p. 170)

Le parcours d'éducation du jeune Aziz est éclairant afin de retracer lesdits liens entre jeunesse et vie d'adulte. Aziz, admirateur de son père, essaie d'adopter la même démarche du 'bon immigré'. Il poursuit ses études avec zèle mais, en même temps, ces études sont présentées comme un moyen d'échapper à la banlieue, et à sa situation familiale au sein de la maison (dans « la seule pièce qui fermait à clé. »)

> Pour échapper à ce quotidien sordide, Aziz s'était lui aussi enfermé dans son monde : celui des études. Après avoir fait la vaisselle – il faisait aussi le ménage –, il étudiait jusqu'à fort tard le soir sur la table de la cuisine, la seule pièce qui fermait à clé. Il devint bon élève. (*2028*, p. 172)

Et en effet, Aziz réussit à intégrer un « lycée respectable » (*2028,* p. 172). Ses nouvelles camarades filles incarnent son positionnement social dans les deux écoles respectives (ce qui se définit en des termes patriarcaux, les jeunes femmes étant systématiquement renvoyées à un référent masculin : « battues par leur père alcoolique et violées par un voisin », « filles de médecin ») nous indique la voix narrative :

> Trois ans avant le bac, grâce à ses notes élevées, il put être transféré dans un lycée respectable de Saint-Maur. C'est dans ce lieu choisi qu'il vit les premières blondes de sa vie. Pas celles de la campagne française qui atterrissait dans les ZEP, battues par leur père alcoolique et violées par un voisin de pavillon, mais de vraies blondes, filles de médecin, jolies, fines, lisses et propres, qui arrivaient en scooter au lycée, avec des chemisiers repassés et des pantalons moulants. (*2028*, p. 172-173)

Le désir d'Aziz se concentre sur le fait que ces filles descendent d'une classe sociale à laquelle il veut appartenir. Par conséquent, le désir d'un rapport sexuel avec une de ces

filles n'est qu'un *Ersatz* qui camoufle la vraie nature de son désir : « C'est l'une de ces filles qu'il déshabillait en rêve pour se donner du courage sur le chemin du lycée […] » (*2028*, p. 110).

La fonction des fantasmes sexuels d'Aziz, on le comprend, est d'incarner la promesse de pouvoir surmonter sa situation actuelle. Cette observation invite à lire ce passage avec Frantz Fanon, qui, dans *Peau noire, Masques blancs* (1952), décrit les processus psychologiques internes de l'homme noir qui a un rapport sexuel avec une femme blanche[10]. La constellation est similaire ici et correspond à l'analyse de Fanon selon laquelle le désir d'un rapport sexuel avec une blanche renvoie au désir narcissique de se 'blanchir' :

> De la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte ce désir d'être tout à coup *blanc*. Je ne veux pas être reconnu comme *Noir*, mais comme *Blanc*. Or – et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite – qui peut le faire, sinon la Blanche ? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. Son amour m'ouvre l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale... J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche. Dans ces seins blancs que mes mains ubiquitaires caressent, c'est la civilisation et la dignité blanches que je fais miennes [Mise en évidence dans l'originale][11].

Ce qui est intéressant, c'est qu'on trouve dans le roman l'idée d'une authenticité française couplée à l'appartenance de classe qui est formulée par la voix narrative et qui est au cœur de l'obsession d'Aziz (« des vraies blondes »). Ainsi, les filles issues de la même classe sociale modeste que lui ne sont pas perçues comme relevant de cette authenticité française. Comme Fanon souligne l'importance « des rapports internes entre la conscience et le contexte social »[12] et non la nature manifeste de ce dernier, nous ne considérons pas cette nuance comme incompatible avec le constat qu'il s'agit dans le roman d'une fixation sur la *blancheur* dans le sens fanonien. Au contraire, cela souligne que la blancheur est le paradigme à partir duquel l'identité arabe est construite[13]. Pour cette raison, il nous paraît logique qu'Aziz ait l'*idée* de la blancheur comme doublement étrangère à lui-même. 'L'authenticité française' au féminin se comprend alors aux yeux d'Aziz comme l'ensemble d'un aspect physique qui implique

[10] Nous transposons sa théorie à l'homme arabe. Comme Fanon entreprend selon ses termes une « sociogénie » de l'homme noir dans la société française des années 1940, la similitude des positionnements sociaux entre l'homme noir et l'homme arabe nous autorise à faire cette comparaison.

[11] Frantz FANON, *Peau noire Masques blancs*, *op. cit.*, p. 51.

[12] *Ibid.*, p. 78.

[13] Dans ce sens-là, on peut comprendre la blancheur, comme l'écrit Kalpana Sheshadri comme un « *master signifier* » (« maître-significateur ») où la différence d'apparence d'une personne se situe en termes binaires (une personne de couleur vs. une personne blanche). Par la suite, cette différence est directement mise en relation avec sa capacité de prendre une position de pouvoir (social) ou pas, sans que cette mise en relation soit articulée. Kalpana SESHADRI, *Desiring Whiteness : A lacanian Analysis of Race*, London, Routledge, 2000, p. 21-22.

la blancheur (« blondes ») et d'un aspect, également physique, qui transporte une position sociale privilégiée (« jolies, fines, lisses, et propres »).

Un jour, Aziz est victime du racisme, ce qui n'est pas dit en tant que tel dans la narration (la focalisation est sur Aziz), mais il est narré comme la prise de conscience qu'a Aziz du fait qu'il est arabe :

> Un samedi, dans un bistro, une blonde exquise devisait avec sa copine. À la faveur d'un silence, l'une de ses envolées parvint aux oreilles d'Aziz :
> — ... pas à quel point ils sont corrompus, les riches, dans leur pays d'origine ! Au lieu de payer des impôts, ils investissent leur argent à l'étranger. Pas étonnant que les pauvres aient envie de partir, avec ce qu'ils voient à la télé ils se disent qu'ils auront mieux ailleurs ! En fait nous, en Europe, on fait, avec notre argent, avec les impôts qu'on paye, ce qu'ils sont incapables de faire chez eux. On s'occupe de leurs pauvres et de leurs ouvriers, on leur donne un statut, la Sécu, on fait étudier leurs gosses, on intègre leur religion, on se comporte comme des humains, quoi. Et après, ils disent qu'on est racistes et ils viennent mettre des bombes dans nos avions ! Mais tu les vois, aux Champs-Élysées, les riches Arabes : avec ce qu'ils mettent dans leurs manteaux de fourrure ou leurs voitures, je vivrais pendant un an. Et c'est moi qui suis raciste ?
> Cette réflexion eut le même effet sur le jeune Aziz qu'un cancer généralisé. Avant de sortir du café, il croisa les yeux de la fille. Ils n'avaient rien de méchants, ils étaient tendres même.
> Dehors, Aziz pleura de honte. Et lorsqu'il n'eut plus de larmes, il se dit : « Je suis arabe. » En observant les traits de son visage dans la vitrine d'une boutique de lingerie, il répéta : « Je suis arabe, je suis arabe. » (*2028*, 173-174)

Nous voyons que ce court passage, « qui fut à l'origine du premier événement décisif de sa trajectoire personnelle [celle d'Aziz, N.F.] » (*2028*, p. 173), illustre parfaitement l'« interprétation psychanalytique de l'expérience vécue du Noir »[14] que fait Fanon dans *Peau noire, Masques blancs*.

Commençons par évoquer le fait qu'auparavant, Aziz n'avait pas conscience de son appartenance ethnique, du moins sa compréhension d''être arabe' n'allait pas dans le même sens que celle utilisée par la jeune femme dans ces propos, qui est, lui, objectivant. Avant, comme en témoignent les efforts d'Aziz dans ses études, la conscience d'être arabe n'était pas un facteur qui troublait son image de soi. Il se comprenait comme un sujet souverain.

La voix narrative dans *Peau noire, Masques blancs* décrit cette *Weltanschauung* comme suit : « J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde […] »[15].

Tout comme son père, il croit à ce stade à la promesse de la méritocratie, mais en même temps, il est affecté par le sentiment d'être laid. Nous suggérons de lire cela comme une interpellation, au sens que lui donne Louis Althusser : ce terme désigne des

[14] Frantz FANON, *Peau noire Masques blancs*, *op. cit.*, p. 123.
[15] *Ibid.*, p. 88.

affects, voire des émotions d'un sujet qui ne peuvent pas être renvoyés à son vécu sensoriel mais qui sont à l'origine d'un savoir historique ou social inconscient[16]. Ce qui a pour conséquence qu'un sujet d'un groupe dominé, voir marginalisé, peut se percevoir – de manière inconsciente – comme inférieure au groupe dominant[17]. Dans le cas d'Aziz, cette interpellation influence son comportement : « En tant qu'excellent élève, il aurait peut-être pu obtenir leurs faveurs, mais il était incapable de passer à l'acte, car il se sentait laid »[18].

À notre sens, la formulation suivante par la voix narrative est éclairante pour rendre compte de cette ambiguïté dans l'image de soi d'Aziz : « Avant cet événement décisif, il ne se savait pas arabe, ou plutôt il avait été privé de la *conscience de l'être* [Nous soulignons] » (*2028*, p. 173). Ici, la voix narrative formule avec une clarté remarquable qu'il y a une différence entre l'assignation et l'intériorisation de l'identité et que c'est cette dernière, « la conscience d'[…] être [arabe, N.F.] », qui est en train de se produire ici.

Cette séparation nette entre les deux processus – l'assignation et l'intériorisation – est inscrite dans la structure même du passage : les propos de la fille ne sont pas directement adressés à Aziz. Cet aspect est renforcé par la « tendresse » qui se trouve dans son regard. La relation entre la notion « arabe » et sa personne lui est claire, mais elle se trouve pour la première fois chargée d'une signification, qui l'exclut de la société française. Le processus d'identification avec le discours objectivant se produit lorsqu'Aziz voit son reflet dans la vitrine. Le processus de « devenir arabe » se passe alors en deux étapes. Fanon écrit que le fait de découvrir son statut d'objet résulte dans un premier temps d'un étalement au grand jour du soi, la transformation en chair : « Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. »[19] Il s'agit d'une déshumanisation brutale qui ramène l'identité à sa pure dimension corporelle. Cela nous amène à lire ce premier passage du bistrot comme la

[16] Amber Jamilla MUSSER, « Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect », *Social Text*, vol. 30, n° 3, 2012, p. 81.

[17] Il est intéressant qu'Anne Pellegrini écrit qu' : « L'interpellation se produit comme à travers un miroir. » Ann PELLEGRINI, *Performance Anxieties : Staging Psychoanalysis, staging Race*, New York, Routledge, 1997, p. 100. Nous verrons, que ce même processus lacanien se produit, cette fois au niveau du conscient, au niveau de l'action du roman.

[18] Cette perception lui est transmise par sa mère, qui semble avoir accepté son exclusion de la société : « Sa vie était un fac-similé ; elle n'existait qu'à travers l'écran géant 16/9e se dressant dans le salon et obscurcissant sa vue et sa vie », ainsi que la rupture du lien avec l'extérieur, elle devient boulimique et anorexique après sa migration. L'acquisition du canon de l'éducation française peut à notre sens être considéré en parallèle avec les habitudes de télévision de sa mère, dans le sens où une image idéale est formée à partir d'un modèle occidental, (*2028*, p. 171).

[19] Frantz FANON, *Peau noire Masques blancs*, *op. cit.*, p. 91.

réalisation par Aziz que sa tentative d'ascension sociale n'est pas tant dépendante de sa performance scolaire que de son 'identité ethnique'. Le fantasme de la « dignité blanche » se dévoile en tant que tel. Cette perte d'*agency* et de la cohérence subjective (la perception du soi comme membre de la société méritocratique) est également décrit chez Fanon en termes corporels : « J'explosai. Voici les menus morceaux par un autre moi réunis. »[20] Dans notre exemple, la voix narrative parle d' « un cancer généralisé », ce qui exprime à notre sens le caractère durable du drame émotionnel de cette expérience, Fanon écrivant que le complexe d'infériorité « transite[] »[21] dans le sujet à tout moment et sans agent extérieur pour objectiver directement l'individu. En effet, cette métaphore souligne qu'il s'agit d'un processus d''autodestruction'. Ce qui caractérise le complexe d'infériorité et le rend particulièrement vicieux, c'est le fait que, suite à un événement déclencheur, il ronge silencieusement la psyché du sujet de l'intérieur à la manière des cellules cancéreuses.

Il résulte de la reconnaissance du soi dans le champ social, sur laquelle porte ce premier passage, un sentiment de honte. Étant exposée à la violence de la parole, Aziz est pris par ses émotions. Lorsqu'il n' « eut plus de larmes » s'enchaîne la deuxième étape du processus devant la vitrine de la boutique de lingerie qui va inscrire son complexe d'infériorité dans la conscience.

À ce stade il nous faut mentionner la reprise du concept de stade miroir lacanien dans la théorie de Fanon. On a noté que pour Aziz la possibilité d'une interaction avec ces filles est hors question car il se sentait laid. Puis, en entendant les paroles de la fille, le cadre de référence est élargi du romantique au social[22]. L'exclusion de la société française bourgeoise qui est équivalente à la reconnaissance de la place sociale chez Fanon est due au fait qu'il soit arabe. La fille est présente dans les deux constellations, l'une individuelle, l'autre structurelle, et ce faisant constitue un élément charnière dans le sens d'une véritable traductrice.

Ce qui se passe maintenant est le passage de l'inconscient à la sphère du conscient[23] et ainsi, le 'devenir arabe', qui va associer au *sentiment* de la laideur la qualité concrète « être arabe ».

---

[20] *Ibid.*, p. 88.
[21] *Ibid.*, p. 122.
[22] Et exclusivement le social, rappelons-nous toujours de la tendresse dans le regard de la fille.
[23] Chez Lacan (à la grande différence de Freud) l'inconscient désigne des forces intérieures qui ne sont pas encore articulées mais déjà impliquées dans le travail psychique d'un sujet. Kalpana SESHADRI, *Desiring Whiteness : A lacanian Analysis of Race*, *op. cit.*, p. 23.

Le corps morcelé par l'indignation de la parole sera alors regardé et considéré par Aziz *en morceaux* : « il observa les traits de son visage », ce qui fait que la réorganisation du soi ne vise plus l'unité, la cohérence du sujet, mais sa fragmentation : c'est en observant un certain trait de son visage qu'il articule : « Je suis arabe ». Il en observe un autre et répète cette phrase.

Comme Fanon l'évoque[24], il est impossible de considérer le sujet noir comme œdipien. Mais le sujet subit l'identification du soi avec une image. Sa compréhension du soi est absorbée par la sphère du symbolique, et c'est ainsi qu'Aziz devient lisible sous le paradigme œdipien.

Le fait qu'Aziz soit piégé dans une compréhension de son identité au niveau symbolique s'exprime dans le roman à travers deux éléments :

Premièrement, il s'agit d'une identité assignée, cette perception du soi est le produit de la valorisation des autres, lui conférant ainsi une qualité narcissique. Elle est ancrée dans le régime de la visibilité et du regard. Deuxièmement, elle désigne l'identification du soi avec un Autre, une réflexion. Ces éléments sont à notre sens au cœur de la relation d'Aziz avec le peuple, qui est son outil narcissique : « le commandeur Aziz se fit construire une cage de verre blindé dans laquelle, à nouveau, il consentit à se montrer – s'exhiber serait le mot juste » (*2028*, p. 171).

Pour citer un exemple d'une revalorisation du signifiant « arabe » tout en maintenant lesdites structures d'organisation sociales, nous voudrons désormais analyser une émission de télévision qui participe de l'endoctrinement idéologique à Wasa.

[24] Frantz FANON, *Peau noire Masques blancs*, *op. cit.*, p. 123.

7.2.4. La série de télévision Al-Ahmar comme roman familial

Malgré la censure stricte à Wasa, le gouvernement permet la production de dessins animés et ceci pour une bonne raison :

> Malgré sa suspicion pour les choses de l'édition, la République excellait en production de dessins animés et de bandes dessinées. La jeunesse était le pilier du système, il fallait en préserver l'état d'esprit, l'énergie et surtout la candeur. (*2028*, p. 21-22)

De fait, les histoires et le format attractif réussissent à détourner l'attention de la jeune génération des influences extérieures, les éloignant du quotidien au sein de leur famille[25] :

> Ses grands yeux verts braqués sur l'écran, Ayoub [le fils de Sana et Mohammed, N.F.] ne bougea pas d'un pouce lorsque sa mère l'appela, fasciné par l'image en gros plan d'Isabela baissant pudiquement les yeux à l'arrivée d'Idriss. (*2028*, p. 18)

La série de télévision « Al-Ahmar » se déroule probablement au temps de l'arabisation la Péninsule Ibérique[26]. La voix narrative décrit le contenu de cette série en détail :

> Il racontait l'histoire d'une villageoise chrétienne de la région de Grenade, Isabela. Le père d'Isabela lui demandait de se convertir à l'islam, faute de quoi il devrait payer un tribut au calife. Mais Isabela, têtue, refusait de se convertir pour un vulgaire problème d'argent. Sur ce, le fils du calife, Idriss, tombait fou amoureux d'elle et la demandait en mariage. Dans l'épisode du jour, Idriss, chevauchant fièrement son destrier noir, se rendait dans le village d'Isabela dans l'espoir de la voir apparaître à sa fenêtre.
> Au magasin de jouets d'Azraf, l' « Ahmar mania » faisait des ravages. Le produit dérivé le plus en vogue chez les garçons était le cartable à l'effigie d'Idriss, le chevalier amoureux. Les filles préféraient la poupée Isabela, dont le voile changeait de couleur et d'odeur chaque jour de la semaine. (*2028*, 19-20)

L'esthétique freudienne de l'art et de la littérature postule une similarité structurelle entre le rêve et l'art/la littérature. En effet les désirs réprimés d'un sujet peuvent s'y manifester sous une forme chiffrée tout comme dans le rêve[27].

Le décodage du rêve ne néglige pas le contexte du/de la revêu.se et prend en considération ses expériences vécues. Ainsi, il est important que la mise en correspondance du rêve avec une expérience concrète satisfasse le critère de la

---

[25] Cette manipulation est plausible puisque à l'âge adolescent, les jeunes sont séparés de leurs famille : « Ils partent le matin avec une boîte en fer pleine de nourriture, on me les rend le soir avec la même boîte vide. L'un sera ingénieur, l'autre informaticien. Ils partiront de Qwass [le nom d'une région dans la République, N.F.] et deviendront des étrangers pour moi » dit le personnage d'Houria de ses enfants (*2028*, p. 33).

[26] Dans la version de 2016, Thérèse Fournier fournit une chronologie comme annexe du roman dans laquelle elle réunit la plupart des événements historiques en lien avec l'Islam, les Arabes, ou l'intégrisme. Mais on y trouve aussi des événements décisifs pour la prolifération de la religion chrétienne, comme l'invention de l'imprimerie par Gutenberg, qui a permis la large diffusion de la Bible. Dans cette chronologie, on lit : « 1492 Prise de Grenade par Ferdinand II de Castille et Isabelle la Catholique » (*2028*, p. 139). La référence, à travers le personnage d'Isabela, au personnage historique Isabelle la Catholique est évidente, et se réfère à un moment historique où les relations du pouvoir entre Orient et Occident change : le dernier émir Mohammed XII a dû céder le contrôle de Grenade à Ferdinand II d'Aragon et Isabelle, ce qui marqua la fin du règne musulman sur la péninsule ibérique.

[27] Josef RATTNER, Gerhard DANZER, *Literatur und Psychoanalyse*, Wurzbourg, Königshausen & Neumann, 2010, p. 29-30.

plausibilité[28] qui exige la compatibilité entre les résultats obtenus par le décodage du rêve et les informations supplémentaires dont dispose le.la psychanalyste sur le conscient et l'inconscient du/de la rêveu.se.

La forme concrète du rêve, voire la littérature/l'art, est le produit, le « compromis »[29] entre deux forces opposées, le désir et la censure. Ceci est dû au fait que le rêve a des spécificités psychologiques : il trouve son origine dans l'inconscient. Néanmoins la conscience, responsable d'assurer un comportement adapté aux codes culturels et sociaux, n'est pas entièrement absente dans le rêve et restreint d'éventuels désirs qui ne sont pas conformes aux codes.

L'état névrotique d'Aziz, dont nous avons montré qu'il était présent dès sa jeunesse, se poursuit d'après notre analyse quand il est *leader* de Wasa. Notre argumentation permettra ainsi de lire son programme politique avec cet état psychique en arrière-plan.

Un des mécanismes du rêve, c'est la *condensation*. Elle veut que les structures qui organisent notre vécu soient démantelées et se superposent dans le rêve, ce qui permet une interprétation du rêve qui le met en lien avec plusieurs éléments du vécu du sujet[30]. De cette manière, on peut lire des temporalités différentes du vrai vécu d'Aziz dans cette série de télévision. Elles sont réorganisées de la façon suivante :

La description du contenu de la série se réfère dans ma lecture au contexte social en France au moment de la jeunesse d'Aziz. L'arabisation de l'Andalousie, qui a pour enjeu la conversion à l'islam, remplace le contexte de la migration en France. La conversion à l'islam est à considérer comme le prérequis du mariage avec le fils du calife, Idriss. La possibilité d'une relation n'est alors pas exclue, il y a une flexibilité des catégories sociales, un élément qui est en fort contraste avec le vécu réel d'Aziz où son 'ethnie' a cimenté son statut social.

Selon Lacan, on peut lire la figure du père comme représentant de l'ordre au sein de la famille et au niveau sociétal[31]. Il cimente cet amalgame avec l'imposition de

[28] Gerhard ZENATY, *Sigmund Freud lesen : Eine zeitgemäße Re-Lektüre*, Bielefeld, Transcript, 2022, p. 14.
[29] *Ibid.*, p. 16.
[30] Sigmund FREUD, *Gesammelte Schriften II Die Traumdeutung* [en ligne], Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 2010 [1925], p. 303, URL : http://archive.org/details/GesammelteSchriftenIiDieTraumdeutung, consulté le 1 septembre 2022.
[31] Walter SCHÖNAU, Joachim PFEIFFER, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, *op. cit.*, p. 154.

la première « loi » dans la vie du garçon[32] : le tabou d'inceste. Le père est alors celui qui est en charge de l'administration de la sexualité féminine. Si le père d'Isabela souhaite qu'elle adopte la religion islamique, il s'agit alors d'une légitimation accordée à Idriss de prendre Isabela comme objet de son désir. Le fait que le désir est légitime ou pas, est accordé en mesure du pouvoir social. Dans le cas d'Idriss, la supériorité de l'ascendance paternelle de ce dernier se traduit dans un pouvoir social immédiat (« payer un tribut au calife »).

Le « vulgaire problème d'argent » est alors présenté comme motif pour son refus de se convertir alors que les circonstances sont 'idéales'. L'imagination des conditions sociétales idéales pour une relation entre Isabela et Idriss permet de projeter les facteurs d'un rejet éventuel sur le caractère de la femme qui se montre « têtue » et irrationnelle.

La demande en mariage dans « Al-Ahmar » se lit comme une projection du fantasme d'Aziz d'avoir un rapport sexuel avec une fille de son lycée. Cependant, contrairement à lui, Idriss n'a pas de problème de « passer à l'acte ».

L'épisode du jour reprend, quant à lui, le scénario dans le bistrot parisien. Alors qu'Aziz devrait mobiliser son courage sur le chemin de l'école, Idriss « chevauch[e] fièrement son destrier noir » pour pénétrer dans l'espace d'Isabela, son village. L'espoir d'Idriss « de la voir apparaître à sa fenêtre » transforme la scène où Aziz se trouve face à la vitrine de la boutique de lingerie. Devant la vitrine, il doit se rendre compte que son désir d'un rapport sexuel est à situer dans le royaume du fantasme. Le regard d'Idriss à la fenêtre d'Isabella, au contraire, porte la promesse de son apparition, à savoir la réalisation du désir.

De même, nous avons défini l'identification d'Aziz en tant qu'Arabe comme une manière de briser la cohérence du sujet. La figure d'Idriss annule cette rupture du Soi en établissant une unité du sujet et revalorise l'épisode de l'échec des efforts scolaires du jeune Aziz à travers le placement sur des cartables d'images à l'effigie d'Idriss. En cela, cette histoire donne une conclusion positive à cette expérience traumatique et nous offre un autre élément clé pour dresser un parallèle entre cette émission de télévision et le parcours personnel du *leader* : à Wasa, en vente à côté des effigies d'Idriss, il y a surtout des produits à l'effigie du *leader* lui-même.

[32] Lacan emploie le terme « enfant », mais le pense masculin. Lacan écrit depuis une perspective purement androcentrique. Il réclame sa théorie comme universelle en utilisant le mot « enfant », mais Luce Irigaray a montré que le stade miroir tel que Lacan le décrit ne se produit que chez les garçons. Par souci de précision, nous remplaçons « enfant » par « garçon ». Miriam NANDI, *Gayatri Chakravorty Spivak : Eine interkulturelle Einführung*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2009, p. 55-58.

La poupée d'Isabela au foulard témoigne, quant à elle, de la réussite des avances d'Idriss et le fait que « le voile changeait de couleur et d'odeur chaque jour de la semaine » renverse son obstination en docilité.

7.2.5. La reconfiguration de l'identité arabe

« Al-Ahmar » est certes une histoire d'amour à la première lecture, mais c'est aussi une histoire héroïque et ceci par la noble ascendance d'Idriss. Cet aspect, bien que latent, est essentiel. La similarité avec le roman familial de Freud[33], où le narcissisme enfantin est satisfait par le fantasme d'être un prince perdu au lieu du fils de son père, est frappante.

La généalogie aristocratique d'Idriss, fils du calife, répare à notre sens le champ d'association autour de l'arabité. Le racisme et l'aristocratie se basent sur les mêmes

[33] Le roman familial est un dispositif littéraire classique, un modèle de représentation de l'ordre social, personnel et temporel, qui remonte à l'essai de Freud *Le Roman familial des Névrosés* (1909). La prise de conscience du caractère sexuel de la relation entre les parents constitue pour l'enfant (de sexe masculin) un bouleversement profond de sa relation avec ses parents ; Frauke Berndt et Eckart Goebel qualifient à juste titre cette réalisation d'« origine traumatique de l'individu ». L'enfant connaît désormais la « scène originelle » (« *Urszene* ») dans laquelle il a été conçu par ses parents. Ce qui est central dans le roman familial, c'est le fait que l'enfant associe cette circonstance à différents fantasmes. Aussi central que soit ce moment pour l'identité de l'enfant, il ne lui est pourtant pas consciemment accessible. La lecture à un moment où l'enfant est écarté de ses parents (par la rivalité œdipienne avec le père) désigne le caractère tragique de la situation : L'enfant fantasmant (selon Freud « le plus souvent influencé par la lecture ») entremêle la relation directe parents-enfant avec des emprunts à un imaginaire culturel que lui offre par exemple la littérature, de sorte que deux opérations se produisent. Par la connaissance donc de sa propre procréation, l'infidélité de la mère devient imaginable et donc que « pater semper incertus est » [le père est toujours incertain]. Un fantasme de remplacement du père peut alors se développer, dans lequel le savoir acquis par la lecture prend forme. Ce savoir concerne la société et le positionnement de la famille dans celle-ci. Le noyau du complexe est l'idée qu'au lieu d'avoir son propre père, on en a en réalité un père qui le valorise (socialement) pour répondre à un besoin narcissique de l'enfant. Ainsi, l'enfant serait en réalité un prince 'perdu', le père d'origine aristocratique. La tension qui se manifeste dans la phase œdipienne entre le désir pour la mère et l'héritage paternel est ainsi consolidée par un récit narcissique et en ce sens névrotique. Le terme de roman doit être compris ici dans le sens de récit et non de genre littéraire. Nous voyons donc d'une part une fonction compensatoire de la littérature en tant que fantaisie et du récit en tant que processus individuel chez l'enfant qui lit, permettant ainsi de combler un sentiment de rejet au sein de la famille. En même temps, les formes que le récit peut prendre par le biais d'une origine alternative se nourrissent de l'imaginaire culturel de la littérature. Le repli sur la littérature a des répercussions sur les relations familiales. L'importance du positionnement social du père fantasmé pour rabaisser le père réel est moins une approche psychanalytique individuelle aux romans du corpus qu'une approche qui souligne : « la double fonction de la littérature comme objet de connaissance thérapeutique et instance de formation du discours psychanalytique ». Stefan WILLER, « Familienroman », dans Frauke BERNDT et Eckart GOEBEL (éds.), *Handbuch Literatur & Psychoanalyse*, Berlin, De Gruyter, 2017, p. 445-461.

logiques généalogiques[34]. Par cette prémisse d'une authenticité d'origine, le sujet est en mesure d'associer le référent de l'identité arabe avec le fantasme d'une supériorité due à l'ascendance. Ainsi, à travers le 'fait' de l'ethnie, le mythe œdipien du roman familial peut être ancré dans le réel.

En incluant du savoir sur la « race arabe » dans le canon scolaire de Wasa, cet objectif semble atteint. On observe comment le sentiment de honte qu'éprouvait Aziz est alors projeté sur autrui :

> Oussama, le fils de Khadija et d'Abdellatif, était un grand gaillard blond aux yeux clairs d'un mètre quatre-vingt, la quinzaine.
> – En cours de biologie, cet après-midi, ajouta-t-il, on disait que la race arabe était dominante. On faisait un portrait-robot de l'arabe type. Eh bien, je ressemble tellement peu à lui que je me suis mis à pleurer. (*2028*, p. 58)

7.3. Vers l'origine du conflit

La névrose « raciale » comme *Ersatz* d'un autre conflit

Ce qui est autant typique que singulier dans de l'écriture de Fanon, c'est son style nettement littéraire qui défie les conventions de l'écriture psychanalytique. Dans l'analyse qu'il fait de Jean Veneuse, personnage du roman supposément autobiographique de René Maran, intitulé *Un homme pareil aux Autres* (1947), il commence son chapitre par un long passage rédigé à la première personne qui doit fournir une plongée dans l'intériorité de ce personnage. Nous avons cité ce même passage dans le sous-chapitre 7.2.3, afin d'illustrer quel facteur pourrait entrer en jeu dans le fantasme de former un couple avec une personne blanche *parce qu'*elle est blanche. Nous avons noté que l'intérêt d'Aziz pour les filles de sa classe est moins à comprendre comme un intérêt purement sexuel ou romantique, qu'un désir censuré de faire partie de leur classe sociale et d'être reconnu comme un de les leurs. Dans *Peau noire, Masques blancs*, on lit :

> Jean Veneuse voudrait être un homme pareil aux autres, mais il sait que cette situation est fausse. C'est un quêteur. Il cherche la tranquillité, la permission dans les yeux du Blanc[35].

---

[34] Markus Messling distingue trois dimensions de la notion de la 'race', dont une transpose la pensée aristocratique que nous voyons dans ce passage : elle désigne la filiation sanguine à partir du XVIe siècle en France, que l'on connaît sous l'expression 'être de noble race'. Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 16. L'élément significatif est que la filiation sanguine structurait la société et déterminait le positionnement social d'une personne. Le fait qu'Aziz soit arabe est présenté comme la raison de sa marginalisation dans la société française. Nous comprenons alors l'aristocratie comme une réinterprétation positive du mécanisme déterminant de l'ascendance. Ainsi l'aristocratie représente l'ordre/la société alors que pour Aziz le fait d'être arabe signifiait l'exclusion de l'ordre/la société.

[35] Frantz FANON, *Peau noire Masques blancs*, *op. cit.*, p. 61.

Cette description du profil psychologique n'est pas le seul lien entre Jean et le personnage d'Aziz dans notre roman. De manière désespérée, Jean Veneuse, un Antillais venu en France alors qu'il était encore enfant, demande la main de la sœur de son meilleur ami. Loin de s'opposer au mariage, celui-ci loue ses manières sophistiquées et la façon dont il a articulé son souhait dans un français hexagonal, ce qu'il répète à Jean à plusieurs reprises. Alors que son ami essaie de le convaincre de son aptitude à devenir le conjoint d'une blanche, car comme il lui dit : « Tu n'es pas noir, tu es "*excessivement brun*" [Nous soulignons] »[36], ces paroles, ce blanchiment avant l'heure (c'est-à-dire avant une relation avec une blanche), ne suffisent pas à rassurer Jean.

« Un changement d'air »[37], la prise de distance vis-à-vis d'une société où le sujet est marginalisé, serait-elle une solution au drame de Jean, demande Fanon. Mais, conclut-il, la névrose suivrait Jean où qu'il aille, comme elle suit Aziz dans notre roman.

En effet, il se cache derrière la fixation névrotique sur la couleur de peau une autre fixation beaucoup plus fondamentale, car remontant à l'enfance, mais plus difficile à nommer que la couleur de peau, évidente, comme marqueur d'exclusion :

> Jean Veneuse est un névrosé et sa couleur n'est qu'une tentative d'explication d'une structure psychique. N'eût-elle pas existé, cette différence objective, qu'il l'eût créée de toutes pièces.[38]

Ainsi, Jean n'a jamais réussi à surmonter l'abandon de sa mère (ce qui fait de lui « un abandonnique », écrit Fanon[39]) qui est restée aux Antilles lorsqu'il a été envoyé en France en tant que jeune garçon.

Dans le cas de la mère d'Aziz, on ne peut pas parler d'un abandon. En effet, sa mère le suit même dans son palais à Azraf, la capitale de Wasa lorsqu'il devient commandeur[40]. Cependant, l'expérience du racisme telle qu'on l'a analysée à l'aide de Fanon n'est-elle pas traumatique pour le jeune Aziz au point qu'elle rende plausible le développement d'une névrose se manifestant en termes œdipiens ?

---

[36] *Ibid.*, p. 56.
[37] *Ibid.*, p. 65.
[38] *Ibid.*, p. 63.
[39] *Ibid.*, p. 59-65.
[40] « Sa mère le suit pour l'ignorer comme elle l'a fait par le passé, en : « mont[ant] une télévision dans chacune des quarante-cinq chambres […] » (*2028*, p. 175).

7.4. Le traumatisme hérité

Le roman nous offre une vue détaillée de l'enfance d'Aziz et nous sommes amenée à faire une observation frappante : ce sont toujours les mères, non seulement celle d'Aziz mais aussi celle de Sana, on le verra, qui sont mal en point tant sur le plan psychique que physique. Elles ont toutes les deux perdu un enfant et, comme le souligne la voix narrative, elles en ont : « beaucoup voulu à [leurs] époux » (*2028*, p. 38). Les émotions de la mère, sa colère et son retrait de la famille sont toujours présentés comme incompréhensibles ou bien irrationnels[41], l'orientation des enfants vers le père en semble alors la conséquence logique.

À notre sens, cette observation trouve sa racine dans un effacement structurel du maternel à Wasa. La forme concrète que prend cet effacement prend sa source dans la névrose d'Aziz. Il est nécessaire de mettre en lumière ce lien afin de pouvoir analyser comment l'émancipation de Sana s'inscrit dans cette structure. Nous proposerons de comprendre la démarche de son émancipation comme une tentative de réinscription du maternel dans la généalogie culturelle de Wasa. Notre intérêt pour l'analyse de sa névrose ne vise pas à se concentrer uniquement sur le personnage d'Aziz, mais à mettre son profil psychologique en lien avec celui de Sana, la protagoniste sur laquelle portera la majeure partie de ce second volet de notre réflexion. En effet, ce n'est qu'en mettant en lien la lecture que nous faisons de ces deux personnages que l'on peut expliquer la complicité de Sana dans le projet d'Aziz, son aveuglement envers la vraie nature du

[41] La formulation « en vouloir à son mari » peut sembler étrange pour exprimer le sentiment que la perte de son propre enfant engendre, mais c'est précisément cette façon de situer l'émotion féminine comme une colère primitive. Dans la psychanalyse, la colère maternelle ne peut être prise en compte qu'en imaginant cette colère comme masculine, ce qui correspond à l'image de la mère phallique. Dans le symbolique qui relève d'un ordre patriarcal, il n'est pas possible d'associer à la colère féminine la mère phallique, car cette représentation déstabiliserait cet ordre. C'est pour cette raison que dans la psychanalyse on situe la colère féminine dans une temporalité d'avant la création du symbolique, elle est primitive, car elle ne peut pas être exprimée en termes culturels (le symbolique). À travers l'exemple de Khadija, on apprend que cet avant n'était pas 'le primitif', mais qu'il y avait une autre symbolique qui a été effacée lors de la mise en place d'une nouvelle symbolique.

régime au début de la narration[42], et la manière dont elle s'engage à résoudre le conflit. Alors que ce sont les traumatismes masculins qui stimulent l'action politique dans ce roman, ce sont les traumatismes féminins que ce roman réussit à faire surgir à travers un prisme transgénérationnel.

7.4.1. La mère morte

Alors que le parricide est compris dans la psychanalyse classique comme une perte productive[43], dans le sens où, écrit Freud dans *Totem et Tabou* (1913), il est la base structurelle de la genèse d'une culture. Le matricide, au contraire, n'a pas connu autant d'attention en ce qui concerne les conceptions des théories culturelles à la base des prémisses psychanalytiques.

Dans *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort* (1983), André Green partage cette position, mais insiste toutefois sur la possibilité d'une théorisation du matricide en tant que fonction structurante de l'appareil psychique.

Il commence son argumentation en évoquant le rôle éminent qui est accordé au parricide pour le développement de l'appareil psychique, dans la mesure où il le situe à l'origine du développement du Surmoi, tout comme Freud dans sa théorie culturelle.

[42] Lors de notre interview avec l'autrice, elle prend de la distance par rapport au personnage de Sana et pose comme message clé que le roman doit transmettre aux lecteur.ices un regard sur l'Histoire qui laisse place à l'ambivalence : « sur un plan très général qui dit au-delà des personnages et peut être de la fiction elle-même, que le lecteur puisse prendre conscience du coût humain des révolutions. Et qu'une révolution, même pour la liberté, ne peut pas avoir les mains propres. Regardez la Révolution française, la guillotine au moment de la terreur et voyager de nuit pour arriver au village le matin, le petit jour, arriver dans les villages, il y avait la guillotine qui était là qui commençait à fonctionner. Et puis elle se déplaçait la nuit parce que les gens étaient totalement traumatisés. Donc bon, là effectivement, Sana, l'héroïne a été naïve en quelque sorte de penser que le grand jour était arrivé, que cette révolution islamique était parfaite, était belle et sans faille. Or, non, il y a tout un charnier énorme, hein ? C'est le charnier vitrifié qui est là et qui qui est la marque que l'Histoire veut cacher, la marque de la violence et du coût de cette révolution. Voilà. Et donc c'est la découverte de ça, de la réalité du monde et de la réalité de l'Histoire qui n'avance qu'en quand ou quand, qu'avec quand, à coup de bords en réalité. Voilà, le coup de main d'une révolution est très très élevé. » Thérèse FOURNIER, *Interview avec Thérèse Fournier sur son roman « 2028 »*, p. 456-457 dans l'annexe. L'autrice fait ici allusion à cet épisode où Nacer, l'ami d'enfance de Sana, parle de la découverte des mort.es lors de travaux archéologiques, ancien.nes fonctionnaires du précédent régime, des « vitrifiés vivants » et qui sont à mettre au compte d'Aziz (*2028*, p. 111-114). L'imagerie rappelle le passage où Aziz contemple son visage dans la vitre de la vitrine de la boutique de lingerie et où la transparence et le reflet du verre sont à la fois déterminants. Ici aussi, on peut parler d'un dualisme entre la vision et la non-vision (au moment où le verre devient miroir, on ne voit pas à travers lui), Sana peut certes être choquée par les atrocités commises envers les mort.es, mais elle ne peut pas les lier à sa personne. Cela permet de conserver une vision idéale de la révolution, le prix à payer pour celle-ci étant occulté.

[43] Nous empruntons ici le terme de « perte générationnelle » (« *generative loss* ») de Jacobs, qu'elle définit comme une perte qui permet l'établissement d'une généalogie symbolique, Amber JACOBS, *On Matricide : Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 34.

Les conséquences de cette théorie pour la méthode psychanalyste sont quasiment innombrables. Par exemple, elle a généré le symbolique et la Loi chez Lacan. Cependant, Green critique le fait que toute la pensée psychanalytique soit ancrée, comme il l'écrit, dans le « destin des pulsions »[44], en excluant la possibilité de la coexistence avec d'autres économies émotionnelles[45]. Il qualifie cela de tendance à « castratiser », traduisant une volonté excessive de retracer tout élément de la psyché à l'Œdipe ce qui bloque, écrit-il, la pensée analytique[46].

En effet, dans la théorisation du parricide qui désigne une mort factuelle, le facteur qui a un potentiel créateur du symbolique résulte des émotions « rouges » qui s'incarnent dans le fait sanglant, violent, du parricide. Ces émotions rouges associées au parricide engendrent de nouvelles structures culturelles. Toutefois, Green note qu'il existe d'autres émotions plus complexes (par exemple la dépression) qui ne relèvent pas du champ du parricide, précisément par manque de la qualité « rouge », c'est-à-dire sanglante du parricide, et qui pourtant jouent un rôle fondamental.

En effet, le matricide, si l'on suit Green, est à comprendre comme point de départ d'une théorie sur les origines des émotions complexes. Le matricide ne désigne pas la mort réelle de la mère, mais il est employé au sens métaphorique, désignant une absence affective de la mère qui, plongée dans la dépression, néglige l'enfant. Elle n'est présente qu'au niveau physique, ce qui signifie un dysfonctionnement profond de la relation avec l'objet de l'affection qu'elle représente pour l'enfant : « *Le trait essentiel de cette dépression est qu'elle a lieu en présence de l'objet, lui-même absorbé par un deuil* [Mis en évidence dans l'original] » [47].

Les émotions de l'enfant qui en résultent se situent autour de deux pôles que Green désigne comme « noir » et « blanc ». La dépression noire est alors le pôle autour duquel s'exprime la haine pour la mère, elle est l'émotion la plus facilement observable alors qu'elle n'est qu'un produit secondaire (et par cela un symptôme de l'angoisse provoqués par le deuil « blanc » qui confèrent les contours, le caractère de la dépression). Il y a alors une complexité émotionnelle qui s'exprime dans la visibilité de la dimension noire au détriment de la visibilité des émotions dont elle est pourtant le résultat.

---

[44] Il pense l'œdipien dans le sens structurel en lien avec l'organisation de la psyché et non comme une phase du développement. André GREEN, *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p. 35.
[45] *Ibid.*, p. 235.
[46] *Ibid.*, p. 225-226.
[47] *Ibid.*, p. 229.

Les émotions à la base de la dépression noire sont également porteuses de différentes nuances affectives qui peuvent toutefois être regroupées au sein d'une série blanche[48]. Celle-ci désigne les émotions possibles en lien avec un refoulement primaire de l'enfant envers la mère qui se veut : « un désinvestissement massif, radical et temporaire, qui laisse des traces dans l'inconscient sous la forme de "trous psychiques" »[49]. Les tentatives de remplir ces trous par de nouveaux objets ne peut résulter qu'à une destructivité envers ces derniers, ce qui représente le « revers de la médaille », la conséquence psychique de l'expérience de l'affaiblissement du lien libidineux avec l'objet primaire[50].

Green accorderait peu d'attention aux névroses d'un Jean Veneuse ou d'un Aziz, étant donné que ces manifestations de haine envers soi-même et les processus de réparation ou de revalorisation qui viennent avec elles ne sont que des effets secondaires par rapport à l'émotion liée au désinvestissement de l'objet primaire, la mère.

La pensée de Green nous encourage alors à réorienter notre optique analytique en nous éloignant de l'idée que la névrose d'Aziz repose uniquement sur l'expérience du racisme, et en comprenant la structuration de la psyché d'Aziz comme le produit du matricide sur lequel est fondée l'organisation politique et sociale de Wasa. Cela impliquera que le fondamentalisme religieux soit une appropriation ou traduction névrotique de l'islam qui se décompose en deux étapes : l'effacement du maternel et l'orientation vers un paternel dont les contours portent l'empreinte de la blessure narcissique qu'avait engendrée la perte de la mère.

7.4.2. La perte du sein

Nous avons constaté en réorientant notre perspective que le fonctionnement politique et social de Wasa repose sur le profil psychologique du *leader* Aziz, qui, 'père fondateur' de la République, est le créateur de cet univers. On peut alors supposer un lien immédiat entre certains fonctionnement ou structures de l'État et des émotions qui sont reproduites ou qui agissent bien en arrière-plan.

Quels sont alors les manifestations que nous pouvons observer dans le roman et quel est leur rapport avec le matricide ?

[48] « le Moi va mettre en œuvre une série de défenses d'une autre nature », *Ibid.*, p. 231.
[49] *Ibid.*, p. 226.
[50] *Ibid.*, p. 226-227.

Premièrement, il faut comprendre que le désinvestissement de l'objet de la mère morte[51] n'est que la partie consciente d'un processus que l'on peut facilement qualifier de blessure narcissique. La partie inconsciente, quant à elle, consiste en une identification : alors que l'enfant décide de se distancier de l'objet, il reste comme résidu de l'amour le vœu de posséder la mère quand même. Ceci ne peut se réaliser, écrit Green, qu'en termes cannibaliques et par conséquent, comme une identification avec elle.

Deuxièmement, la perte de la mère comprend également la perte du sein, que Green regarde comme le côté symbolique de cette rupture dans la relation entre enfant et mère, et qui désigne la mère comme objet affectif puisqu'elle promet la *satisfaction* des pulsions orales.

Cette perte de *sens*[52] est un fait que l'enfant essaie de compenser en s'orientant vers la scène primitive et vers le père ou, plutôt, vers l'*imaginaire* du père. André Green décrit que le trou psychique qu'a laissé la mère devient l'identité même de la mère puisque l'enfant doit, pour surmonter sa douleur, effacer les traces de l'ancien objet lors de son désinvestissement de ce dernier. On doit alors comprendre l'identification positive avec la mère du premier stade du développement enfantin comme une identification fatalement négative dans le cas présent. En effet, l'enfant ne s'identifie pas à l'objet, mais au trou qui a pris sa place. L'effondrement psychique qui risque de se produire ne peut être évité que par une triangulation, une entrée dans l'ordre œdipien précoce. L'entrée du père dans la vie de l'enfant se fait par une anticipation de l'Œdipe qui se place comme obstacle à l'amour de la mère, qui met une fin soudaine à la relation primaire qui s'exprimait en termes corporels, et qui résulte en une fragmentation du soi, coupant la psyché du corps. Ceci fait que l'objet primaire ainsi que les objets qui pourraient prendre sa place ne sont plus accessibles en termes affectifs/libidineux, mais selon un mode destructif (il s'agit de remettre en scène le trou dans la relation affective). Green le décrit comme une « valeur défensive de ces propos contre une homosexualité intense »[53] et ceci également dans le cas du garçon, puisque ce sont les parties psychiques féminines (ici le sensuel ou l'affectif) qui sont affectées. Pour notre roman,

[51] Toujours dans le sens métaphorique à l'exemple de l'emploi qu'en fait Green.
[52] Le sein maternel transporte alors l'imaginaire derrière l'affection pour la mère qui est la satisfaction des pulsions orales. Il y a alors un lien causal entre ce choix de l'objet d'affection. La relation de l'enfant à la mère ne signifie alors pas seulement la régulation des besoins physiques et émotionnels, elle est également une source de sens.
[53] André GREEN, *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort*, *op. cit.*, p. 235.

cette analyse est significative car la solidarité féminine et son impossibilité y sont un sujet récurrent et elle est un facteur qui stabilise le système.

Lorsque Sana soupçonne d'être espionnée, elle tient quand même à partager avec sa commune ses inquiétudes concernant le développement inquiétant de la République. Mohammed lui demande des explications au sujet de cette action dangereuse et lui rappelle que ce sont les autres femmes qui constituent une menace pour elle :

> Mohammed attendait Sana sur la terrasse. Elle préparait un thé à la menthe. Il ne s'était toujours pas remis du discours improvisé de Sana.
> — Mais enfin, Sana, dit-il quand elle arriva sur la terrasse avec le plateau, pourquoi avoir parlé ainsi à tous ces gens ?
> — Nous vivons depuis dix ans avec « tous ces gens », ils ont le droit de savoir ! Mohammed leva les yeux au ciel.
> — Ah oui ? Et si Rita, avec son air serviable, faisait derrière ton dos des rapports sur toi ? Et si elle notait tout ce que tu dis et le rapportait à Aziz ? Parce qu'il a bien fallu que quelqu'un le remplisse, le dossier d'Aziz !
> — *Elle ou une autre.* Peu importe... [C'est Mohammed qui parle, nous soulignons]. (*2028*, p. 123-124)

7.4.3. L'orientation vers le père

L'orientation vers le père est la tentative de compensation du manque émotionnel qui résulte de l'absence de la mère, mais elle ne peut se produire que dans un registre différent que le corporel – le symbolique. Ceci est dû, d'un côté, au fait que l'enfant concentre le développement d'une relation avec le père sur la scène primitive qui n'est accessible qu'au niveau de l'imaginaire, et, de l'autre côté, au fait que la perte du contact avec la mère ne cesse pas d'occuper l'enfant. Il cherche à réparer le manque de sens qu'il ressent en essayant de traiter ces événements du passé. Toutefois cette réparation ne doit pas aggraver la blessure narcissique. Un point important est, on le voit déjà, que cette démarche exclut toute possibilité d'accorder de la subjectivité à la mère : la possibilité d'une existence d'une mère active, vivante, désirante, aimante doit être exclue, puisque ceci impliquerait pour le sujet que sa mère est bel et bien capable d'une relation affective dont le *choix* d'objet n'est simplement pas tombé sur lui.

Ladite scène primitive peut être réimaginée en créant deux imagos, des images du père et de la mère, qui véhiculent l'importance du père dans la vie de l'enfant comme personne de référence en l'absence de la mère :

> L'identification alternante aux deux imagos : à la mère morte, soit qu'elle demeure dans sa position inaltérable, soit qu'elle se livre à une excitation érotique de type sado-masochique ; au père, agresseur de la mère morte (fantasme nécro-philique), ou réparateur par le rapport sexuel [où la mère jouit malgré elle et redevient ainsi

> ‘vivante’, N.F.]. Le plus souvent, le sujet passe, selon les moments, à l’une ou l’autre de ces deux identifications[54].

La logique patriarcale/œdipienne de la généalogie que nous avons constatée dans l’interprétation du rêve nécessite ce même façonnage de la place de la mère en fonction du tiers, le père, la réduisant à celle qui donne naissance, voire celle qui est la nourricière de l’enfant sans avoir joué un rôle actif dans l’acte sexuel. Nous avons déjà parlé du personnage d’Houria qui définit le rôle de la mère concernant ses deux premiers enfants précisément de cette manière. Elle continue en ajoutant qu’elle voulait avoir un enfant pour elle-même, puisque les autres appartiennent à la République de Wasa ; et c’est précisément cet enfant dont elle veut être la mère qui doit être avorté. On pourrait alors en déduire qu’il s’agit avant tout d’une mise en place de l’impossibilité de choisir la maternité lorsqu’elle n’est plus au service de la République, et d’un système qui décourage la subjectivité maternelle.

Si l’on se tourne vers le champ de significations qu’occupe la République dans le roman, on doit remarquer que l’éradication du maternel va plus loin. En effet, lorsque Houria dit que ses enfants « appartiennent à la République » (*2028*, p. 33), cela n’implique pas seulement que la séparation de ses enfants l’empêche d’exercer pleinement son rôle maternel. La séparation de la mère ne se comprend pas comme une phase dans le développement de l’enfant[55]. La République se met à la place de la mère, avec Aziz comme figure paternelle[56].

La pensée de Green sur le motif cannibalique du matricide, où l’acte d’identification crée une auto-référentialité et où la trace de la mère est alors effacée dans la formation du sujet, se retrouve aussi dans notre roman. Ce motif cannibalique est une déviation importante de l’Œdipe, même s’il se réfère à lui[57], adaptant une structure de triangulation. Ici, le maternel devient un signifiant vide qui peut être chargé en termes idéologiques sans pourtant se référer à une chose concrète. Lorsque la prise de contrôle de Wasa par un RIG est en pleine préparation, Sana se rend compte des dimensions que la nouvelle orientation politique pourrait prendre : le remplacement des

---

[54] *Ibid.*, p. 240.

[55] Ce qui serait la définition du matricide chez Kristeva.

[56] « Aziz avait déclaré une fois pour toutes que ce que jeunesse voulait, Dieu le voulait. Et à ce titre il devenait le père, au propre comme au figuré, de tous les enfants de la République », (*2028*, p. 41).

[57] Jacobs parle d’une co-dépendance du mythe d’Œdipe avec le mythe d’Oreste lorsqu’elle se base sur les lectures auxquelles elle se réfère, celles d’André Green et de Luce Irigaray : « Les lectures d’Oreste par Green et Irigaray ont toutes deux pour fonction de mettre en lumière le matricide qui empêche la réussite de l’oedipalisation. Toutes deux attirent l’attention sur la folie subséquente d’Oreste et sur la présence des Erinyes, qui signifient l’échec du matricide en tant qu’agent permettant la transition d’Oreste vers le statut de sujet. » Amber JACOBS, *On Matricide : Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, *op. cit.*, p. 100.

femmes, sans avertissement par d'autres, lorsqu'elles deviennent inconvenantes pour le régime. Dans le dialogue suivant on remarque que cette mesure peut se produire sans que le peuple le remarque, un facteur qui soutient notre argument. Ici, Sana échange avec une femme qui semble venir d'une RIP où l'orientation radicale des RIG exerce déjà son influence :

> — La camarade Illam n'occupe plus son poste depuis hier, lui annonça la secrétaire avec un accent qui intrigua Sana.
> — D'où êtes-vous, camarade ? Je ne vous ai jamais vue par ici, lui demanda Sana.
> — Je suis arrivée il y a quelques jours, dit la jeune femme. Je suis originaire de la RIP-Abdi, à des milliers de kilomètres d'ici. Mais j'ai grandi dans un centre où on forme les filles et les garçons au service civique, dans la RIP-Moha. La RIP est notre mère. Nous allons où elle nous envoie.
> — Bien sûr, mais pourquoi Azraf ?
> — Nous ne connaissons pas le mot « pourquoi », expliqua la créature. Nous voyageons dans un camion sans vitres, la nuit. Puis nous arrivons quelque part, on nous donne un plan, sur le plan, il y a une croix. Nous devons être là où il y a la croix.
> — Vous êtes arrivés ici à combien ?
> — Une centaine. (*2028*, p. 87)

Il est intéressant de constater que la structure œdipienne définit également le caractère de la République. C'est en fonction des tiers, les commandeurs-pères des Républiques, que la République se définit (« nous arrivons quelque part, on [les fonctionnaires qui exercent la volonté du commandeur, N.F.] nous donne un plan, sur le plan, il y a une croix. Nous devons être là où il y a la croix » (*2028*, p. 87).

7.5. L'éradication du maternel à Wasa

La veille du *moussem*, Mohammed invite le général d'une RIG avec sa famille au sein de la commune pour un dîner. C'est ainsi que les femmes se rendent compte du statut terrible qui les attendrait si l'alliance se mettait en place et fondent un collectif qui « interviendrait en faveur des femmes en cas de dictature masculine » (*2028*, p. 145). Certes, l'aggravation du statut est évidente, mais l'on remarque avec étonnement que la violence des avortements forcés n'est pas l'élément qui pousse Sana à l'action. Il s'agit pour elle d'un aspect d'une politique réaliste qui pourtant ne délégitimise pas les principes de la République. Au contraire, à ses yeux, les avortements forcés étaient le prix à payer pour réaliser ces principes éthiques et moraux tout à fait nobles. Dans la conscience de Sana[58], il s'agit alors d'un tournant décisif du

[58] C'est à travers la relation mère/fille que Sana va se rendre compte de ce clivage. Ce n'est pas seulement sa propre mère qui joue un rôle important dans son désillusionnement, c'est aussi sa fille qui refuse de porter le foulard qui va l'aider à progresser dans sa pensée : « Kenza avait raison, la rigueur imposée aux

statut de la femme à Wasa étant donné que pour elle, la politique wasaïenne a réussi à réaliser les objectifs suivants :

> Tout le monde, sans exception, avait participé à la construction de ce pays ultramoderne, où chacun mangeait à sa faim, était logé dans des conditions décentes, se soignait gratuitement, travaillait dignement, où chaque être qui naissait avait sa place réservée dans un futur où le bonheur était promis. Et Aziz, oui, Aziz le *leader* incontesté acceptait de vendre son pays aux RIG ! C'était un scandale sans nom ! Une trahison pure et simple de tous les idéaux révolutionnaires ! (*2028*, p. 152-153)

L'État actuel est alors considéré comme la réalisation d'une vision utopique d'un meilleur futur par rapport à un passé caractérisé par des clivages sociaux entre les classes et par des inégalités de genre – un État actuel qui accorde aux femmes des positions politiques qui sont, pour la majeure partie, conformes au discours officiel.

Comment peut-on expliquer alors cette perception altérée qu'elle appellera elle-même ultérieurement un « aveuglement »[59] ? Il est évident que ceci ne peut pas s'expliquer par l'efficacité de la propagande officielle : Sana est elle-même une fonctionnaire d'État de haut rang ce qui lui donne accès à des informations concernant le fonctionnement intérieur de l'État, comme on le voit dans le récit lorsqu'elle se rend au département des avortements dans la clinique d'Azraf. De plus, en tant que sociologue, elle a aidé Aziz à construire les fondements de l'État, et a pleinement évalué la situation des migrant.es à El Eijido en Espagne.

À notre sens, le personnage de Sana témoigne des effets de l'éradication de la subjectivité maternelle dans la République de Wasa qui se décompose en trois dimensions selon Green :

(1) La fragmentation et l'anéantissement du sujet féminin, non dans le sens du symbolique, mais au niveau physique, ce qui correspond à la reproduction du traumatisme de la mère morte d'Aziz. La possibilité de l'anéantissement physique du maternel par le biais des avortements forcés – surtout le fait que cette possibilité ne soit pas considérée comme contraire à la libération des femmes – est, à notre sens, à la fois la conséquence logique et l'indicateur du succès de l'éradication symbolique.

---

femmes était bien supérieure à celle imposée à l'homme. Mais les mères s'y étaient pliées, sans broncher, sûres de trouver là justification à leur pouvoir naturel […] », (*2028*, p. 152). Notons qu'ici le contraste entre la représentation (« justification ») et le matériel (« le pouvoir ») est thématisé. Sana a une compréhension plus positive que la mienne, dans notre argumentation, nous montrerons que c'est de ce manque de représentation que résulte la perte de ce « pouvoir naturel ».

[59] « Elle repensa à sa vie et mesura à quel point sa croyance en la Révolution avait influencé le moindre de ses actes. Elle avait toujours agi en appliquant des règles édictées par d'autres. Elle avait pris ces règles contingentes pour des dogmes intangibles sur lesquels il était impensable de s'interroger. Elle se demandait si elle n'était pas attachée à ses croyances comme l'esclave l'est à ses chaînes. Et puis, que dire de son tragique aveuglement ? Mohammed amant de Fatima, les vitrifiés de Tamlet, la surveillance exercée sur elle par Lallah Haznah depuis deux ans... Il n'y avait pas de quoi être fière ! » (*2028*, p. 167).

(2) Un nouveau codage culturel et idéologique qui se base sur l'éradication des traditions maternelles, d'une culture maternelle, un aspect qui devient saisissable à partir des transformations dans la République dont les vieux.eilles sont exclu.es. Il y a en effet une fracture nette entre les générations, un conflit générationnel sur le plan idéologique, culturel et religieux dont témoigne la relation entre Khadija et sa fille Sana mais aussi, tant que l'endoctrinement des jeunes progresse, entre Sana et Kenza. Ainsi, le refoulement du maternel (qui appartient à un temps antérieur) fortifie les codes patriarcaux.

(3) Une structure qui prévoit l'identification avec le patriarcal comme seule possibilité pour les femmes d'accéder à une subjectivité et une position de souveraineté et, par cela, l'impossibilité d'une solidarité féminine.

7.5.1. Sana, fonctionnaire d'État

Comme nous venons de le mentionner à plusieurs reprises, il y a des réglementations strictes en ce qui concerne le contrôle des naissances. Les femmes sont forcées à prendre la pilule et à se faire avorter si elles ont déjà deux enfants au moment de leur grossesse. Si Sana est fonctionnaire d'État, « Responsable du département de contrôle des naissances d'Azraf » (*2028*, p. 22), l'autrice de notre roman nous indique qu'il s'agit ainsi d'une référence extra-textuelle : en effet, elle s'est inspirée des groupes de femmes fondamentalistes qui symbolisent l'oppression des femmes par les femmes, en laissant ces groupes devenir des instances de contrôle du suivi des règles patriarcales :

> Son histoire entrait en résonance avec le destin de ces volontaires de l'EI enrôlées dans des brigades féminines comme celle d'Al Khansa chargée de contrôler le respect de la charia par les femmes. (*2028*, p. 8)

La voix narrative souligne qu'il ne s'agit pas d'un sadisme de la part de Sana, mais qu'elle est convaincue que son travail suit *grosso modo* les principes moraux et

religieux qui pour elle sont au cœur de ses actions[60]. En même temps, elle est manipulée par son environnement, un fait dont elle se ne rend compte que lentement. C'est ce paradoxe que l'autrice exprime également dans sa préface : « Sana a cette particularité d'incarner de manière indissociable le bourreau et la victime » (*2028*, p. 9).

7.5.2. Les avortements forcés comme une libération des femmes

Contrairement à la voix narrative, Sana évalue la situation des femmes à Wasa comme une « libération », à l'aune de l'histoire de sa propre mère :

> Sana était la dernière d'une famille de huit enfants. Sa mère avait toujours accepté des grossesses qu'elle n'avait pourtant jamais choisies. Sur cette trame héréditaire, Sana avait composé son propre motif, en contrepoint. Aujourd'hui, les femmes pouvaient choisir, au moins en partie. Avec la loi révolutionnaire privilégiant la grossesse à trente ans, de plus en plus de femmes avaient le temps et l'opportunité d'apprendre un métier. C'était une réelle libération. (*2028*, p. 30)

La position de Sana envers les avortements est alors à comprendre comme une réaction à la situation de sa mère. Pourtant, on apprend lors de la réunion entre mère et fille que Sana, son huitième enfant, est : « celle qui […] a procuré le plus de plaisir » (*2028*, p. 162) à sa mère, ce qui nous amène à comprendre la dissonance entre les propos de la voix narrative (focalisée sur la protagoniste) et la parole de la mère elle-même. Nous voudrons montrer qu'il s'agit de placer le maternel en dehors du symbolique. La subjectivité de la mère qui, dans notre cas, se montrait dans le choix d'avoir un enfant par sa libre volonté, est ainsi mise dans la sphère de ce qui ne peut pas être représenté. Ceci est la base pour que l'État puisse exercer l'autorité sur la reproduction sans que cette intervention puisse être reconnue comme la restriction qu'elle implique pour des femmes comme Houria. Ainsi, lorsque Sana fréquente l'hôpital d'avortements, elle a une conversation avec le docteur qui effectue les avortements. Il ne se rappelle pas du nom de sa patiente qui est insignifiante, et il est significatif que ce qui le fait se souvenir d'Houria, c'est son comportement qu'il décrit comme 'paranoïaque' :

[60] Ceci est exprimé dans le roman par le fait qu'elle porte le foulard. Ce fait est répété au total 37 (!) fois. On pourrait parler d'une nouvelle sémantisation du foulard dans la République de Wasa, sans que Sana ne s'en rende compte car elle, ayant toujours porté le foulard, poursuit les mêmes gestes qu'elle connaissait déjà bien avant. Il est intéressant dans ce contexte que l'autrice ait choisi la notion de « foulard » qui s'utilise moins souvent en France que « voile ». On pourrait soupçonner que l'autrice, qui a des connaissances profondes des cultures musulmanes, évite d'y appliquer le regard colonial, dont on a parlé en profondeur dans le chapitre sur *Soumission* et qui est transporté dans la notion « voile ». Toutefois, les répétitions (Sana met, arrange, remet une mèche sous, etc. son foulard) n'affectent pas la narration mais frappent par leur fréquence. Pour cette raison, le fait que Sana porte un foulard est, à notre sens, significatif dans le sens que nous proposons ci-dessus.

> — Houria Sambar s'est présentée ce matin, ou hier ? demanda-telle en s'asseyant. Le médecin, un homme calme aux cheveux noirs et très courts, fit glisser son doigt sur une liste de noms.
> — Non, je ne vois pas, dit-il en la dévisageant. Sambar, Sambar... L'armoire à glace à la camisole de force ?
> — Oui. Elle doit venir dans les jours qui viennent, fit Sana avec précipitation. (*2028*, p. 101-102)

Il est évident dans ce passage qu'il n'y a pas de manière de représenter ni les émotions d'Houria, ni de situer les actions qui en résultent dans la sphère de la santé, au lieu de celle de la folie. Tout comme dans le cas de la mère de Sana, il n'y a aucune possibilité d'expliquer la psyché d'Houria et ses actions qui en résultent de manière rationnelle. De cette manière, le/la lecteur.ice qui a probablement de la compréhension pour la résistance d'Houria envers cette procédure, est frappé.e par la froideur et le cynisme que montre le docteur envers ses patientes. À travers la protagoniste, le/la lecteur.ice a accès à l'intériorité des personnages qui suivent les règles qu'imposent la politique wasaïenne et comprend que ce cynisme ne s'ancre pas dans un fondement émotionnel ou une misogynie agressive. La déshumanisation passe au niveau de la langue alors que l'avant de la parole, le sentiment, peut même venir d'une position empathique. Nous proposons par la suite de comprendre cette problématique dans le contexte d'une forme de culture (patriarcale) qui utiliserait les représentations et les symboles afin de structurer ce qui appartient au champ symbolique de la santé comme outil de domination.

7.5.3. Le nouveau codage idéologique – La subjectivité féminine/maternelle comme limite du symbolique

La mise en place de la société de Wasa, que nous avons désignée comme patriarcale, s'accompagne de modifications importantes des codes culturels. C'est à travers les parents de Sana, qui peuvent chacun être lu comme représentant des traditions spécifiquement masculines ou féminines, que l'on peut apercevoir un déséquilibre entre les genres en ce qui concerne la préservation des traditions de la génération précédente :

> Sana fixa la lune croissante. Dans quelques jours elle serait pleine et elle se souvint, lorsqu'elle était gamine, d'avoir assisté sur la terrasse de la maison familiale à de curieuses incantations pour s'assurer la fidélité du père. Chez les jeunes, de telles pratiques n'avaient plus cours et au souk du jeudi les étals d'ailes de corbeaux, de poudre de carapace de tortue, d'œil de hibou et de lézard séché avaient disparu. Les vieux, ceux qui avaient plus de 50 ans au moment de la Révolution, avaient été acheminés vers des zones réservées où ils glissaient doucement dans l'oubli. La jeunesse devait être libre de la tutelle familiale et de tout ce que le passé familial véhicule de névrose. La République y pourvoirait. (*2028*, p. 93-94)

On aperçoit à travers la manière dont Sana parle des traditions de sa mère qu'elle les situe du côté de la névrose (et que l'objectif de la révolution était ironiquement la libération de ce bagage psychique), alors qu'à un moment ces traditions faisaient partie de la culture marocaine. Ainsi, les limites de la culture où se situe la psychose sont illustré, on aperçoit que l'installation du nouvel ordre de Wasa a initié un déplacement desdites limites. Ce processus a pour conséquence pour les personnes qui adhèrent aux anciennes traditions l'exclusion et l'expulsion hors de la société. Il s'agit ici d'un modèle classique (la mère phallique) de la subjectivité œdipienne qu'adopte Sana qui désigne le contact avec la mère comme : « essentiellement dévorant et menaçant de psychose »[61]. Les traditions de l'Islam populaire dans le roman sont alors représentées comme spécifiquement féminines et déjà hors des normes de la santé selon Jacobs[62]. Comme le symbolique wasaïen impose les limites des normes de la santé, nous constatons une distance entre les deux systèmes, l'islamisme fictionnel et l'Islam populaire, ce qui rejoint la pensée sur laquelle repose le roman que cet islamisme est non seulement incongruent mais incompatible à l'Islam. Dans notre roman, il y a alors une culture islamique et autochtone qui est valorisée et nettement distinguée de l'extrémisme. Dans ce sens-là, nous approchons de la fonction de l'ordre œdipien qui est la légitimation et l'institutionnalisation des phantasmes névrotiques d'un côté, en situant l'Autre (maternel) dans la sphère de la paranoïa au lieu de reconnaître la névrose en soi-même. Dans notre cas, Aziz, à la fois en tant que force motrice politique et fournisseur du symbolique avec son « Livre jaune », ne peut qu'échouer à reconnaître sa propre névrose puisque c'est elle qui sert de modèle de santé et de légitimité.

Le fait que ce travail sur les codes culturels de la République ne reste pas un acte purement intellectuel, est également illustré à travers l'exemple de Khadija, la mère de Sana qui, avec une autre femme, la mère de Nacer, a été attaquée pour avoir préservé l'ancienne tradition de la magie blanche :

> L'accès aux fractions du troisième âge est de plus en plus surveillé. Sais-tu que ma mère et la tienne avaient monté un cours de magie blanche ? Les Gardiens de la Révolution ont découvert leur cache. On les a exposées toutes les deux debout sur une estrade, pendant une journée entière. Tout le monde était invité à cracher sur elles. Personne ne s'en est privé. Jeune ou vieux, l'humain est bête et jaloux. Ma mère a

[61] Ruth CAIN, « The Buried Madonna : Matricide, Maternal Power and the Novels of Michèle Roberts », *Women's Studies*, vol. 42, 2013, p. 411.

[62] « L'hypothèse selon laquelle l'ordre symbolique est une condition de la santé mentale est généralement acceptée, et toute tentative de faire appel à un domaine présymbolique pour retrouver une "féminité" non médiatisée avant la Loi est désormais considérée comme insoutenable, non seulement en raison de son essentialisme, mais aussi parce que l'on comprend que l'alternative à l'ordre symbolique est la psychose. » Amber JACOBS, *On Matricide : Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, *op. cit.*, p. 8.

> sombré dans une sorte de stupeur muette. La tienne, je ne l'ai pas vue. On dit qu'elle ne sort plus de chez elle. (*2028*, p. 108)[63]

Lorsque Sana décide de se réunir avec sa mère, elle la retrouve dans un état désolant. Les retrouvailles de la protagoniste avec sa mère peuvent être considérées à plusieurs égards comme un scénario de résolution en ce qui concerne de multiples questions qui restent ouvertes tout au long de la narration :

> — Tu vois ce qu'est devenue ta mère... dit la vieille femme, en éructant un rire lorsque Sana pénétra dans la pièce. Une forme massive vêtue de sombre était allongée sur des coussins. Seul était visible son visage, très pâle, aux longs cheveux rouge henné et au front ponctué de frises à l'encre. Sana alluma une bougie et l'approcha du visage : la pupille, autrefois noire, était couverte d'une fine pellicule blanche. Les yeux étaient curieusement fixes
> — Khadija ne voyait plus que des ombres. (*2028*, p. 161-162)

La clairvoyance intellectuelle de la femme[64] contraste avec son aveuglement physique et son exclusion de la société fait voir clairement à Sana le vrai visage de la politique du régime et la nécessité d'intervention contre la dictature d'Aziz (c'est sa mère qui ordonnera à Sana de tuer Aziz), et ce alors que Sana a suivi un long processus du désillusionnement et est désormais confrontée elle-même au risque d'être considérée comme une dissidente. On dirait que c'est pour cette même raison que Khadija est mise sous la tutelle des superviseu.ses qui la traitent avec des médicaments, probablement des tranquillisants (*2028*, p. 108)[65]. Il semble que l'État est désormais conscient que cette génération pose un danger potentiel, d'où les mesures de sécurité consistant à séparer les vieux.eilles du reste de la population et à les mettre sous tutelle.

7.6. Retravailler les symboles paternels

Dans ce chapitre, nous aimerions développer la question de la nouvelle codification idéologique qui s'approprie de manière sélective le substrat local marocain et ceci avec une dimension genrée. Cette dimension devient saisissable à travers les parents de Sana qui marquent le passage entre l'Islam populaire, la culture marocaine, mais aussi le contact avec l'Europe sous les constellations spécifiques du tourisme et de la migration, vers la nouvelle idéologie. En effet, ce ne sont que les traditions qui

[63] C'est le personnage de Nacer qui parle.

[64] Elle s'adresse tout de suite à Sana en lui demandant : « — Qu'est-ce qui t'amène, ma chérie ? […] Je sens sur toi la peur et le doute » (*2028*, p. 163).

[65] « Une sonnerie retentit, et une voix grésilla dans l'interphone : — Camarade, j'ai entendu du bruit. Tout va bien ? Vous avez besoin de votre pilule rose ? — Tout va bien, camarade, répondit-elle d'une voix mielleuse, je fais mon petit somme. — Alors bonne sieste, camarade ! — C'est ça ! maugréa-t-elle » (*2028*, p. 163).

sont attribuées à la mère (surtout la magie blanche) dont Sana veut se libérer, alors que celles du père sont préservées et réorientées en faveur de la nouvelle idéologie. Ainsi, Ayoub, le fils de Sana et Mohammed, est encouragé à apprendre à jouer de l'Oud, l'instrument de son grand-père Miloud dans un conservatoire de musique : « il voulait apprendre le solfège pour composer l'hymne de la RIP-Wasa, avec des instruments purement nationaux et non des trompettes, des clarinettes et des violons » (*2028*, p. 56).

Vu le développement politique qui vise à « conquérir le Nord de la Méditerranée » (*2028*, p. 148), on peut parler d'un détournement du caractère de Miloud qui jouait de son instrument dans un club de vacances – pour gagner de l'argent – mais qui appréciait le contact avec les touristes ; la voix narrative les appelle même « dans une certaine mesure, ses amis » (*2028*, p. 159). En plus, Miloud était agnostique et il n'aimait pas mettre sa djellaba[66] pour amuser les touristes qui souhaitaient faire l'expérience « authentique » du Maroc.

Il semble, alors que le fait que les traditions maternelles ainsi que le personnage de Khadija elle-même soient anéantis, que les traditions paternelles, elles, puissent être chargées d'une nouvelle sémantique, renforçant une orientation et une identification avec la ligne paternelle. Cette perte générationnelle, on la rencontre lorsque Kenza s'identifie (inconsciemment) à son père biologique, Aziz, et se rebelle contre sa mère.

En même temps, comme l'indique l'analyse de l'émission de télévision, qui nous a donné un aperçu des formations culturelles mises en place à Wasa, la position de Sana, et la transmission générationnel, l'identification avec les codes culturels et politiques patriarcaux semblent être la seule possibilité pour les femmes d'accéder à une subjectivité.

7.6.1. L'identification avec le système patriarcal

La position privilégiée de Sana se nourrit alors de l'identification avec le système patriarcal, qui privilège un vocabulaire fixant une répartition des rôles entre ceux/celles qui ont le pouvoir et ceux/celles qui ne l'ont pas. Ces dernier.es ne peuvent qu'accéder au pouvoir que les puissant.es leur accordent, comme le lexique de « libération des femmes » nous a indiqué. Ces dernières sont alors les objets du pouvoir que Sana, comme représentante du système, exerce sur elles. Cette constellation est la condition

[66] Le port de la *djellaba* est encouragé dans la République de Wasa. En effet, Aziz lui-même se montre dans ce vêtement traditionnel à son peuple, (*2028*, p. 152).

pour que Sana accède à la subjectivité, une subjectivité qui se distingue par un aveuglement cognitif. Les femmes dans ce roman, telles que Khadija et l'épouse du général de la RIG, souffrent d'un aveuglement physique. Nous interprétons cet aspect d'un côté comme une métaphore relationnelle. Khadija est une dissidente et c'est elle qui donnera à Sana l'ordre d'assassiner Aziz. L'épouse du général, quant à elle, donne des explosifs à Sana sans lesquels son attentat n'aurait pas été possible.

Nous avons parlé du fait qu'Aziz se reconnaît dans les yeux de la fille, dans les yeux des autres et que derrière cela se cache un vœu d'unité du sujet. Selon notre interprétation, c'est ce mode d'*identification* (qui a une qualité cannibalique en ce qui concerne les personnages féminins) qui exprime une fusion avec le système. En effet, il y a deux passages où notre lecture se confirme *ex negativo* : l'un est celui où Sana perpètre son attentat contre Aziz et dont on parlera au ch. 7.7.4, le second est celui où Mohammed essaie de persuader Sana de tenir un discours idéologiquement « dans la ligne » (*2028*, p. 104) :

> — Démontre que tu adoptes les idées de la Révolution culturelle, dit Mohammed. Défends les nouvelles orientations, et tu en seras la cheville ouvrière. Après tout, c'est l'affaire d'un discours. Et nous serons tous épargnés.
>
> — Les locataires des Orangers ne sont pas épargnés, eux, murmura Sana. Ils sont, comme moi, sous l'angle de mire de Lallah Haznah depuis deux ans.
>
> — Ne dramatise pas, rétorqua Mohammed. Tu sais bien que la RIP-Wasa est une éprouvette. Il est normal que de mauvaises orientations aient été prises.
>
> Sana se tourna vers son mari et vit son propre reflet dans ses lunettes, puis sa bouche s'ouvrit et dit avec colère :
>
> — Sauf que pour moi, ces mauvaises orientations sont les bonnes ! (*2028*, p. 95)

Pendant que Mohammed et Aziz perdent de vue leurs idéaux, absorbés par leurs ambitions politiques, Sana se reconnaît de nouveau (après avoir été désorientée) dans les objectifs qui avaient initialement motivé sa politique, se rendant compte de l'écart entre ce moment passé et ce qu'elle est devenue.

Et c'est précisément son opportunisme qui fait de Mohammed une prolongation d'Aziz. C'est surtout l'aspect relationnel qui le met en lumière : Sana était en couple avec Aziz et épousa immédiatement après Mohammed. Mohammed élève Kenza, la fille biologique d'Aziz, sans le savoir. Aziz et Mohammed ont tous les deux une liaison avec Fatima. Fatima est également un personnage traître au niveau idéologique car sa

relation avec Aziz est motivée par une soif de pouvoir. Au niveau de la narration[67], le prétendu avortement quand Sana était enceinte de Kenza, devient un avortement réel de l'enfant avec Mohammed.

Au moment où Sana se voit dans les lunettes de soleil, elle se reconnaît elle-même en tant que représentante de l'État, une projection du système patriarcal. Si le parricide qu'était la mort d'un père de famille qui est immigré à El Eijido a « soudé les trois amis mieux que ne l'aurait fait un chalumeau » (*2028*, p. 64), c'est à ce moment-là que Sana sort du triangle qu'elle formait avec Mohammed et Aziz et qu'il se désintègre. Telle est notre interprétation de la symbolique qui s'est mise en place avec ce parricide qu'est ce personnage de père de famille[68].

7.6.2. Identifier Métis

Nous avons pu constater l'orientation vers la Loi du père en ce qui concerne le principe de la méritocratie en France et puis dans le re-travail de cette situation dans le rêve d'Aziz. Ici, la généalogie autour de l'ethnie arabe était concentrée autour de la figure du père, la ligne maternelle était absente. Pourtant, le sentiment flou « d'être laid » précédait l'expérience du racisme, et on devrait mettre ce sentiment en lien avec la mère d'Aziz : au Maroc, elle était considérée comme « la belle Sheimsdoha » (*2028*, p. 171) tandis qu'en France, elle se cachait derrière ses écrans de télévision et était devenue anorexique et boulimique. Cette image de soi, le roman le souligne, est un fait hérité. Aziz devient obsédé par son image et c'est par ces mêmes écrans qu'il s' « expose »[69] à son peuple.

On a compris l'absence maternelle comme un facteur qui a généré le 'trou' qu'est le maternel dans la République de Wasa. Il s'agit maintenant de comprendre de quelle manière et avec quel objectif la tentative d'une reconnexion au maternel a lieu.

---

[67] « une fois la Révolution remportée, [Aziz a pris la décision, N.F.] de se détourner d'elle lorsqu'il avait été clair qu'elle était enceinte de ses œuvres. La vengeance de Sana avait été immédiate. Alors qu'Aziz avait déjà organisé le gouvernement de transition, à Wasa, elle lui avait envoyé une magnifique e boîte rouge avec dedans le fruit de leurs amours, ceci pour lui faire croire à son avortement. En fait, elle avait gardé l'enfant et elle s'était mariée avec Mohammed. Huit mois plus tard, Kenza était née, officiellement, un mois avant le terme. Alors Aziz avait pris Mohammed comme conseiller personnel, pour lui voler son mari. Mais depuis qu'Aziz avait été élu à l'instance suprême de l'Union des Républiques Islamiques, il y avait plus de dix ans, ils avaient définitivement cessé de se fréquenter » (*2028*, p. 72-73).

[68] Qui, à la différence du matricide génère bel et bien de nouvelles structures culturelles, sa mort marque le début des émeutes qu'Aziz unit sous le nom d'une révolution, nous y revenons au ch. 9.4.1.

[69] « [Aziz, N.F.] s'adressa à son peuple tous les vendredis matin, après la mosquée, juste avant le déjeuner, par le biais du canal de télévision qui portait son nom : Commandeur Chaîne. Il aimait se faire beau pour l'occasion. Comme s'il passait un moment avec l'une de ses maîtresses », (*2028*, p. 169).

7.6.3. Un traumatisme non-articulé de la femme

Dans *On Matricide : Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother* (2007) Jacobs critique la focalisation d'André Green sur l'aspect symbolique (la perte du sein) au détriment du continu 'manifeste' du scénario qu'est la dépression de la mère :

> Son impénétrabilité et son éloignement sont des caractéristiques frappantes de son travail, bien qu'il spécule sur les causes possibles de sa dépression : ...personne ne sait pourquoi la mère est déprimée. Le bébé ne le sait pas, et il n'est pas sûr que les autres le sachent ; en fait, il peut y avoir n'importe quelle raison ... peut-être une fausse couche. ... Il peut s'agir de la prise de conscience par la mère que le père la trompe. Il peut s'agir du fait qu'elle a perdu son propre père et sa propre mère.[70]

Elle prend cette lacune comme point de départ de sa réflexion, et montre que, alors que Green ne peut pas être considéré un psychanalyste féministe, sa théorie est utile pour conceptualiser la transmission d'un traumatisme qui se manifeste dans la dépression blanche et que cette dernière est à l'origine de la colère rouge, des violences des hommes envers des femmes. Jacobs affirme les mêmes règles de la visibilité augmentée des émotions rouges au détriment des émotions blanches que chez Green, mais elle nous offre une explication beaucoup plus sophistiquée :

C'est à l'aide d'un travail intertextuel entre le mythe de Métis, et celui d'Oreste considéré comme la face noire de l'Œdipe, qu'elle montre que le meurtre de Clytemnestre par son propre fils véhicule un traumatisme que la Loi paternelle ne sait pas exprimer puisqu'elle constitue la base même de son émergence.

L'ensemble de ces deux mythes, dont un désigne un matricide rouge, et l'autre un matricide blanc, désigne un glissement de la « représentation de la mère morte »[71] qu'elle retrace dans son œuvre à partir des personnages mythiques que sont Clytemnestre, Jocaste et Phèdre vers le matricide hors représentation, l'extinction pure, un « angle mort »[72].

> [Elles] doivent être interprétées comme des répétitions ou des écrans qui continuent à dissimuler quelque chose d'impensable. En ce sens, ils ne sont pas symboliques ; ils symbolisent plutôt la limite de la pensée ou incarnent le point où la pensée devient aveugle. De manière paradoxale, ces simulacres de mères mythiques ont pour fonction de représenter l'échec de la représentation ou, pour le dire autrement, de détruire, d'effacer ou de se défendre contre la réalité psychique de la relation avec la mère radicalement exclue, Métis[73].

---

[70] Gregorio KOHON, « The Greening of Psychoanalysis : André Green in Dialogues with Gregorio Kohon », dans Gregorio KOHON (éd.), *The dead Mother : The Work of André Green*, New York, Routledge, 1999, p. 54.
[71] Amber JACOBS, *On Matricide : Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, *op. cit.*, p. 73.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*, p. 74.

Métis, interprète Jacobs, symbolise le phantasme de la parthénogénèse : enceinte après que Zeus la viole, il l'avale en réaction à sa résistance toujours manifeste envers lui, Zeus s'approprie ainsi la sagesse de Métis, donnant finalement naissance à Athéna via sa tête. Cette dernière est présentée chez Sophocle comme orpheline de mère.
À travers le mythe de Métis on peut, écrit-elle, étudier la structure de l'imaginaire masculin et les conditions dans lesquelles le symbolique, la Loi du père, est façonné à la base de cette imaginaire. Ainsi, le matricide commis par Oreste sur Clytemnestre lui permet de rentrer dans l'ordre patriarcal.

Jacobs montre comment le phantasme de la parthénogénèse repose non seulement sur le matricide mais aussi sur la censure de ce dernier[74] afin de pouvoir être traduisible dans le symbolique, la Loi du père, qui est instaurée dans l'État. Le corps de Métis, le lieu des traumatismes qu'elle a endurés aux mains de Zeus, dévoilerait en même temps le côté fantasmatique de la parthénogénèse par sa simple présence. Étant incompatible avec la Loi du père, la présence, le corps de Métis, ne peut pas entrer dans le symbolique, son absence est la condition même de l'intégrité de ce dernier. Il devient l'anti-métaphore. Et c'est avec cette censure du corps de Métis que ses traumatismes sont camouflés. Ce meurtre « blanc », non-violent, tel que l'interprète Jacobs, trouble Oreste, le rendant maniaque : d'un côté, la présence de Métis ne peut pas être suffisamment effacée (la présence, en chair et en os, de sa fille Athéna l'indique malgré tout), mais elle n'est pas dans la sphère du sensible non plus, d'où résulte l'état psychique d'Oreste. Ce composant fera que dans l'assassinat de Clytemnestre culmine l'étroite collaboration entre les émotions noires et blanches.

On voit ici l'inspiration de Green qui met le doigt sur cet interstice entre la présence et l'absence maternelle.

À notre sens, et comme on l'avait noté dès le début de l'analyse, *2028* adopte une position résolument féministe. Il apparait que ce roman essaie de mettre en évidence que la violence masculine « rouge », pour rester dans le vocabulaire de Green, cache non seulement un deuil blanc, mais aussi un traumatisme féminin. Ce traumatisme ne peut pas être articulé, mais se montre quand même par une présence troublante. Jacobs montre que la violence masculine est le symptôme de cette présence (ainsi que sa cause). Elle réussit ainsi non seulement à mettre en place un fil narratif dans lequel le traumatisme originel est celui de la mère, mais propose également une sortie de cette situation : le rétablissement de la Loi de la mère. Lorsque le rôle de la mère dans la

[74] *Ibid.*, p. 55-82.

reproduction est reconnu, l'interdiction de la tuer, comme Zeus l'a fait, sera la conséquence éthique.

C'est à travers la structure temporelle et générationnelle que Jacobs décrit dans son analyse du mythe de Métis que l'on peut identifier une autre dimension de la relation entre islam et islamisme, et on a vu à travers les parents de Sana comment le roman met en exergue le travail culturel mise en place lors du fondement de la République de Wasa. Le prisme transgénérationnel est alors un aspect fort présent dans l'argumentation du roman. Selon cette lecture, l'islamisme serait une mutation d'un islam mi-retravaillé, mi-effacé qui n'aurait pas réussi à retravailler ses traumatismes. La perception du fondamentalisme comme l''enfant malade' de l'islam y est largement partagée (voir ch. 6.1.2).

La métaphore du « virus mortel » (*2028*, p. 9) que Fournier suggère dans sa préface prend une direction similaire, légèrement différente : ainsi, l'islamisme n'a, tout comme un virus, pas de métabolisme, et dépend d'une cellule hôte, l'islam, pour se répandre. Dans les deux cas, la critique vise une passivité, un défaut, de l'islam.

7.6.4. La sœur d'Aziz

Selon notre lecture, le matricide « rouge », que la théorie de Jacobs illustre par le matricide commis contre Clytemnestre, prend dans notre roman la forme des avortements forcés. Ce matricide rouge est alors précédé par un, ou plutôt des matricides blancs qui sont d'un côté, nous l'avons suggéré, ceux des mères d'Aziz et de Sana, et de l'autre celui de la sœur d'Aziz.

Le personnage de la sœur d'Aziz montre au/à la lecteur.ice que le matricide blanc tel que Jacobs le décrit n'est pas seulement à l'origine de la structure politique de Wasa mais précède également les matricides rouges au niveau de l'intrigue.

Il faut préciser que les classifications comme « rouge » ou « blanc/noir » comprennent chez Green et Jacobs une multitude d'associations que nous ne reprenons qu'en partie : en effet, nous nous concentrons moins sur la nature du matricide (les trois sont métaphoriques dans notre lecture) que sur leurs implications culturelles et politiques qui se situent dans un tissu narratif de causalité et de temporalité. Si on parle du matricide blanc, il s'agit d'un matricide qui a précédé la Loi du père car, comme Zeus a avalé Métis, le matricide est la base de son fondement. Il légitime « le rouge » dans le matricide comme la parole d'Athéna devant le tribunal, qui juge sur le destin

d'Orestes, a légitimé l'assassinat de Clytemnestre. Pour notre analyse, les structures temporelles des mythes sont alors intéressantes dans la mesure où elles nouent le temps avant le fondement de la République et après. Et c'est à travers ce cadre temporel – et *générationnel* – que l'on peut observer comment l'imaginaire devient le symbolique, voire comment les fantasmes autour de la mère qu'avait Aziz structurent l'organisation politique et social de Wasa.

L'expérience du racisme nous est présentée comme le moment déclencheur de la radicalisation d'Aziz. En effet, à la place de faire ses devoirs et d'étudier pour l'école, Aziz consacre son temps à la table de cuisine à se renseigner sur des sujets autour de l'extrémisme religieux ce qui le mènera plus tard à rejoindre les Frères Musulmans. Toutefois, rappelons-nous, il ne s'agit pas uniquement d'une tentative de surmonter les différences de classes qui a motivé Aziz à s'engager pour son éducation, les devoirs étaient aussi une échappatoire de sa famille. C'est au milieu de ces dynamiques familiales que s'insère le destin de sa sœur. Son histoire nous est présentée au même moment que la description de la radicalisation d'Aziz. Le discours de la voix narrative illustre ainsi de manière pertinente un autre aspect des concepts de Green et Jacobs :

> il fréquenta la mosquée, s'initia aux règles de la religion et de la langue de sa famille. Il s'intéressa pêle-mêle aux révolutions russes, chinoise, iranienne, au problème palestinien, à l'histoire de la colonisation et des protectorats. Lorsque sa sœur tomba enceinte du Tunisien chez qui elle allait chercher le couscous du vendredi, Aziz la battit jusqu'à faire passer l'enfant. Il la rendit boiteuse et muette. (*2028*, p. 174)

La voix narrative est neutre, elle raconte la radicalisation d'Aziz avec un maximum de distance et ne cesse pas de le faire lors de la narration de l'attaque brutale envers sa sœur. Le discours monotone et le rythme rapide de la voix narrative tout au long de ce passage indique à notre sens un rapport substantiel entre ces événements ; ils font partie d'une seule et même séquence.

La focalisation sur le personnage de la voix narrative a changé, on l'avait dit, au profit d'un ton distancié. Souvent, les changements brusques (particulièrement par une voix narrative qui se donne comme empathique à d'autres moments) dans la tonalité de la voix narrative sont utilisés afin d'activer le/la lecteur.ice[75]. Dans notre cas, on peut le comprendre comme l'invitation au/à la lecteur.ice à s'engager à décoder l'éruption de violence soudaine d'Aziz qui nous était présenté plutôt comme un personnage sensible, qui fait le ménage pour plaire à la mère restée immobile devant la télévision (*2028*, p. 172).

[75] Wolfgang ISER, *Die Appellstruktur der Texte : Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, *op. cit.*

Il s'impose de lire cette attaque dans le contexte du maternel. D'une part, c'est évidemment le développement de l'action du roman, où des avortements forcés font partie du quotidien politique, qui est ainsi anticipé. D'autre part, la voix narrative nous invite à lire la dépression de la mère d'Aziz dans un lien causal avec la grossesse de sa sœur :

> Même ses repas [ceux de la mère d'Aziz, N.F.] n'étaient plus d'elle. Le vendredi soir, la famille avait droit à un couscous qu'elle envoyait sa fille chercher au dernier moment chez le Tunisien du coin. (*2028*, p. 171-172)

Le concept de la mère morte nous a fait comprendre qu'Aziz associe le maternel, donc son contact primaire avec le féminin, avec la passivité et l'absence mentale de sa mère. Sa sœur, qui a adopté « le rythme de sa mère, tour à tour anorexique et boulimique » (*2028*, p. 171), est sortie de ce schéma et ceci, on pourrait dire, en réponse directe à la névrose d'Aziz : sa sœur ne partage pas le rêve d'une montée sociale qui obsède Aziz et que l'on a traitée à travers l'exemple de sa volonté d'avoir une relation avec une fille d'une classe sociale élevée. Si elle commence une relation sexuelle avec « le traiteur tunisien du coin », elle accepte son propre arrière-plan social. La brutalisation de sa sœur doit alors d'abord être comprise comme la réparation d'une blessure narcissique. Celle-ci est alors le résultat d'une orientation vers le père (le sien) qui croit au mythe de la méritocratie, et du vœu de se soumettre à la Loi du père, qui est un mythe en soi, ou bien d'en être expulsé. La grossesse de sa sœur délégitime la Loi du père (qui, comme le montre Jacobs, repose sur l'imaginaire de la parthénogenèse, la reproduction sans mère) et impliquerait ainsi la possibilité d'une mère vivante, ce qui équivaut à ce stade à une blessure narcissique : Green écrit à propos de la relation mère-enfant que l'enfant souffre de l'absence de la mère, ce qui conduit au vœu de la guérir, mais l'enfant craint aussi cette même guérison puisqu'elle créerait un risque que la mère, rétablie, chercherait un objet d'affection autre que l'enfant :

> si la mère est en deuil, morte, elle est perdue pour le sujet, mais au moins, toute affligée qu'elle soit, elle est là. Présente morte, mais présente tout de même. Le sujet peut en prendre soin, tenter de l'éveiller, de l'animer, de la guérir. Mais si, en revanche, guérie, elle s'éveille, s'anime et vit, le sujet la perd encore, car elle l'abandonne pour vaquer à ses occupations et investir d'autres objets. Si bien qu'on a affaire à un sujet pris entre deux pertes : la mort dans la présence ou l'absence dans la vie. D'où l'ambivalence extrême quant au désir de rendre la vie à la mère[76].

En d'autres mots, la perception d'une mère vivante possédant une subjectivité signifie la preuve de la résistance à la Loi du père, à l'identification, et à la possession de la mère. Ce qui renforce cette pensée est l'ambivalence avec laquelle Aziz traite sa sœur lorsqu'elle emménage plus tard dans son palais :

[76] André GREEN, *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort*, *op. cit.*, p. 244-245.

> Aziz employa un kinésithérapeute à plein-temps pour tenter de redresser le boitement de sa sœur, qui ne prononça plus un mot jusqu'à sa mort prématurée, à l'âge de 27 ans. (*2028*, p. 111)

Aziz attaque sa sœur brutalement pour ensuite la soigner sans pour autant qu'un rétablissement soit possible. Au lieu de cela, elle demeure jusqu'à sa mort dans le même état qu'après l'attaque. Aziz se trouve prisonnier d'un cercle de tentative de réparation de son traumatisme sans pour autant réussir à le surmonter et c'est dans ce même cercle qu'il enferme sa sœur.

Il s'agit dans les deux cas des effets du processus d'identification avec la mère que l'on avait décrit à l'aide de Green. Aziz remet en exergue le processus de fragmentation du Soi de sa mère. L'indice le plus net qu'offre le roman est que l'avortement est imposé à partir de ce qui va être le troisième enfant de la famille. Ce nombre, au premier abord, arbitraire s'explique sous l'arrière-plan familial du commandeur : la mère d'Aziz, elle-aussi, a perdu son troisième enfant.

Il semble qu'Aziz ait trouvé dans l'islam radical un récit, une Loi de père, qui réponde à son besoin d'orientation vers le père, ce que la promesse méritocratique n'a pas su réaliser, et qui la charge au niveau symbolique (les événements historiques énumérés à la page 8 du roman : « révolutions russes, chinoise, iranienne, au problème palestinien, à l'histoire de la colonisation et des protectorats » racontent l'histoire d'une blessure). L'effet miroir entre Orient et Occident que le roman poursuit tout au long des pages et, plus subtilement, l'analogie de la construction des scénarios du jeune Aziz penché sur ses livre à la table de cuisine, lorsqu'il étudie conformément au principe méritocratique qui sera par la suite remplacé avec les études qui mène à sa radicalisation, affaiblit pourtant toute interprétation qui voudrait que la Loi du père soit un élément distinctif de l'extrémisme religieux (et ajoute un élément fortement satirique sur le principe méritocratique : le parallélisme du scénario affaiblit la ligne de démarcation entre le zèle scolaire et le fanatisme qui relèvent selon cette lecture toutes les deux d'une fausse croyance). À travers le processus d'identification avec la sœur nous avons également appris que la nature de l'islamisme doit être comprise comme la tentative perpétuelle de réparation d'un traumatisme.

7.7. L'émancipation/la désillusion de Sana

7.7.1. La redécouverte du maternel

La réglementation du corps ne se contente pas d'exercer du pouvoir sur autrui. Sana se restreint elle-même – elle ne s'en rend pas encore compte – alors qu'elle souhaite avoir un troisième enfant :

> Au plus profond de ses entrailles, Sana ressentait l'envie non assouvie de donner la vie, au moins une fois encore. Lorsqu'elle accueillait des femmes venues se faire avorter à Avicenne, elle captait dans leur regard une étincelle de frayeur. Ces femmes n'avaient pas toujours envie d'avorter, mais le système de terreur fonctionnait sans état d'âme. (*2028*, p. 37)

Dans ce passage, la focalisation de la voix narrative sur Sana transporte ce qu'elle ne peut pas encore s'avouer à elle-même, et bien plus, ce qui ne peut pas être articulé dans un système où 'la terreur' envers les femmes est codifié comme légitime. Notons l'expression littéraire « au plus profond de ses entrailles » qui prend ici à la fois le sens de « la partie profonde et émotive (de l'être humain) [77] mais aussi les organes féminins de reproduction, soulignant de façon littéraire qu'il s'agit du registre du corps (maternel) qui ne trouve pas d'expression verbale. N'étant pas compatible avec les lois mises en place dans la République, elle ne peut pas articuler ce vœu pourtant profondément ancré dans son sentiment.

Cette ouverture d'esprit doit être comprise comme une prise de conscience d'un mode de compréhension alternative du monde. La notion du bonheur est significative dans ce sens. Alors que le bonheur, tel qu'Aziz l'emploie dans son « Livre jaune », se comprend dans le sens spécifique de la marchandisation de la politique néo-libérale, ce mot fait également objet d'une resémantisation. Le remplacement du sentiment prescrit, par un sentiment qui se veut authentique témoigne de l'écart entre l'existence d'une subjectivité maternelle/féminine dans l'univers fictionnel et son absence au niveau symbolique.

Houria, une opposante au système, force Sana à tourner ses considérations vers un aspect qui n'est pas couvert par l'idéologie de Wasa, le sentiment. Notons la similarité entre la manière dont Houria décrit la grossesse et la parole de Khadija qui souligne la « bonheur de [la] porter », donc de nouveau la qualité corporelle de la reproduction :

> Et Houria s'affala sur le sol en gémissant. Elle rampa vers Sana et lui entoura les jambes.

[77] LE ROBERT, article « Entrailles » [en ligne], dans *Dico en ligne Le Robert*, URL : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/entrailles, consulté le 16 août 2023.

> — Vous ne vous souvenez donc pas du bonheur que c'est d'attendre un enfant ? Sana se dégagea violemment de l'étreinte et déposa une plaquette de pilules sur la table en loupe de noyer. Oui, bien sûr, elle se souvenait de ce « bonheur ». Mais ils avaient édifié la République Islamique Populaire de Wasa et il fallait respecter les règles. (*2028*, p. 33)

Voyons d'abord comment la résistance d'une autre femme, Houria, pousse Sana à reconnaître l'élément maternel en elle-même, ce qui est présenté dans ce roman comme la possibilité de se connecter au sentiment et de savoir que d'autres femmes partagent ce sentiment. Le désengagement de l'ordre patriarcal consiste alors dans le contact et la compréhension empathique avec d'autres femmes :

> Elle se demandait maintenant si cette politique n'avait pas engagé l'âme de ces femmes, ainsi que la sienne. Elle se sentit mal à l'aise, songea à Houria. Elle aurait voulu se précipiter chez elle et lui dire de ne pas prendre la pilule abortive ; mais elle savait, au fond d'elle, qu'Houria aurait son enfant malgré ses avertissements. (*2028*, p. 77)

7.7.2. La Loi maternelle

Nous avons vu que Sana justifie les réglementations de l'avortement en comparant la situation de la génération de sa mère à la sienne. Pourtant, cette manière de penser est, pourrait-on dire, un résultat de l'endoctrinement idéologique. Le sentiment, le registre du corps, corrige la vision de Sana et c'est à travers le corps qu'elle se connecte à d'autres femmes, qu'elle sympathise avec elles :

> Sana avait mal au ventre. Elle repensa à Houria. Cette femme avait pour seule ambition son bonheur individuel. Houria s'était pliée à toutes les règles jusqu'à atteindre sa limite. Rien ne méritait d'être sacrifié à l'équilibre intérieur. Dans sa simplicité, Houria l'avait compris. (*2028*, p. 115)[78]

La capacité à se mettre à la place des femmes opprimées par le système au lieu d'être une instance de contrôle sur elles, sera l'exercice qui mènera Sana à se faire exploser lors du *moussem*. Cette action politique – cet acte de résistance – est à lire à notre sens comme une 'prise de parole' particulière.

Le parcours de Sana consistera à poursuivre ce sentiment vague d'un destin partagé avec d'autres femmes. L'accès à ce contact interhumain ne passe pas par le régime de codification du patriarcat (à savoir le langage, le regard), mais par le sensuel et le relationnel, plus précisément le pôle maternel.

[78] Dans ce passage, c'est également la notion de l'individualité qui est corrigée. Aziz promet le bonheur individuel dans son « Livre jaune », tel qu'il est promu par le vocabulaire néo-libéral. Le clivage entre la compréhension wasanienne de l'individualité/l'individualisme est traité de manière satirique dans le roman par le fait que Sana fait partie d'une commune à l'image socialiste.

7.7.3. Le narratif mère/fille

Dans son étude *The Mother/Daughter Plot : Narrative, Psychoanalysis, Feminism* (1989) Marianne Hirsch critique nos manières de lire les mythes classiques dans la mesure où ces lectures compliquent la possibilité pour un sujet féminin de prendre sa place dans des structures familiales. Elle souligne que le genre et l'histoire (« plot ») sont des catégories déterminatrices dont les constellations de base informent la littérature et le savoir culturel jusqu'à nos jours.

Elle commence son parcours de réflexion en évoquant que même les féministes psychanalystes ont, dans leurs relectures des mythes classiques, une approche visant à réévaluer le féminin mais qui néglige le pôle maternel et qui, de ce fait, ne réussit pas à pleinement corriger les lectures dominantes de la mythologie grecque. Elle donne comme exemple la réécriture du personnage de Jocaste par Hélène Cixous dans son opéra *Le Nom d'Œdipe, Chant du Corps interdit* (1978) où Cixous représente Jocaste cette fois comme l'amante d'Œdipe et non dans son rôle de mère. Hirsch formule ainsi : « Personne n'imagine une Jocaste qui se demande pourquoi elle n'a pas reconnu son enfant. »[79] En effet, écrit Hirsch, les filles parviennent à échapper à l'oppression en se solidarisant du patriarcat, en coupant les liens avec leur mère, en niant le pôle maternel en elles-mêmes. Hirsch écrit que de telles histoires mère/fille résument les possibilités de « l'héroïsme féminin à une époque où les opportunités sociales et économiques étaient restreintes et où les droits juridiques des femmes étaient très limités »[80], ce qui nous semble adapté à l'univers de Wasa où la position de la femme est sévèrement limitée et ce qui nous ouvre une nouvelle perspective sur la manière dont Sana accède à sa position privilégiée.

La subjectivité de la mère informe ainsi l'enjeu de la recherche de Hirsch. Dans son étude : « met en avant l'"autre femme", la mère, par rapport à l'"autre enfant", la fille. »[81], elle examine ainsi le meurtre de Clytemnestre et les positions que ses filles, Électre et Antigone prennent envers elle, mais aussi leur frère Oreste.

Électre (comme sa sœur Antigone) s'identifie alors avec la Loi paternelle devenant « filles du père »[82], et bien plus, écrit Hirsch, c'est précisément par et à travers son intégrité morale vis-à-vis du matricide qu'elle devient héroïque[83]. Athéna sert dans

[79] Marianne HIRSCH, *The Mother/Daughter Plot : Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, *op. cit.*, p. 2.
[80] *Ibid.*, p. 30.
[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*

cette constellation, nous indique Hirsch, à mettre en scène l'avantage de l'identification paternelle qui se traduit en un gain de pouvoir et de savoir, mais qui vient au prix de rester vierge et sans enfants. Par contraste, le caractère purement affectif de la motivation d'Électre à soutenir l'assassinat de sa mère est souligné. Elle y trouve un moyen de véhiculer sa haine pour sa mère :

> Elle [Électre, N.F.] se présente comme tout ce que sa mère n'est pas : elle est vierge, elle est maternelle envers son frère [Oreste, N.F.], tout en lui étant soumise. Pourtant, cette polarité et cet antagonisme ne peuvent masquer la profonde similitude entre la mère et la fille, la force de caractère et la révolte qu'elles partagent. Tout aussi semblables sont les conflits auxquels elles sont d'abord confrontées, entre *oikos* et *polis*, entre valeurs familiales et allégeance à l'État[84].

Par l'alliance avec la ligne paternelle, Électre affirme l'antagonisme, la compétition et le manque de pouvoir féminin qui sont symbolisés par son manque d'empathie pour la colère de sa mère. Cette colère naît de sa subjectivité, de l'émotion maternelle, Clytemnestre est hors d'elle face à l'assassinat de sa fille aux mains de son époux.

À ce stade, la dimension genrée entre l'action et l'émotion, voire l'affect est frappante : c'est l'émotion féminine qui sert de témoignage de loyauté envers les agents masculins. Elle démontre l'intégrité morale des actions masculines, renforçant l'ordre patriarcal. Ainsi, le personnage féminin confère le climat émotionnel nécessaire pour préparer l'action des agents masculins. C'est Électre qui entreprend le travail de traduction nécessaire afin de transformer Clytemnestre aux yeux de son propre fils de celle qui donne vie à celle qui la prend. Face à l'intention d'Oreste de la tuer, Clytemnestre expose un sein afin de lui rappeler le contact primaire maternel dans l'espoir qu'il épargnera sa vie. Si c'est dans ce même sein qu'Oreste place le coup fatal, le travail de traduction qu'effectue Électre se caractérise avant tout par un effacement de sens. Sans ce sens – le lien entre le sujet et l'objet d'affection ou bien le caractère de la relation entre l'enfant et sa mère – le rapport à l'objet (le corps maternel) peut également être destructif. En d'autres mots, il s'agit d'un travail culturel spécifique qui consiste à effacer le pôle maternel, le sens, qui permet aux femmes qui l'entreprennent de s'associer à une ligne paternelle. C'est dans ce sens, écrit Hirsch, qu'Électre : « perpétue une division sexuée du travail par laquelle elle ne peut agir que par l'intermédiaire de son frère »[85].

Cette ligne paternelle, toutefois, marque la limite de la sphère politique :

> La négation du maternel [...] permet à l'homme de contourner le danger que représente l'incertitude de la paternité et de fonder un lien « de seconde nature », une nouvelle fraternité politique « fondée sur l'égalité devant la mort et sur une éthique élevée et

[84] *Ibid.*, p. 31.
[85] *Ibid.*, p. 68.

> rationnelle du don de sa vie pour sa cité ». C'est ce lien qu'Athéna soutient, que Clytemnestre menace et qu'Électre envie[86].

L'effacement du pôle maternel au niveau émotionnel et symbolique précède son effacement factuel et, d'ailleurs, c'est le consentement des figures féminines à l'oubli de la relation mère/fille qui précède cet effacement symbolique. Toutes ces observations s'appliquent à notre analyse du personnage de Sana, qui dévalorise la relation à sa mère et qui, après que les traditions marocaines représentées comme féminines ont été bannies, s'engage à un effacement du pôle maternel factuel via les avortements forcés. Ayant été l'amante d'Aziz lors de la révolution et après l'épouse de Mohammed, elle a effectué le travail émotionnel pour que les deux hommes puissent agir sur le plan politique. Lors de la description du caractère de la relation entre Aziz et Sana, ce dernier aspect se manifeste clairement et est, de plus, – littéralement – traduit dans le vocabulaire de Green et Jacobs de l'identification cannibalique :

> Elle n'avait jamais digéré sa passion avec Aziz, du temps d'El Ejido, cette manière qu'il avait eue de se nourrir d'elle comme un charognard pour se propulser dans les plus hautes sphères du pouvoir, de fidéliser son corps à coups de cravache pour en faire son objet, et finalement, une fois la Révolution remportée, de se détourner d'elle lorsqu'elle avait été enceinte de ses œuvres. (*2028*, p. 72)

Dans ce passage, le moment où Aziz se détourne de Sana n'est pas décrit comme celui où il a achevé son objectif d'une révolution mondiale, mais au moment où il a appris qu'elle est enceinte. Sa relation parasitaire avec Sana ne finit alors qu'une fois que son objectif est atteint, mais, telle est du moins l'interprétation que nous en proposons, en manque d'hôte, dont il peut profiter en tant que 'parasite' : sa grossesse marque le point où il l'a pleinement 'dévorée'. Cette réduction au rien, la dépossession du corps, est l'un des principes de construction de l'État de Wasa, et, de plus, ce *statu quo* sera démontré à l'aide de l'effet miroir – au niveau de la narration et de manière symbolique par le reflet des lunettes – *avec le* commandeur lors de l'attentat[87].

Marianne Hirsch observe un processus complexe d'identification et de désidentification de la fille avec la mère dans son corpus. Ce va-et-vient permet à la fois de marquer la différence entre la fille (qui incarne ainsi l'alliance avec le système patriarcal auquel elle veut adhérer), et la mère (qui n'y occupe aucune place). En même temps, la fille devient une figure à travers laquelle l'adéquation entre son statut (obtenu par intégration au système patriarcal, et supérieur à celui de la mère) et la perspective maternelle devient intelligible, permettant ainsi : « la lente émergence de la parole

[86] Mary O'Brien d'après Hirsch, *Ibid.*, p. 32.

[87] Dans le passage sur la relation entre Aziz et Sana, on pourrait parler également d'un effet miroir grâce à la « vengeance […] immédiate » (*2028*, p. 72) de Sana qui envoie une boîte rouge qui contient le fœtus avorté à Aziz.

maternelle à partir du silence »[88]. C'est le concept de la prise de la parole de la mère à travers la fille que nous aimerions mettre en lien avec la pensée de la parole non-intentionnelle que Gayatri Spivak développe dans sa lecture du personnage d'Écho dans le mythe de Narcisse[89]. De cette manière, nous nous assurerons de prendre en compte ce que nous appelons un « anéantissement » de la subjectivité du personnage de Sana, un processus en plusieurs étapes que nous expliquerons au chapitre 7.7.4.2.1, et d'explorer de manière approfondie la position depuis laquelle Sana fait face à Aziz et se fait exploser[90].

7.7.4. L'attentat

7.7.4.1. Une question de perspective

Pour le passage qui porte sur l'explosion, la voix narrative prend la position du cameraman qui, en mission d'État, enregistre le *moussem* pour « Commandeur chaîne » depuis une grue hydraulique. Ce cameraman zoome sur le visage d'Aziz lorsqu'on lui demande de se préparer à filmer le discours. Aziz porte des lunettes de soleil et c'est dans le reflet que l'on voit « la silhouette d'une femme en foulard apparaître à la surface du verre » (*2028*, p. 200).

Elle n'est reconnaissable que comme un fantôme, correspondant au premier abord précisément aux codes disponibles pour la représentation de la femme – à la limite de la représentation elle-même – et dirigés par le regard masculin. En même temps, c'est le visage d'Aziz qui devient l'espace de projection de Sana. Dans cette perspective, elle réussit à surmonter deux obstacles : elle évite de prendre la position de l'objet de la caméra et en même temps elle fournit toute l'action que la caméra essaie de capturer. Elle n'est pas, en tant que sujet, visible à l'écran (qui représente alors l'ordre symbolique de Wasa), mais sa subjectivité, sous la forme de ses actions, l'est.

À notre sens, cette mise en perspective nous invite à lire ce passage dans un contexte plus large que le niveau de l'intrigue : c'est en devant une sorte d'Écho d'Aziz qu'un traitement subversif des codes patriarcaux se produit. Les actions de Sana ont des effets qui peuvent être capturés par la caméra, mais l'agente, elle, reste dans l'ombre.

---

[88] Marianne HIRSCH, *The Mother/Daughter Plot : Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, *op. cit.*, p. 16.
[89] Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Echo », *New Literary History*, vol. 24, n° 1, 1993.
[90] Ce scénario, nous verrons, a les caractéristiques d'un dialogue, pourtant, les multiples changements de perspective dans la narration et, surtout, la perspective médiatisée, laissent, au premier abord, passer cette constellation à l'arrière-plan.

De cette manière, elle dépasse le *statu quo* des codes de l'action politique de Wasa, qui se concentrent sur l'agent et moins sur ses actions en créant une sorte de culte de la personnalité autour d'Aziz.

Avant ce passage, Sana doit se soumettre à une procédure qui correspond au traitement et au statut des femmes dans les structures patriarcales. Pourtant elle s'approche de ces structures avec une intentionnalité que le système ne prévoit pas, d'où résulte la possibilité d'une articulation de la subjectivité féminine par le *déplacement*[91]. Il ne s'agira alors plus pour Sana d'encourager ces structures comme elle l'a fait avant. Il y a une rupture manifeste avec la passivité féminine que requièrent ses structures. Pour parler avec Spivak, lorsque ce déplacement supprime le corps, c'est la voix (sans locuteur.ice) qui reste, *vox manet*[92].

7.7.4.2. Narcisse et Écho selon Gayatri Spivak

Dans son essai de 1993, Spivak s'efforce de faire une lecture du mythe de Narcisse focalisée sur la différence des sexes (« Tout comme Œdipe *doit être* un homme, Écho doit être une femme [Mise en évidence dans l'original] »[93].) Ainsi, il s'agit d'une tentative de définir les limites de la déconstruction. Elle interroge la possibilité de la production de la vérité[94] ainsi sur que les conditions de son émergence hasardeuse, c'est-à-dire son émergence sans qu'elle puisse être clairement attribuée à un.e locuteur.ice. Sa tentative de lire Ovide « à rebours » se concentre sur la lecture du personnage d'Écho, au lieu de Narcisse, s'appuyant sur l'émergence d'un engagement éthique et en se penchant sur Sigmund Freud et Jacques Derrida.

En ajoutant cette autre figure de la pensée, celle d'Écho, Spivak envisage la constitution d'un sujet d'une manière entièrement différente de celle que Lacan a développée. Chez Lacan, le Soi devient un sujet par son entrée dans le symbolique et en se rendant compte de la différence entre le Soi et sa représentation. Cette incongruence crée un manque et le désir inconscient de compenser ce manque. La présence/les effets de cette partie inconsciente dans la parole – celle-ci relevant de la

[91] Nous avons ainsi vu que Sana, agissant depuis une position de sujet, opprime les femmes elle-même dans son rôle de fonctionnaire. A ce stade, il s'agira de montrer que Sana réussit à articuler le traumatisme maternel en dehors d'une position de sujet.

[92] Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Echo », *New Literary History*, *op. cit.*, p. 33-34.

[93] *Ibid.*, p. 26.

[94] « Chez Ovide, Écho est mis en scène comme l'instrument de la possibilité d'une vérité qui ne dépend pas de l'intention, d'une récompense découplée, voire libérée, du destinataire. » *Ibid.*, p. 24.

partie consciente – sont l'intentionnalité du sujet qui manque dans le concept de Spivak. Au lieu de cela, elle questionne une façon de dire la vérité sans que le sujet ne le souhaite.

Pour cette dernière partie de l'analyse du parcours de Sana, nous aimerions élargir notre approche analytique, qui visait à réfléchir à la possibilité d'une solidarité féminine et au conflit transgénérationnel mère/fille, à la problématisation de la relation homme/femme par le déplacement qu'offre Spivak dans sa lecture d'Écho.

Le drame de Narcisse réside dans le fait qu'il se perçoit comme double, ce qui va signer sa sentence de mort, puisqu'il va tenter, en vain, d'unifier le sujet représenté et le sujet représentant. Aziz a longtemps essayé de ne se présenter au public qu'à travers son image sur l'écran de télévision. Ceci est dû au fait qu'il a été victime d'un attentat à l'âge de 40 ans[95] qui lui a fait prendre conscience de sa mortalité. Pour le *moussem*, il décide pour la première fois de se montrer sans cage protectrice, ce qui est accueilli avec jubilation par la foule présente soulignant ainsi la motivation narcissique qui préside à l'union entre sujet et représentation.

7.7.4.2.1. Devenir Écho

On a dit que Spivak voit dans le rôle d'Écho une autre forme de subjectivité qui diffère entièrement de celle du sujet narcissique. Le manque de l'intentionnalité de la parole qui désigne la position depuis laquelle la parole d'Écho s'articule résulte d'abord d'une diminution du sujet même qui fait partie du chemin de Sana et est décrit comme suit dans la narration :

Tout d'abord, Sana reçoit l'ordre d'assassiner Aziz par sa mère qui, lors de sa séance de spiritisme, se trouve elle aussi en position de médiatrice (« Sana eut l'impression qu'une autre personne prenait la parole ») :

> — Il t'arrive quelque chose de grave... Comme jamais depuis le début de la Révolution... Trahison, mensonge... Sentiments contradictoires... L'un de tes proches, très proches, te trahit. Il va semer le chaos parmi nous !
>
> Khadija se renversa en arrière et s'immobilisa. Puis elle glissa frénétiquement sa main dans une ouverture de son matelas et en sortit une bourse. La poudre blanc d'argent glissait d'une paume à l'autre. La respiration de Khadija se fit plus profonde. Sana eut alors l'impression qu'une autre personne prenait la parole :
>
> — Il faut le tuer ! Tu dois le tuer ! C'est lui que je vois, qui part et qui revient, l'allié du mal. Tue-le, ma fille, tue-le ! (*2028*, p. 162-163)

[95] L'âge du décès du prophète Mohammed.

Il s'enchaîne ensuite un processus *d'anéantissement du sujet* vers l'Écho[96] : Spivak écrit que la déconstruction devient possible à partir d'un positionnement qui n'est pas suffisamment absorbé par la logique du système logocentrique. À notre sens, les actions de Sana après avoir rendu visite à sa mère, ont les caractéristiques du pôle paternel (Wasa) ainsi que du pôle maternel (l'avant de la révolution) : Sana, à ce moment enceinte de Mohammed, reçoit l'ordre de sa mère d'avorter à l'aide d'une potion et d'enterrer le fœtus, conformément à la croyance, sous un arbre d'eucalyptus. Au moment où elle exerce la volonté de la mère, elle satisfait également aux règles de Wasa : il s'agissait de sa troisième grossesse alors que seules deux sont permises et ce n'est pas Sana qui prend la décision de se faire avorter, ce qui s'accorde bien avec le fonctionnement du régime en ce qui concerne l'autonomie corporelle des femmes.

Le jour du *moussem*, elle envoie son mari et ses enfants auprès de sa mère qui se trouve sur son lit de mort. Au lieu célébrer le 'père' Aziz, ils sont censés renoncer à la fête pour pleurer la mère. En même temps, la séparation de Sana de sa famille sera la prochaine étape dans l'éloignement émotionnel et idéologique de son mari, ce qui s'exprime dans le fait que lors du *moussem*, Fatima, l'amante de Mohammed explique à Sana, qu'elle lui avait réservé une place à côté d'elle sur la tribune.

Sana est dans le doute après avoir reçu l'ordre de sa mère de tuer Aziz, mais réalise sa volonté malgré son propre positionnement éthique[97] :

> Jamais Sana n'avait envisagé de tuer pour résoudre un problème. Elle était idéologiquement et moralement opposée à la violence, et cette conviction guidait sa vie. (*2028*, p. 164)

Ce sont les influences extérieures qui poussent Sana à agir contre ses convictions et c'est de cette manière que son parcours ressemble à celui d'Aziz, qui, on le rappelle, tue quand il est nécessaire[98] :

> La prédiction de sa mère avait créé comme un appel d'air drainant la tempête. Sana sentait sur son visage le courant d'air humide qui précède la pluie. Impossible d'esquiver. (*2028*, p. 165)

[96] Écho, dans ledit mythe, arrête de manger et de boire après que Narcisse rejette son amour. Son corps s'évanouit et ses os deviennent des rochers. La seule chose qui reste d'elle, c'est sa voix. En même temps, la punition qu'Héra lui a infligée veut qu'elle ne puisse que répéter les derniers éléments de la parole d'autrui. C'est cette constellation très particulière, de la voix sans corps et de la parole sans intention, qui est à notre sens le moment éthique décisif chez Spivak et qui est mise en exergue dans notre roman.

[97] Ainsi, par l'exclusion d'une intervention éthique, on pourrait dire que le roman anticipe le fait que l'action de Sana ne va pas être reconnue comme l'action politique qu'elle était.

[98] « Aziz avait commencé à devenir cynique le jour où il avait accepté l'équivalence du développement comme une équivalence fatale. Pour faire vivre deux personnes, il fallait simultanément en tuer trois. Il avait appliqué ce terrifiant principe à l'élaboration du système des RIP et des RIG pendant les dix premières années de structuration du monde arabe, au cours desquelles il avait été le plus haut dirigeant de l'instance Suprême » (*2028*, p. 183).

En d'autres termes, Sana agit de la même façon qu'Aziz – on pourrait le qualifier de *Realpolitik* –, ce qui était aux yeux de Sana une tromperie de son peuple[99] et pour Aziz lui-même, le jour où il « avait commencé à devenir cynique » (*2028*, p.183).
C'est aussi l'arme dont Sana s'équipe afin d'effectuer l'attentat, un débardeur, qui est un élément ambigu, appelé « soutien-gorge islamiste » : « il était une pièce vestimentaire alternative, inspirée du trousseau de la femme, mais qui pouvait également servir à l'homme » (*2028*, p. 192).

Et en effet, c'est dans des camps d'entraînements des RIP que s'utilisent ces débardeurs. Ils font partie des « cours de "méthodes de destruction sacrificielle" » (*2028*, p. 193), et sont donc d'emblée chargés d'une symbolique spécifique. C'est pour cette raison, pourrait-on dire, que l'une des camarades de Sana la décrit après son attentat comme *chahida*[100] lors d'un interview pour la télévision (!). Pourtant, Sana a reçu les munitions de TNT qu'elle a mises dans le débardeur, de la femme du général de la RIP, ce qui qualifie cet acte comme une action subversive des plus hauts dirigeants. Il serait, dans le cas de Sana, également juste de parler d'une « destruction sacrificielle », puisque son attentat poursuit un but élevé, dépassant le cadre d'une vengeance personnelle, comme on le voit dans le chapitre suivant. Si la limite d'une structure symbolique qui se base sur le fantasme de la parthénogenèse est l'existence de la mère en tant que différence, le père fondateur de la République, Aziz, meurt au moment même où sa loi se délégitime, tout comme Narcisse meurt au moment où il découvre qu'il n'est pas identique à sa représentation. Il s'agit alors d'un enjeu épistémique, une punition qu'est le savoir sur l'identité du Soi (comme double). Ainsi, Sana réussira à articuler la Loi de la mère, dont la censure, rappelons-nous, est la condition même de l'existence de la Loi du père.

7.7.4.2.2. Le scénario depuis la perspective de Sana

Alors que l'attentat lui-même est narré depuis la perspective du cameraman, la voix narrative se focalise tout au long des préparations de l'attentat sur la perspective de Sana. C'est ainsi que l'on apprend qu'Aziz meurt au même moment que le « soutien-gorge islamiste » « écrase […] le ventre » (*2028*, p. 172 et 173) de Sana. Cette manœuvre narrative permet d'orienter le/la lecteur.ice vers un autre registre : la

[99] « Et Aziz, oui, Aziz le *leader* incontesté acceptait de vendre son pays aux RIG ! C'était un scandale sans nom ! Une trahison pure et simple de tous les idéaux révolutionnaires ! » (*2028*, p. 153).
[100] « Martyre pour l'islam », (*2028*, p. 205).

matérialité du corps efface sa symbolique et celle concernant la femme, que l'on peut résumer soit comme étant celle qui donne naissance, soit comme celle qui nourrit.
Le sein et les entrailles deviennent des armes contre Wasa au lieu d'être des outils/instruments à sa disposition, se déchargeant du discours qui les mettent au service de la République. La femme se transforme, de celle qui donne la vie en celle qui la prend, non par le travail symbolique d'autrui, mais par sa propre volonté. La figure d'Écho n'agit pas de manière intentionnelle et c'est ainsi que Sana représente non seulement la femme dans le contexte du symbolique mais agit aussi à la place d'autres femmes. Dans la « femme en foulard » se condensent ainsi des éléments de différents personnages féminins.

C'est dans le contexte de la solidarité féminine et du maternel qu'elle s'engage dans cette action.

On a noté que Sana découvre une manière de se solidariser avec d'autres femmes en redécouvrant le sentiment maternel grâce au personnage d'Houria qui lui rappelle le « bonheur de porter un enfant ». Il s'agit ainsi d'un aspect que la République s'efforce d'effacer du registre émotionnel pour le remplacer par une autre notion de « bonheur » qui est d'ailleurs détachée du corps.

Dans la République de Wasa, le sentiment est fixé d'avance. Le bonheur, c'est ce qui est nommé en tant que tel. Or, le principe guidant après la révolution est le contentement, ce qui signifie une version beaucoup plus modeste que la promesse originelle de la révolution :

> Le contentement. C'était une notion que le Commandeur développait longuement dans son « Livre jaune ». Un concept qu'on étudiait dès la maternelle. Le contentement, écrivait le Commandeur, était « cet état de repos mental et physique dans lequel le sentiment du devoir accompli vous plonge, sans qu'aucune question ne vienne ébranler l'édifice absolu de l'état des choses et des actes particuliers et collectifs ayant contribué à y arriver ». Le contentement, c'était aussi une « anesthésie générale de l'esprit critique, cet esprit tapageur qu'il fallait faire taire en nous, par tous les moyens ». À ceux qui n'arrivaient pas à atteindre le contentement, il conseillait en premier lieu la prière : remettre son « moi » au divin, lui faire transcender les limites du matériel. Nous n'étions pas maîtres des choses – une force supérieure guidait nos actions individuelles et collectives. Le contentement exigeait la soumission. (*2028*, p. 113)[101]

[101] Notons que le passage cité d'après le « Livre jaune » qui parle d'une « anesthésie générale de l'esprit critique […] » ne pourrait pas être formulé ainsi en respectant la cohérence du fonctionnement de l'univers fictionnel. Ce passage rappelle ainsi la rupture de fiction qu'il y avait dans le roman *2084. La fin du monde* en ce qui concerne les trois principes qui organisaient Abistan, écrit dans le *Gkabul* : « "La mort c'est la vie", "Le mensonge c'est la vérité", "La logique c'est l'absurde" » (*2084*, p. 315). Alors que l'on pourrait considérer cette rupture de la logique interne du monde de fiction où le peuple ne peut, bien entendu, pas connaître les agissements de l'Appareil, une faiblesse du roman. Mais, il s'agit à notre sens plutôt d'une intervention de l'auteur : La voix narrative prend une position distanciée par rapport à l'action afin de conférer une touche satirique ou ironique à la narration.

On voit ici comment le langage politique se sert du concept religieux islamique de la soumission[102] pour le charger d'un nouveau contenu sémantique en l'associant avec des concepts inventés, tel que le « contentement ». Sana réalise que cette nouvelle notion de la soumission est le prérequis de sa propre oppression et celle d'autres femmes, et s'adresse aux femmes de sa commune de la manière suivante : « — Ne faites rien pour l'instant. Essayez d'atteindre le con–ten–tement par tous les moyens. Je m'occupe du mé–con–ten–te–ment. » (*2028*, p. 180)

L'écriture du mot « mécontentement » suggère qu'il s'agit d'une notion qui ne fait pas partie du vocabulaire wasaïen, témoignant de nouveau de la volonté du régime de préserver le peuple dans une attitude apolitique. De plus, comme Sana anticipe son attentat dans sa parole, elle l'inscrit dans la sphère de l'action politique.

L'impression que cette action politique est un travail sur le symbolique se fortifie par le fait que la nouvelle solidarité féminine entre les femmes de la commune, Rita, Khadija, Aïcha et Sana, se met en place sous un nom du collectif commun : le KARS. Ce nom symbolise à la fois le fait que les femmes peuvent se relier entre elles tout comme leurs initiales et que sous la forme de cette alliance elles apparaissent au niveau de la langue comme sujets politiques (*2028*, p. 145).

Outre d'exercer la volonté de sa mère, Sana exprime également sa propre subjectivité maternelle : en pleine préparation secrète de l'attentat, elle embrasse sa fille Kenza en lui chuchotant : « je donnerais ma vie pour vous [ses enfants, N.F.] » (*2028*, p. 147).

En somme, Sana articule lors de l'attentat une multitude de voix féminines. Ayant subi elle-même le processus de l'anéantissement du sujet dont elle était épargnée par son statut privilégié, elle réussit à être un personnage qui exprime les traumatismes que le régime a engendrés sur les femmes dans le but de les opprimer. Elle évolue, d'une instance de contrôle d'autres femmes et de sa propre fille (qui refuse de porter le foulard alors que Sana l'y oblige), vers un personnage qui devient la porte-parole des femmes opprimées par le régime.

Le corps saute le symbolique en annulant la censure qui l'a privé de la faculté de s'incarner comme lieu du traumatisme, devenant ainsi également un lieu de la résistance.

Pourtant, choisir d'exprimer la subjectivité maternelle à travers des moyens qui sont intelligibles avec la symbolique de Wasa, la violence/l'assassinat via le débardeur,

[102] Le sens étymologique du mot « islam » est « Soumission ».

font que cette action politique peut être réintégrée dans/réappropriée par un récit qui fortifie et stabilise l'hégémonie du discours politique. En accordant le statut d'hystérique à Sana lors du traitement de l'attentat par les médias étatiques, ce dernier perd son poids comme intervention politique par définition.

Pour revenir à Jacobs, la mère peut être imaginée comme excès (la mère phallique, comme par exemple Houria) ou manque, mais pas comme limite (du Soi), comme différence. Nous discuterons dans le chapitre 9.4.2.2 l'épilogue du roman et nous verrons comment la fin du roman résume son enjeu politique tel que nous l'avons analysé jusqu'ici. De plus, il devient apparent dans cette partie du roman que la manière dont l'attentat est contextualisé rétrospectivement dans les médias n'a pas réussi à vider l'action politique de la protagoniste de tout son potentiel à mettre le régime en question. Pour le moment, nous aimerions revenir à la perspective du cameraman afin de continuer notre réflexion sur le travail sur le symbolique qu'a engendré l'attentat.

7.7.4.2.3. Du retour vers la perspective du cameraman

> La bouche du Commandeur articula un mot en deux syllabes. L'instant d'après, le cameraman se sentit propulsé en dehors de sa nacelle par une déflagration tonitruante. (*2028*, p. 200-201)

Narcisse meurt au moment où il reconnait sa propre image et en effet Sana ne peut que refléter la violence qu'exerce le régime d'Aziz sur autrui. C'est cette violence qui a réussi à éradiquer le pôle maternel, qui l'empêche au moment où la violence est dirigée envers lui de s'articuler de façon intelligible.

On voit le mouvement de ses lèvres sans entendre un mot, le symbolique est vidé : le simple acte de parler, de former des syllabes, et non pas des *mots*, est ce qui en reste. L'intégralité de l'action est narrée en se focalisant sur le visage du *leader* avec le reflet de Sana dans ses lunettes de soleil. Il s'agit du moment où le symbolique de Wasa s'effondre par l'union de la représentation avec le sujet lui-même.

Le fait que la voix narrative mentionne qu'il s'agit précisément de deux syllabes n'est pas sans importance pour notre interprétation.

Il pourrait s'agir du prénom de Sana, ou bien de celui d'Aziz suivant la lecture du mythe de Narcisse. Qu'il y ait de l'espace pour ces deux possibilités et que leur distinction devienne insignifiante est à notre sens la quintessence de ce passage. Il s'agit selon cette perspective, de l'affrontement de deux régimes de traumatismes : dans le cas de Sana, Aziz représente la violence qu'elle va lui renvoyer. Aziz se trouve face à celle qui va prendre sa vie et au pôle maternel qu'incarne le personnage de Sana, donc l'origine de sa blessure. Au moment où il articule probablement le nom de Sana, il

aurait pu articuler le sien : ceci met un point final à l'histoire de la blessure mutuelle et continue que le roman met en scène à travers les conflits entre Orient et Occident, les générations différentes et la relation homme/femme.

7.8. Conclusion

En faisant une lecture psychanalytique du personnage d'Aziz, nous avons montré les aspects suivants :

Premièrement, l'organisation sociale de Wasa, la République dont Aziz est le père fondateur est préstructurée par les circonstances entourant le traumatisme de sa jeunesse qui l'empêche de concevoir un programme politique qui servirait une autre fonction que thérapeutique.

Deuxièmement, nous avons vu à travers l'analyse de la série télévisée « Al-Ahmar » comment le traumatisme d'Aziz se manifeste en termes œdipiens, centré sur la figure du père. Il s'agit d'un effacement symbolique du féminin et du maternel qui prend ses débuts à Paris et est continué à Wasa.

Il reste à constater que dans *2028*, tout comme dans *Le dernier Été de la Raison*, le recours au mythe peut se voir assigner une fonction thérapeutique pour les personnages. Les traumatismes à traiter sont inscrits dans une réflexivité entre Orient et Occident, ils permettent de situer le problème du fondamentalisme religieux dans les dynamiques d'une *histoire croisée*. La démarche consistant à réinscrire le maternel et le féminin dans le récit, ce qui vise à rompre avec une approche purement symbolique (épuisée par le patriarcat) en lui opposant le corporel/le matériel. Cette démarche, on la connait de la psychanalyse féministe, théorisée par exemple par Hélène Cixous, qui écrit dans *Le Rire de la Méduse* (1975) :

> la femme fera retour à ce corps qu'on lui a plus que confisqué, dont on a fait l'inquiétant étranger dans la place, le malade ou le mort, et qui si souvent est le mauvais compagnon, cause et lieu des inhibitions. À censurer le corps on censure du même coup le souffle, la parole.[103]

À travers une protagoniste, le roman réussit à proposer un changement de perspective de la victimisation de la femme musulmane/arabe qui est impuissante face au régime patriarcal, qui d'ailleurs n'est plus exclusivement islamique non plus. En même temps l'image donnée n'est pas euphémisante, Sana est dans une position inférieure, mais elle n'est pas sans défense. Elle est complice du régime. L'ascendance

[103] Hélène CIXOUS, *Le Rire de la Méduse et autres Ironies*, Paris, Galilée, 2010, p. 45.

d'un personnage féminin vers les plus hauts rangs du régime, et également ceux/celles qui en sont le plus marginalisé.es, a ouvert une forme poétique pour examiner les manières du pouvoir d'un système autoritaire de façon nuancée. Comment se déroule cette ascendance, et la chute ? Quelles formes d'*agency* et de solidarité existent-t-elles ? Peut-on inverser le courant de l'histoire par un retour vers les origines ? Il semble que la ligne généalogique soit rompue, et par cela, l'essai de ressusciter un passé perdu a échoué.

8. *Le dernier Été de la Raison* de Tahar Djaout

8.1. Présentation de l'intrigue

Ce roman retrace les changements abrupts qui bouleversent la vie de Boualem, un libraire âgé de 50 ans, lequel possède sa propre boutique à Alger. À travers son point de vue, l'histoire aborde la prise de pouvoir d'un mouvement nouveau et dynamique dans le pays, initié par les Frères Vigilants (F.V.), qui perturbe profondément la vie sociale et culturelle. Or, ce mouvement trouve également un accueil chaleureux auprès de la population, en particulier parmi la jeune génération. Le corps social subit une transformation majeure, la nation se transformant en une « Communauté de la Foi » (*DER*, p. 39). Même les deux enfants de Boualem, Kenza et Kamel, ainsi que son épouse, rejoignent ce mouvement émergent. Boualem, esprit plus laïc et érudit, se moque des nouvelles pratiques religieuses adoptées par sa famille, ce qui suscite la colère de sa fille. Il ne faut alors pas longtemps avant que sa famille ne le quitte. En compagnie d'un autre paria, Ali, un musicien rejeté lui aussi par son entourage et sa famille, Boualem s'isole dans la solitude de la librairie qui, du fait de la popularité grandissante du « livre », le Coran, attire un public de moins en moins important.

Le fait de succomber aux pièges des nouveaux.elles « thérapeutes de l'esprit » (*DER*, p. 83) avec des ouvrages profanes comporte des conséquences trop importantes. Seul le « Texte Sacré » est considéré comme une source légitime de savoir et de vérité. Les répressions se durcissent, comme Boualem l'apprend à ses dépens :

> qu'on établit pour chaque quartier des listes de personnes à neutraliser ou à châtier, d'activités à enrayer et de commerces à fermer. Cela touche, semble-t-il, tout et tout le monde : des artistes, des professeurs, des clubs sportifs, des restaurants qu'on soupçonne de servir de l'alcool en douce, des hôtels jugés immoraux, des librairies. (*DER*, p. 47)

En tant que modeste libraire, Boualem se croyait à l'abri des dangers en raison de sa propre insignifiance, mais il découvre rapidement qu'un climat d'une violence exceptionnelle règne et que la situation échappe de plus en plus à tout contrôle. Ce mouvement émergent ne se contente pas de mobiliser les individus, il les transforme en profondeur. Même les enfants en viennent à agresser leurs propres parents :

> Boualem ne perdit pas son calme ; il eut même assez de présence d'esprit pour se rendre compte qu'il pouvait se considérer heureux, au vu du sort d'autres personnes. En effet, un malheureux voisin, rentré chez lui en état d'ébriété quelques jours auparavant, avait eu la mâchoire fracturée par son fils nouvellement converti au parti des représentants de Dieu sur terre. (*DER*, p. 72-73)

Boualem devient lui aussi victime de violence lorsque qu'un groupe d'enfants lui lance des pierres et l'insulte en le traitant de mécréant. Les paroles de ces enfants font prendre conscience à Boualem de l'ampleur de l'endoctrinement dont ils sont désormais victimes, mais la situation semble plus complexe. Il remarque chez ces enfants une dureté et une assurance inquiétantes dans la manière dont ils harcèlent leur victime.

Puis, un jour, sa librairie est fermée. Boualem est épuisé par la résistance qu'il mène, se refermant sur lui-même, tourmenté par des cauchemars et ses souvenirs : ceux de l'éducation de ses enfants, mais aussi ceux qu'il avait enfouis au plus profond de sa mémoire, qui concernent sa relation avec ses parents et son éducation à l'école coranique. Finalement, Boualem reçoit des menaces de mort, tout comme notre auteur, Tahar Djaout. C'est à ce moment que le narrateur, habituellement en harmonie avec les rêves, les souvenirs et les blessures du protagoniste, et qui relie étroitement la nature, le rythme et les détails du récit à l'intériorité de Boualem, adopte un ton plus concret. Le lien presque homodiégétique entre le protagoniste et le récit est rompu au profit d'une position auctoriale. Le cynisme grinçant ne serait pas possible sans une certaine distance par rapport à la victime. En définitive, comme le souligne le narrateur, la menace de mort reçue par Boualem est relativement modérée, nécessitant une mise en perspective :

> Ce message tant craint est, tout compte fait, modéré ; il serait même bienveillant au regard des messages qui circulent : injonctions, délations et autres menaces de mort. L'une des méthodes les plus répugnantes consiste en l'envoi d'un linceul à la victime désignée. (*DER*, p. 96)

Ainsi, l'action de ce roman, qui se déroule au fil de seize courts chapitres se termine dans un état crépusculaire d'isolement pour le protagoniste, qui est convaincu qu'il ne survivra pas dans ce pays nouveau et étranger. Alors que l'actualité décrite dans le roman ne promettait aucun temps clément, l'avenir n'apparaissait pas encore clairement. Cela justifie que le narrateur appelle à la raison et formule des attentes envers le futur pour les lecteur.ices Le roman se conclut alors par une question ouverte : « le printemps reviendra-t-il ? » (*DER*, p. 125), laissant ainsi une porte ouverte à l'espoir.

8.2. Un roman inscrit dans l'histoire algérienne

Le roman de Tahar Djaout a pour plusieurs raisons un statut assez singulier dans notre corpus, dont la première est évidemment son rapport direct au décès violent de l'auteur. Le roman publié en 1999 à titre posthume semble se clore sur lui-même, se terminant de manière concise par un plaidoyer pour la liberté et la démocratie du pays, ce qui peut être considéré comme un mot de la fin. La maison d'édition n'a choisi que des fragments du texte comme nom de chapitre et titre du roman.

La portée ainsi que la signifiance symbolique de l'assassinat de Tahar Djaout fut immense au niveau du pays : alors que seuls des hommes et femmes politiques avaient jusque-là été la cible de la terreur islamiste, l'assassinat de Tahar Djaout fut l'un des premiers à concerner un intellectuel, et le premier à avoir reçu un tel écho public, lié au statut de l'auteur dans le pays[1]. Megan C. MacDonald et Adèle Cenier écrivent à ce titre, qu' « il [Tahar Djaout, N.F.] devint un symbole de l'intellocide, théâtre du meurtre ou de l'exil forcé de nombreux intellectuels »[2]. Assia Djebar a témoigné de l'assassinat de Djaout dans son roman monumental *Le blanc de l'Algérie* (1995), dont il sera question ultérieurement. Dans ce « récit scrupuleux »[3], selon elle, Djebar se met à la place de l'entourage de Tahar Djaout après son meurtre. Elle relate une scène où le groupe de personnes endeuillées reste ensemble après les funérailles de Djaout, en plaisantant : « Et maintenant, à qui le tour ? »[4]. En effet, Djebar constate que l'assassinat d'intellectuel.les et d'écrivain.es devient un enjeu politique, le théâtre de différentes interprétations de l'identité nationale :

> de nouveaux rituels se mettaient à l'œuvre : l'écrivain une fois mort, et ses textes pas encore rouverts, c'est autour de son corps enterré, que s'entrecroisent et s'esquissent plusieurs Algéries…[5]

Grâce au rôle particulier qu'ils/elles occupaient en Algérie pendant la guerre de libération et dans la construction de l'identité nationale après l'indépendance – laquelle était étroitement liée à la politique sur le plan idéologique et structurel, – les intellectuel.les avaient une fonction de pont entre les hommes et femmes d'État et la

[1] Julija ŠUKYS, *Silence is Death : The Life and Work of Tahar Djaout*, *op. cit.*, p. 12.
[2] Megan MACDONALD, Adèle CENIER, « Tahar Djaout, 25 ans après », *Expressions maghrébines*, vol. 17, n° 1, 2018, p. 7.
[3] Assia DJEBAR, *Le Blanc de l'Algérie*, 3e éd., Paris, Librairie Générale Française, 2009, p. 12.
[4] *Ibid.*, p. 75.
[5] *Ibid.*, p. 12.

population civile. Si un écrivain pouvait être perçu comme une menace par les intégristes, alors personne parmi les citoyen.nes algérien.nes n'était à l'abri[6].

Djaout était considéré comme un écrivain incarnant l'idée d'une Algérie démocratique. Comme le souligne Julija Šukys, le jour de son assassinat, les islamistes : « s'attaquaient à la démocratie, à la liberté d'expression, à l'art, à l'intelligence, à la modernité, à l'Algérie elle-même »[7] et le titre de l'hebdomadaire *Ruptures* annonçait le jour succédant à l'assassinat de l'auteur : « L'Algérie de Djaout vaincra »[8]. Cet hebdomadaire, qui ne fut fondé que quelques mois avant le décès de Djaout par l'auteur lui-même et deux de ses collègues d'*Algérie Actualité*, Abdelkrim Djâad et Arezki Metref, donnait à voir une réorientation de l'écrivain-poète vers le travail journalistique, en réaction directe à la montée du terrorisme. Tahar Djaout fut mortellement blessé le 1er juin 1993 par deux balles devant son immeuble de Baïnem, près d'Alger, et mourut une semaine plus tard à l'hôpital. La police présenta un jeune homme nommé Belabassi Abdellah comme étant l'auteur du crime, se réclamant du groupe islamique armé (GIA). Ce dernier affirma que l'ordre d'assassiner Tahar Djaout lui avait été donné par Abdelhak Layada, un ancien tôlier, et le chef du GIA, du fait qu' : « il était communiste et avait une plume redoutable qui influençait les musulmans »[9]. Abdellah affirma ne pas avoir été seul à exercer la *fatwah* contre Djaout. Parmi ses complices figuraient Boubekeur Ras-Leghrab, un marchand de bonbons et chef de commande, Brahimi Mohamed, Ahmed Benderka et Abdelkrim Aït-Ouméziane. Après la mort de Djaout, ses amis devinrent sceptiques et créèrent le *Comité de la Vérité* afin d'enquêter sur le crime : l'enquête sur le meurtre présentait des lacunes et malgré cela, la police présenta rapidement quatre coupables présumés au public. Le comité soupçonnait que l'intérêt du gouvernement soit de clore rapidement l'affaire, probablement pour garder sous silence les vrais coupables et leurs motivations. Dès le lendemain de la création du comité, l'un de ses membres, le professeur en psychiatrie Mahfoud Boucebsi, a été poignardé pendant son service de l'hôpital Drid-Hocine. Saïd Mekbel a alors intrépidement poursuivi cette quête de vérité (« L'assassinat du professeur Boucebsi est

[6] Comme nous le verrons, le personnage de Boualem est caractérisé par cette même fonction intermédiaire : il se considère comme politiquement insignifiant, mais ce sont précisément des personnes comme Boualem qui constituent un facteur de perturbation dans l'expansion du régime.
[7] Julija ŠUKYS, *Silence is Death : The Life and Work of Tahar Djaout*, *op. cit.*, p. 14.
[8] *Ruptures*, no 21, 8-14/06/1993, cité d'après : *Ibid.*, p. 148.
[9] Arezki AÏT LARBI, « Vérité et Justice pour Tahar Djaout » [en ligne], *Le matin d'Algérie*, 26/05/2020, URL : https://lematindalgerie.com/verite-et-justice-pour-tahar-djaout/, consulté le 21 juin 2023.

la preuve que nous avons mis le doigt sur un point sensible »[10]), mais il sera, lui aussi, assassiné peu après, le 3 décembre 1994.

L'écrivain Rachid Mimouni, également membre du *Comité de la Vérité* et profondément déstabilisé par la mort de Djaout, a été menacé du même destin que son confrère. Il a dédié son roman *La Malédiction* (1993)[11] à ce dernier. Mimouni est parvenu à positionner la littérature comme limite de l'influence du pouvoir des islamistes. La littérature s'engage en fin de compte dans une « bataille du sens », visant à « apprivoiser le mal, de le dompter pour pouvoir amorcer à même les ruines du temps un nouveau départ »[12] à laquelle le front islamique du salut (FIS) ne pouvait se soustraire malgré toute sa disposition à la violence. La littérature devint alors le champ de bataille contre l'intégrisme, et on trouve les lignes suivantes dégoulinant d'un sarcasme mordant dans *La Malédiction* : « À la mémoire de mon ami, l'écrivain Tahar Djaout, assassiné par un marchand de bonbons sur l'ordre d'un ancien tôlier. »[13]

8.2.1. La Décennie Noire – Littérature de l'urgence

Avec *Le dernier Été*, Djaout a écrit un roman qui réussit à captiver les bouleversements liés à l'époque, on lit chez MacDonald :

> [*Le dernier Été*, N.F.] est une œuvre de son temps, profondément liée aux bouleversements multidimensionnels que traversait l'Algérie durant la décennie 1980 et le début des années 1990[14].

La maison d'édition de Djaout souligne elle-aussi l'ancrage de ce roman dans son actualité historique ainsi que son caractère engagé dans la marchandisation du roman. En effet, on trouve la note de l'éditeur suivante avant la narration :

> Le manuscrit que nous publions aujourd'hui a été retrouvé dans ses papiers après sa mort. Il nous est parvenu après bien des péripéties. Il ne correspond pas au sujet qu'il nous avait indiqué. On peut penser que Tahar, de retour à Alger, a décidé de mettre de côté le projet très littéraire dont il nous avait parlé pour se consacrer à un récit plus directement inspiré par l'actualité. (*DER*, p. 7)

En effet, il est important de rappeler brièvement la succession des événements, sur laquelle l'action du roman aborde quelques-uns. Ces événements marquent

---

[10] Arezki AÏT LARBI, « Vérité et Justice pour Tahar Djaout » [en ligne], *Le matin d'Algérie*, 26/05/2020, URL : https://lematindalgerie.com/verite-et-justice-pour-tahar-djaout/, consulté le 21 juin 2023.

[11] L'ouvrage, publié seulement trois mois après la mort de Tahar Djaout, est considéré comme le « texte fondateur » de la Littérature de l'urgence. Joseph FORD, *Writing the Black Decade : Conflict and Criticism in francophone algerian Literature*, Lanham, Lexington Books, 2021, p. 34.

[12] Belaïd DJEFEL, Boussad SAÏM, « Présentation », dans Ridha BOULAABI et Belaïd DJEFEL (éds.), *Écrire en Temps de Détresse : Autour du Roman maghrébin francophone*, Grenoble, Univ. Stendhal, 2010, p. 6.

[13] Rachid MIMOUNI, *La Malédiction*, Paris, Stock, 1993, p. 7.

[14] Megan MACDONALD, Adèle CENIER, « Tahar Djaout, 25 ans après », *Expressions maghrébines*, *op. cit.*, p. 10.

l'avènement de la guerre civile en Algérie, connue sous le terme de la Décennie Noire[15] et forment le sujet de cette littérature connue sous le nom de littérature de l'urgence. Dans ces développements, la déception du peuple algérien à l'égard de la politique du pays joue un rôle essentiel, car elle a favorisé l'émergence d'un parti islamiste qui, en se présentant comme apolitique (selon son auto-compréhension son identité est de nature religieuse), a gagné en popularité. Il est donc essentiel de mettre en lumière la position du front de libération nationale (FLN), acteur politique et adversaire électoral du FIS, pour mieux comprendre le climat sociopolitique que ce roman invite à explorer.

Dès l'indépendance de l'Algérie, en 1962, le pays est dirigé par le FLN, qui a acquis sa légitimité grâce à son rôle déterminant dans la guerre de huit ans contre la France, qui fut l'une des guerres de décolonisation les plus brutales. En 1965, Houari Boumedienne prend la place du président Ben Bella à la suite d'un coup d'État et met en œuvre une politique socialiste. Il instaure un système économique socialiste en nationalisant les hydrocarbures et en lançant la réforme agraire en 1971. Après la mort de Houari Boumedienne en 1979, son successeur Chadli Bendjedid, sous l'influence des événements internationaux tels que la révolution iranienne, le contre-choc pétrolier, et ultérieurement, la perestroïka ; opte pour des réformes libérales.

En raison de la situation économique désastreuse du pays, marquée par l'épuisement du système de rentes, la déclin du socialisme dans les années 1980, ainsi qu'un taux de chômage exorbitant, la sympathie envers le monopole politique du FLN diminue drastiquement. Le peuple bascule dans un mécontentement généralisé, qui se traduit par des émeutes violentes réprimées par l'armée en octobre 1988.

Le gouvernement réagit en mettant en place plusieurs réformes, qui aboutissent finalement à la reconnaissance officielle du pluralisme partisan. La période allant de 1988 à 1992 correspond à une phase innovante, qui s'achève cependant brutalement. Myriam Aït-Aoudia parle ainsi d'une parenthèse de démocratisation[16]. Notre auteur Boualem Sansal, donne le nom de « Printemps algérien »[17] à ces événements singuliers, en référence au mouvement de démocratisation qui s'est manifesté en Tunisie et en

[15] Alors que l'expression « guerre civile » est aujourd'hui utilisée de façon neutre, il est important de connaître le débat de l'époque autour de son emploi : le point de critique était que cette expression implique un équilibre de force et de motivation belliqueuse entre les adversaires, à comparer : Tristan LEPERLIER, *Algérie, les Écrivains dans la Décennie Noire*, *op. cit.*, p. 17.

[16] Myriam AÏT-AOUDIA, *L'Expérience démocratique en Algérie (1988-1992) : Apprentissages politiques et Changement de régime*, Paris, Sciences Po Les Presses, 2015.

[17] Le Hirak de 2019 est désormais perçu comme un printemps algérien avant l'heure. La déclaration de Sansal est issue de son ouvrage *Gouverner au Nom d'Allah* (2013). Boualem SANSAL, *Gouverner au Nom d'Allah : Islamisation et Soif de Pouvoir dans le Monde arabe*, *op. cit.*, p. 17.

Égypte en 2011. Une nouvelle Constitution est adoptée en février 1989, et le climat socio-politique en Algérie connaît un bref moment de libéralisation (Infitāḥ, « ouverture ») lorsque les militaires se désolidarisent du FLN. Des journaux de la presse libre ont été créés dans le but d'informer sur les structures de l'ancienne partie gouvernementale et de son alliance avec les militaires[18]. Lors du premier scrutin pluripartisan, le FIS prend résolument le dessus sur le FLN, la perspective d'un premier changement gouvernemental dans l'Algérie postcoloniale en faveur d'une partie intégriste et la perspective de l'établissement d'un État théocratique initient des débats. Entre autres, on discute de la possibilité d'annuler les résultats des élections.

En janvier 1992, lorsque le président Chadli démissionne, le conseil collégial, principalement composé de membres de la direction militaire, saisit l'opportunité d'annuler les élections. Par la suite, le FIS se dissout. Cette situation marque à la fois l'échec de la démocratisation et une division politique insurmontable au sein du peuple algérien. La guerre civile éclate la même année, opposant l'armée aux djihadistes islamistes. L'armée réagit au terrorisme islamiste par un contre-terrorisme, et la guerre dévaste le pays jusqu'en 2003, causant des dizaines, voire des centaines de milliers de morts. En résumé, la Décennie Noire se distingue par deux caractéristiques principales :

> Par-delà l'horreur des assassinats et des massacres, ce qui rend cette guerre civile spécifique est la place qui y ont pris les intellectuels : nombreux sont ceux […] à avoir été assassinés, ou à avoir été contraints de s'exiler[19].

[18] À ce sujet, p. ex, : Tristan LEPERLIER, « Les Écrivains algériens et l'Expérience démocratique dans les Années 1990 », *Communications*, vol. 99, n° 2, 2016.
[19] Tristan LEPERLIER, *Algérie: Les Écrivains dans la Décennie Noire*, *op. cit.*, p. 17.

8.2.2. Une poétique de la disparation

Le roman traite d'une période de bouleversement des esprits, d'une génération, celle du protagoniste, qui est caractérisée par une certaine empreinte culturelle. Cette génération est considérée comme ennemie du régime, car elle associe l'idée de liberté à une culture du livre. Celle-ci joue notamment un rôle central à différentes étapes de la vie du protagoniste :

> Dans *Le dernier Été de la Raison*, trois extraits accusent une présence significative du vocable liberté. Il s'agit de « Le texte ligoteur », « Il ne faut venir de nulle part » et « La mort fait-elle du bruit en avançant ? » Le premier raconte le quotidien de Boualem, enfant à l'école coranique. Boualem et les autres enfants tentent d'échapper à la classe et au « texte ligoteur ». Le deuxième texte dit le discours de l'idéologie au pouvoir qui impose une identité et refuse la liberté de choisir la sienne. Quant au dernier, c'est un défi à la mort. Le personnage central est victime de menaces de mort, mais il n'abdique pas pour autant. Il décide d'être libre dans ses idées, dans sa façon de vivre, même s'il sait que ce serait plus simple d'adopter l'idéologie dominante[20].

Benderdouch et Mimouni-Meslem considèrent le protagoniste Boualem Yekker comme un *alter ego* de l'écrivain Tahar Djaout[21]. Le nom « Boualem Yekker » est kabyle et signifie : « celui qui éclaire, qui éveille ou qui se lève ». Il porte en lui un double sens qui englobe à la fois le travail intellectuel et l'action politique. Cela reflète parfaitement, à notre avis, le rôle de l'intellectuel.le tel que Tahar Djaout le concevait et l'incarnait et dans lequel la parole est liée à l'action. L'intellectuel.le symbolise une certaine vision du monde, ambitieuse certes, où le discours sur les idéaux et les valeurs coexistent avec l'activité et la créativité, ancrées dans le monde réel. Selon Aïcha Benamar, il est alors essentiel de parler d'un accès spécifique au monde dont bénéficient ceux/celles qui entrent en contact avec lui par le biais de la littérature :

---

[20] Ahmed BOUALILI, *De l'Interdiscours : L'Écriture hybride dans l'Œuvre de Tahar Djaout : Discours littéraire et Discours journalistique*, École Normale Supérieure de Bouzaréah, Alger, 2019, p. 77.

[21] Nour Benderdouch et Leila Mimouni-Meslem soulignent l'importance de leur observation de la mise en scène d'une transparence de la figure de l'auteur derrière son œuvre : « Il suggère dans ses fictions un second moi, voire un *alter ego* caché derrière les pendrillons de la scène romanesque en vue de dévoiler les faits historiques en cristallisant ainsi le regard de son lecteur. Ses œuvres principales ont pour arrière-plan l'Histoire officielle et se lisent délibérément comme un portrait critique de la société maghrébine et plus particulièrement algérienne qui s'éteint tandis que l'injustice s'embrase. Par le biais de ses écrits, Tahar Djaout s'est ingénié à lancer un ultimatum à ceux qui voulaient décimer l'héritage historique et civilisationnel d'une terre sacro-sainte. À cet égard, sa plume littéraire tranchante n'a fait qu'affûter la conscience d'un peuple déraciné et d'un territoire clivé par l'acte colonial. Elle a pu donc unifier les opinions disloquées malgré les tentatives de sédition qui ont été perçues comme un prélude à un saccage à la fois historique, culturel et social. » Nour-el-houda BENDERDOUCH, Leila Dounia MIMOUNI MESLEM, « L'Histoire dans l'Œuvre romanesque de Tahar Djaout : Entre Factualité et Fictionnalité », *Revue académiques des Études Sociales et Humaines*, vol. 14, n° 1, 2022, p. 136.

> Dans ce roman, la fiction et la réalité s'entremêlent pour représenter les conditions de Boualem, de Tahar Djaout et d'autres individus dans la même situation. L'espace esthétiquement construit par l'auteur est révélateur d'une certaine vision du monde. En fait, l'unique chose qui rattache Boualem au monde concret ce sont les mots contenus dans les livres. Ils génèrent en lui un regard libérateur qui puise ses sources dans son imagination. La lecture devient alors une arme souterraine qui contraste avec les paroles menaçantes des « Frères vigilants ». Boualem résiste à la tentation de rompre le silence et intériorise sa révolte. Il « ferme les yeux pour mieux voir », incarnant ainsi une idéologie de résistance contre l'usurpation de l'histoire. *Le dernier Été de la Raison* traite de sujets à double tranchants : celui d'une Algérie en détresse car persécutée et celui de la mémoire en général[22].

Toutefois, notre roman, qui insiste sur l'impossibilité des intégristes de soumettre l'esprit, ne cache pas – à la différence de Mimouni – la vulnérabilité des résistant.es face à la brutalité[23]. En effet, le roman expose pleinement comment le discours sur les valeurs et la source des idéaux offerts par la littérature à mesure que les islamistes gagnent en puissance, se trouvent de plus en plus en tension avec le monde, conflit qui reflète une situation pourtant présente depuis toujours.

Le fait de se souvenir de ce qu'était le temps avant l'arrivée au pouvoir des islamistes est à la fois un acte courageux et désespéré. Le mémoire devient alors un lieu de résistance, un espace de protection intérieure face à la domination du territoire, alors que le pays est successivement soumis au pouvoir des islamistes. Par ce biais, les limites des sphères d'influence des intégristes sont insérées là où ils ne s'y attendent pas, remettant en question leur croyance en une position supérieure en tant que serviteu.ses de Dieu. Il s'agit en effet d'une résistance épistémique qui oppose la certitude et la vérité unique au doute, au fantasme, à l'imaginaire et l'avenir possible inspiré quant à lui, par une tradition littéraire occidentale. Un point essentiel à souligner est que ce bagage philosophique est mis en avant comme une universalité humaine, connectant les individus les uns aux autres.

8.3. Le décès d'une utopie – Le discours littéraire comme discours générationnel

Avec l'irruption de violence qui succède aux premières élections pluripartisanes, l'idée d'une Algérie démocratique pour laquelle les intellectuel.les de l'époque ont lutté, meurt, marquant un tournant de la littérature algérienne. Ainsi Catherine Brun a-t-elle

[22] Aïcha BENAMAR, « Tahar Djaout, 25 ans après. », *Expressions maghrébines*, vol. 17, n° 82, 2018.

[23] Ce type de politique en littérature se caractérise par le fait qu'elle : « interroge les possibilités de la littérature face à la marche de l'histoire ». Dominique D. FISHER, *Écrire l'Urgence : Assia Djebar et Tahar Djaout*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 7.

comparé la création littéraire d'Assia Djebar[24] au moment de l'indépendance avec celle des années 1990, époque de la publication de *Le Blanc de l'Algérie* (1995). Brun décrit l'évolution de la littérature comme indicatrice d'un sentiment partagé de solidarité dans la société après l'indépendance, qui dépassait toute frontière culturelle, linguistique et ethnique, à l'exemple de *Les Enfants du nouveau Monde* (1962).

Une certaine vision du monde, qui concerne la possibilité d'envisager le présent à l'égard du futur, s'est manifestée dans la littérature comme une vision utopique de l'Algérie. Notre protagoniste adhère à cette perspective, qui trouve son expression dans la littérature algérienne à travers la génération des ancien.nes, laquelle partage également les influences de la littérature française. De manière ironique, Djaout laisse son protagoniste Boualem juger la littérature contemporaine de la façon suivante :

> Il avait dès le début pris en affection les auteurs malheureux, tourmentés et problématiques : il a préféré Du Bellay à Ronsard, Ben Jonson à Shakespeare, Keats à Lord Byron, Rousseau à Voltaire, Dostoïevski à Tolstoï, Alfred de Vigny à Victor Hugo, Hafiz Ibrahim à Ahmad Chawqi. Il en est resté aux classiques. La littérature d'aujourd'hui le déroute par sa frivolité ou par ses jeux formels abscons où l'âme humaine se retrouve au rebut, où le destin de l'homme se joue comme un programme d'informatique à entrées multiples. (*DER*, p. 105)

En effet, Djaout, lui-même 'enfant terrible' de la génération d'auteur.ices des années 1980 et 1990, est un auteur que notre protagoniste ne lirait pas. Les différences littéraires entre les deux générations sont tellement remarquables qu'Abdelghani Remache parle d'une : « seconde naissance du roman algérien de langue française »[25]. Pour Armelle Crouzieres-Ingenthron, le roman de Rachid Boudjedra, *La Répudiation* (1969), marque le premier pas vers une « littérature d'amertume ». Il s'agit en effet pour lui d'un :

> roman de la subversion, de la désillusion, du malaise, du déchirement identitaire, de la rupture maternelle, de l'hallucination et de la psychose, [*La Répudiation*, N.F.] est une œuvre à portée universelle qui va commencer toute une littérature de « transgression » et « d'amertume » au cours des années 80, puis 90 […][26].

Il semble donc qu'une certaine distance soit établie entre l'auteur et le personnage, ce qui n'invalide pas l'hypothèse selon laquelle Boualem est un *alter ego* de l'auteur, mais ce qui suggère qu'il met en jeu un examen critique du premier, ou plutôt une facette particulière de cet *alter ego*. Nous proposons d'interpréter la phrase qui clôture cette citation comme une référence aux différentes orientations politiques

[24] Catherine BRUN, « Avènement et Rémanence de l'Utopie démocratique chez Assia Djebar », dans Anne-Laure BONVALOT, Anne-Laure REBREYEND et Philippe ROUSSIN (éds.), *Escribir la Democracia : Literatura y Transiciones democráticas*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019, p. 24-26.

[25] Abdelghani REMACHE, « Panorama du Roman Algérien d'Expression Française : Espace et Espérances », *Synergies Algérie*, n° 26, 2018, p. 72.

[26] Armelle CROUZIERES-INGENTHRON, *Le Double pluriel dans les Romans de Rachid Boudjedra*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 21.

qui suivaient la littérature nationale, lesquelles se distinguaient par leur usage de la langue.

La « frivolité » qui caractérisait l'une des orientations possibles, désigne, à notre sens, ce que Charles Bonn décrit, pour la littérature de langue française, comme : « une critique de plus en plus violente de régimes politiques ressentis comme ayant trahi les aspirations des mouvements révolutionnaires »[27]. Nous supposons que ce roman opère une réflexion sur le pouvoir de la littérature à transformer la société et à expliquer le monde à travers une autocritique du discours littéraire algérien, divisé par un clivage idéologique et linguistique. Il explore la possibilité que la littérature puisse être un outil de changement social, en imaginant un scénario dystopique où un seul livre pourrait avoir ce pouvoir :

> Banalisation, dissémination, amnésie littéraire au niveau de la réception des textes algériens rejoignent ici cette perte du sens face à l'horreur innommable […] Perte des repères, tant politiques que littéraires, qu'illustrait déjà la tragédie grecque : les anciens mode de déchiffrement du monde sont caducs, inadaptés, et l'écrivain est sommé d'en inventer de nouveaux, quitte à découvrir la béance de l'insensé […] ce cri aphone, cette parole sans mots, cette absence d'un code permettant une nouvelle lecture du monde dont la hantise traverse la plupart des textes algériens des années 90[28].

L'auteur décrit la culture littéraire qui a formé le protagoniste comme étant influencée à la fois par les canons français et arabes (*DER*, p. 59)[29]. Cette prise de position est programmatique du projet de l'auteur, consistant à mettre en évidence le croisement des cultures et la coexistence (et codépendance) d'un héritage occidental et islamique, lesquels subsistent dans le mémoire du protagoniste, malgré leur anéantissement par les acteur.ices islamistes, ajoutant une dimension politique puissante contre l'hostilité déclarée des islamistes envers l'Occident. Or, la littérature est à la fois un instrument et un objet de critique. Car la vision de l'avenir qui y est anticipée se révèle être une rêverie ou un fantasme.

Brun poursuit en affirmant que les écrivain.es de la génération suivante (celle de Djaout) portent le poids de la prise de conscience soudaine que cet avenir dépeint par les romans de l'époque est éphémère. Les littéraires se sont alors vu.es confier la tâche de s'interroger sur les points d'échec de cette utopie.

---

[27] Charles BONN, Naget KHADDA, Abdallah Mdarhri ALAOUI (éds.), *Littérature Maghrébine d'Expression française*, Vanves, EDICEF, 1996, p. 144.

[28] Charles BONN, « Paysages littéraires algériens des Années 90 et Post-modernisme littéraire maghrébin », dans Charles BONN et Farida BOUALIT (éds.), *Paysages littéraires algériens des Années 90 : Témoigner d'une Tragédie ?*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 20.

[29] Ainsi, il devient évident que le roman ne construit pas son argumentation sur une simple évaluation des différentes littératures supposées supérieures ou inférieures l'une par rapport l'autre, comme c'est le cas pour les romans de Sansal et de Houellebecq, mais sur un argument herméneutique, une relation au texte opérée à partir d'une culture du livre spécifique.

Une préoccupation pour le passé a marqué les romans de l'époque, mais selon Brun, celle-ci est bien placée sous le signe d'une vocation pour l'avenir : « Le retour sur le passé ne vaut pas renoncement au futur, mais arrachement à la fatalité tragique »[30]. Dans notre roman, nous constatons non seulement la présence de différentes temporalités, caractéristique propre à l'œuvre de Djaout, mais également un mélange de styles et de topoï variés, qui englobe donc plusieurs générations d'auteur.ices. Notre objectif est ici de les identifier dans le roman et de développer l'idée selon laquelle la littérature a cessé d'être un moyen de communiquer des contenus utopiques à la société, ce qui consiste moins en un tournant spontané inhérent à l'art du roman, qu'en une évolution causale. Pour ce faire, il convient de passer en revue les spécificités esthétiques et les rapports entre la littérature et la société, tant dans la fictionnalisation du monde que dans ses implications culturelles.

Les fondateur.ices, dites « les ancien.nes », de la littérature algérienne de langue française sont, à la fin des années 1950, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Mohammed Dib, Malek Haddid, Assia Djebar et, bien sûr, Kateb Yacine. La particularité de la littérature nationale algérienne réside dans son caractère transnational. En effet, elle s'adressait alors à la France, et un grand nombre d'auteur.ices se sont exilés en France pendant la Décennie Noire[31].

Initialement, la littérature contestataire algérienne s'inscrivait dans une résistance à la politique coloniale, abordant les questions sociales, les injustices infligées à la population indigène par les Français.es, ainsi que les réalités difficiles vécues par les Algériens. Le roman algérien a émergé dans un contexte où le peuple autochtone se rebellait contre les colonialistes, galvanisé par des événements sanglants tels que la participation à la Deuxième Guerre mondiale[32].

> Cette littérature, bien qu'imparfaitement, va refléter pour la première fois, dans les lettres françaises, une réalité algérienne qu'aucun écrivain même Camus, n'avait eu le courage de traduire[33].

---

[30] Catherine BRUN, « Avènement et Rémanence de l'Utopie démocratique chez Assia Djebar », dans Anne-Laure BONVALOT et al. (éds.), *Escribir la democracia : Literatura y transiciones democráticas*, *op. cit.*, p. 8.

[31] Gérard Prémel et Toufik Hedna distinguent trois générations : la génération des grands Anciens, celle de la rupture, et celle de la relève. Gérard PREMEL, Toufik HEDNA, *Nouveau Regard sur la Littérature algérienne de langue française*, Rennes, Éd. Goater, 2014, p. 15.

[32] Kateb Yacine, à l'âge de 16 ans, vit les massacres de Sétif qui ont eu lieu du 8 au 19 mai 1945, provoqués par des tensions croissantes entre les autorités administratives et la population algérienne, qui se méfiait de leur domination. Lors des manifestations qui ont eu lieu ce jour-là, des milliers d'Algériens ont été tués par les forces françaises et les unités spéciales de la garde coloniale. Des centaines de milliers de musulman.es algérien.nes sont accusé.es d'avoir participé à des actes de désobéissance contre l'autorité française et de propagande anticoloniale.

[33] Mostefa LACHERAF, *Écrits didactiques sur la Culture, l'Histoire et la Société en Algérie*, Alger, Entreprise Algérienne de Presse, 1988, p. 119.

En même temps, il s'agissait pour les écrivain.es de montrer une certaine maturité politique envers la France, l'existence d'une intellectualité algérienne, de :

> confirmer le caractère unique de leur écriture en lutte pour une Algérie moderne, débarrassée des scories politiques de la corruption, libérée de la régression religieuse, tournée enfin vers l'Europe comme une confirmation de sa véritable indépendance[34].

La trilogie d'Algérie de Mohammed Dib est considérée comme marquant le départ de cette formation de la littérature. Elle inclut les bases du concept de Nation algérienne, à savoir une recherche d'identité propre et la mise en place d'une unité nationale. En effet, l'idée même d'une Nation algérienne est née dans et *par* la littérature. C'est pourquoi ces valeurs continueront d'informer la littérature, sans toutefois perdre leur dimension référentielle à la littérature française. Lucienne Martini explicite que : « [La littérature maghrébine dans ce cas, N.F.] naît à l'ombre, sous l'influence et le patronage de la littérature française »[35].

Cette influence se reconnaît dans la quête identitaire qui persiste après l'indépendance et implique la recherche de possibilités d'être non pas l'objet de la littérature française, mais le sujet d'une littérature *en* français. Pour Dib, il s'agit alors d'abord de revendiquer un droit à la parole : « dépeindre un paysage, ceux qui l'habitent, les faire parler comme ils parlent, c'est leur donner une existence qui ne pourra plus être contestée. On pose le problème en posant l'homme »[36].

Après l'indépendance, l'islam constituait le socle de l'identité nationale et l'Algérie algérienne s'est bâtie sur une identité arabe. Le fait que cette identité n'assumât pas la diversité ethnique du pays et opprima d'autres langues et cultures se révéla de façon emblématique lors du Printemps berbère en 1980[37], qui connut une forte répression. Notre auteur est également d'origine kabyle.

De plus, la majorité de la population était analphabète et la littérature se dirigeait vers l'Hexagone, cette constellation est reprise dans le roman par la remarque suivante, qui

---

[34] Bernadette REY MIMOSO-RUIZ, « Tahar Djaout entre Rire et Conte », *Horizons Maghrébins - Le Droit à la Mémoire*, *op. cit.*, p. 48.

[35] Lucienne MARTINI, « 16. Littérature et Travail de Mémoire », dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 2013, : http://books.openedition.org/iremam/423, consulté le 4 décembre 2022.

[36] Mohammed Dib cité d'après : Charles BONN, *Le Roman algérien de Langue française : Vers un espace de communication littéraire décolonisé ?*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 10.

[37] Initialement une protestation contre l'interdiction d'une conférence de l'écrivain kabyle Maloud Mammeri, les contestations se sont vite transformées en mouvement pour « une autre conception de la culture et de l'histoire algériennes, qui étaient limitées jusque-là à la seule dimension arabe ». Zineb ALI-BENALI, « L'histoire tue : Le Roman algérien des Années 90 » [en ligne], dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les ondes arabes et musulmans, 2013, URL : http://books.openedition.org/iremam/421, consulté le 14 février 2022.

implique que la prise de pouvoir par les intégristes signifie un travail idéologique visant à défaire les acquis de la littérature pour cette population lettrée :

> Boualem pense soudain à ces gens, de lointains parents, qu'il lui arrivait de voir à la campagne, et qui ne possèdent aucun livre chez eux : il se demandait à chaque visite comment ces gens-là pouvaient vivre, exclus de l'odeur du papier, du tournoiement des feuilles où bruissent des métaphores, des idées et des aventures. Maintenant, il va peut-être, pour le temps qui lui reste, vivre la vie de ces gens-là, connaître des horizons pareils aux leurs. (*DER*, p. 104)

Un fossé existait donc entre les intellectuel.les et leur volonté de capter le réel dans la société algérienne et la population en général. Les intellectuel.les étaient les seul.es à pouvoir traduire cette situation sous forme de texte, car la plupart des Algérien.nes étaient paysan.nes et analphabètes[38]. À cela s'ajoutait une forte orientation du marché de la littérature vers la France. Par conséquent, leur écriture est portée par un regard colonial sur l'Algérie, inscrit dans l'esthétique et la poétique hexagonale. De ce fait, ces écritures ont été définies comme ethnographiques, ou du moins, selon Charles Bonn, leur technique était-elle perçue comme « descriptive »[39]. De plus, les auteur.ices qui refusaient de se conformer aux exigences du FLN se voyaient contraint.es de passer par les maisons d'édition françaises pour publier leurs œuvres, car la Société nationale d'édition et de diffusion (SNED), le service de censure algérien, excluait du marché toute littérature qui ne suivait pas la ligne officielle du discours. Cela a engendré un clivage, comme le souligne Charles Bonn, entre le discours littéraire et la population dans son ensemble :

> La littérature [algérienne, N.F.] de langue française, malgré l'idéal progressiste des écrivains, ne pourra jamais être une littérature populaire, au sens le plus large du mot, même si elle ne repense pas fondamentalement ses contenus, ses formes, et ses modes de diffusion. Et pour cela, il lui faut d'abord savoir à qui elle s'adresse, et comment, quelle est l'attitude de ses lecteurs potentiels[40].

8.3.1. Une nouvelle esthétique du roman algérien

L'approche dystopique chez ce roman ne se résume alors pas seulement dans le traitement de la réalité extra-littéraire immédiate, mais par le traitement de la réalité à

[38] Au moment de l'indépendance, 95 % des femmes sont analphabètes. Le taux est nettement inférieur pour les hommes. Khaoula Taleb IBRAHIMI, « Les Algériennes et la Guerre de Libération nationale : L'Émergence des Femmes dans l'Espace public et politique au cours de la Guerre et l'Après-guerre », dans Benjamin STORA et Mohammed HARBI (éds.), *La Guerre d'Algérie : 1954-2004, la Fin de l'Amnésie*, Paris, R. Laffont, 2004, p. 202.

[39] Charles BONN, « Paysages littéraires algériens des Années 90 et Post-modernisme littéraire maghrébin », dans Charles BONN et Farida BOUALIT (éds.), *Paysages littéraires algériens des Années 90 : Témoigner d'une Tragédie?*, *op. cit.*, p. 18.

[40] Charles BONN, *La Littérature algérienne de Langue française et ses Lectures : Imaginaire et Discours didées*, Ottawa, Naaman, 1974, p. 157.

travers le prisme de la littérature. Il constitue ainsi un commentaire sur un discours spécifique qui prévalait dans la littérature algérienne, que l'on pourrait qualifier d'utopique. Le mode dystopique marque donc la fin de l'utopie et une rupture définitive avec le mode narratif utopique en tant que moyen de concevoir l'avenir. En effet, la génération de Djaout représente une nouvelle esthétique du roman algérien de langue française qui combine la réflexion sociale d'un processus d'hybridation avec un autre domaine de médiation du monde, le journalisme. Tristan Leperlier évoque ainsi une redéfinition du champ intellectuel, marquée par une rupture et une remise en question du champ précédent[41]. Le conflit transgénérationnel lié à l'islamisme qui se déroule, nous le verrons, dans l'intrigue du roman, peut donc être interprété, selon nous, comme une analogie avec le conflit transgénérationnel qui existe entre différentes générations d'écrivain.es. Avec Rachid Mimouni (et de nombreu.ses autres auteur.ices, tel que Rachid Boudjedra), Djaout fait partie d'une génération d'écrivain.es algérien.nes de langue française qui, dès les années 1980, ont fait entrer le réalisme dans la littérature nationale. Il s'agit d'une littérature qui porte un désillusionnement radical pour ce qui concerne les réalités de vie, résultant de l'échec d'une révolution et d'une rupture de confiance avec le régime politique destiné à répondre aux aspirations du peuple. Emblèmes de la résistance aux fondamentalismes religieux, les deux auteurs essaient, par leurs écritures réalistes, de dégager une « vérité profonde »[42] de la littérature (profane) sur le social et ses multiples engendrements, formulant ainsi à travers leurs écritures un argument ontologique contre le monopole d'une vérité unique que les intégristes se targueraient de posséder.

Il s'agit d'une réappropriation de l'autorité sur l'Histoire, sur un récit de l'histoire algérienne. Djaout suit, selon Dihia Belkhous, « au projet réaliste et anthropologique », qu'elle caractérise comme « vraisemblable, historique et imaginaire »[43].

Le traitement quasi-synchrone de la réalité, une écriture journalistique à la forme du témoignage, constitue un pilier du programme littéraire de *Le dernier Été*. On peut constater que les conditions sociales réelles ne sont guère esthétisées. Comme l'écrit

[41] Tristan LEPERLIER, *Algérie: Les Écrivains dans la Décennie Noire*, *op. cit.*

[42] Nous employons le terme de Remache, qui ajoute qu'il s'agit également d'une littérature de la transgression. Ils : « entendent […] réveiller les âmes qui dorment dans le courant et celles qui, par manque de légitimité, flirtent avec leur propre mort. » Abdelghani REMACHE, « Panorama du Roman Algérien d'Expression Française : Espaces et Espérances », *Synergies Algérie*, *op. cit.*, p. 73.

[43] Dihia BELKHOUS, « Contexte historique et Discours de la Dénonciation dans "Le dernier Été de la Raison" de Tahar Djaout », *Passerelle*, vol. 5, n° 1, 2015, p. 284.

Belkhous, il s'agirait surtout de « dénoncer des conditions réelles » et d'en exprimer l'amertume de manière cathartique. Cette catharsis est une fonction de la mémoire de Boualem qui oppose une résistance aux islamistes, dans la mesure où sa mémoire transgresse les conditions réelles (et que les droits des Algérien.nes sont ainsi représentés par le biais du protagoniste)[44] :

> Un homme et une femme dans la rue, absorbés dans une discussion amicale. Elle ne souhaite pas l'éviter. Lui ne pense pas, brute guidée par son sexe, à se jeter sur elle et à la culbuter. Elle ne cache pas son visage, de crainte de réveiller en lui la bête. Il ne la fuit pas, de peur que le diable en lui ne devienne le maître des décisions.
>
> Boualem Yekker pense à des scènes jadis courantes et naturelles d'hommes et de femmes qui discutent comme des êtes pourvus de raison, de retenue, de considération ; des êtres capables d'amitiés, d'affection, d'estime, de civisme, de colère – des hommes et des femmes tellement éloignés de ces bêtes d'affût qu'ils sont désormais devenus les uns pour les autres. (*DER*, p. 65)

8.3.2. La culture du mal à vivre[45]

Dominique Fisher affirme que l'œuvre de notre auteur a pour sujet principal l'« irrationalité de l'histoire »[46]. Selon Fisher, le roman *Le dernier Été* se distingue par sa manière de se situer clairement dans un contexte temporel, contrastant par-là avec d'autres romans qui : « "zappent" entre les périodes historiques »[47]. Ceci caractérise la manifestation d'une littérature de l'urgence qui, à première vue, ne traite sur le plan thématique et chronologique les événements des années 1990 en Algérie qu'exclusivement de manière linéaire. En effet, celle-ci déplace les frontières non seulement entre la littérature et l'historiographie (afin d'explorer l'échec de l''utopie' démocratique), mais aussi entre différentes temporalités, afin de capter ce même sentiment de répétition de l'histoire, établissant une analogie entre l'horreur de la guerre d'indépendance et celui de la Décennie Noire :

> Loin d'annoncer la réémergence d'une littérature engagée, cette littérature travaille bien aux niveaux lingual, textuel, structurel et générique. En particulier elle met en œuvre une hybridité générique qui rend les frontières établies entre les disciplines, notamment entre la littérature et l'histoire, extrêmement labiles. Ce faisant, elle n'en revendique pas moins une

[44] *Ibid.*, p. 294.

[45] Nous empruntons cette formule à Nouria Benghabrit-Remaoun, qui écrit ce qui suit sur la situation des jeunes à l'époque. Une situation qui a contribué à l'énorme affluence des jeunes vers le FIS (voir aussi les causes de la radicalisation des jeunes selon Gilles Kepel et Olivier Roy, au ch. 6.2.2) : « l'abandon officiel de la référence socialiste et ouverture à l'économie de marché, chute des entrées financières générées par la rente pétrolière et augmentation du chômage et de la paupérisation, multipartisme. Ces transformations rapides et généralisées ont induit une sorte de crise de la pensée sociale, inscrivant les jeunes dans "la culture du mal à vivre" » Nouria BENGHABRIT-REMAOUN, « École et Religion » [en ligne], dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, *op. cit.*, p. 20.

[46] Dominique D. FISHER, *Écrire l'Urgence : Assia Djebar et Tahar Djaout*, *op. cit.*, p. 23.

[47] *Ibid.*, p. 171.

> urgence de dire la violence en Algérie dans son rapport à la question identitaire et à la mémoire historique et elle interroge les possibles de la littérature face à la marche de l'histoire[48].

8.4. Roman de passage vers une nouvelle vision du monde

8.4.1. Le statut des intellectuel.les

Malgré l'impossibilité, soulignée par Fisher, de qualifier la littérature de l'urgence de « réémergence de la littérature engagée » – ce qui supposerait une existence temporaire de littérature apolitique la similitude des constellations historiques et de la mission de la littérature est soulignée dans notre roman : le droit à l'expression, une forme de résistance contre les colonisateur.es, est de nouveau mis en doute par la censure des islamistes.

> Mais, outre que les quantités mises en circulation sont insuffisantes, la conversion parallèle de la monnaie locale en devises ainsi que les différentes taxes de transaction rendent le livre quasi inaccessible. Un ouvrage de Maupassant, de Steinbeck, de Mohammed Dib ou de Hermann Hesse coûte la moitié de la mensualité d'un manœuvre. (*DER*, p. 33-34)

Brun observe une force utopique du « Non-encore » conceptualisé par Bloch au sein de l'œuvre de Mohammed Dib, qui figure parmi les exemples des œuvres citées[49]. Il s'agit d'une littérature qui véhicule donc une image de l'Algérie utopique. L'utopie s'éloigne et une interprétation de ce passage consiste à penser que l'on paie un prix élevé pour maintenir une pensée utopique.

Le roman informe sur les changements sociétaux qui mènent à une guerre civile, du point de vue de la génération qui est en train de disparaître, symbolisée par la disparition de l'institution de la librairie. Cette librairie incarne également l'idée d'une Algérie démocratique qui, comme nous l'avons précédemment évoqué, était d'abord littéraire. Une nouvelle codification de l'espace se met en place, opposant une culture « de certitudes flamboyantes » à une culture du livre dédiée à l'« amitié » et à l'« intelligence » :

---

[48] *Ibid.*, p. 7.

[49] Catherine BRUN, « Toucher l'ancien Présent et le Futur déjà là » [en ligne], dans *L'Algérie, traversées*, Paris, Hermann, 2018.

> Territoire vidé d'amitié, contrée vidée d'intelligence, désert sans la halte rafraîchissante de quelque livre indocile qui remue la plaie des questions et les germes de l'insolence. La ville a commencé par se scinder en deux espaces ennemis : celui, majoritaire, des hommes bardés de foi et de certitudes, et l'autre livré au questionnement, à l'inquiétude et aux brimades. Les deux ne communiquaient pas, ne se regardaient pas, ne se saluaient pas. Puis l'un des espaces a fini par réduire l'autre au silence, avant de l'effacer. Il caracole aujourd'hui tout seul, harnaché de certitudes flamboyantes. (*DER*, p. 114)

Le roman plonge dans le contexte historique des élections de 1991, période durant laquelle Boualem Yekker tente de saisir les mutations rapides de son pays. Il se remémore un moment précis, celui où il a suivi la présentation des candidats à la télévision :

> Il pense aux derniers jours de la République, juste avant les élections législatives, lorsque les différentes formations politiques en lice s'affrontaient sur l'écran de télévision. Interrogé sur ses lectures, l'homme qui, aujourd'hui, occupe les fonctions de Vizir de la Réflexion, répondit qu'il s'interdisait de lire autre chose que le Texte Sacré ; que les romans, essais et autres divagations perverses ne sont que fatuités qu'il dédaignait et auxquelles il réglerait leur compte le jour où le Très-Haut, qui détient le secret des hiérarchies, lui en offrirait l'occasion. Boualem Yekker ne put, à l'époque, s'empêcher de considérer l'abîme le séparant – lui qui, de Platon à Kawabata, en passant par Mohammed Iqbal, Kateb Yacine, Octavio Paz et Kafka, a lu un millier de livres ou plus – de cet homme qui, n'ayant jamais compulse un livre, aspirait à gouverner le pays. Et qui le gouverne aujourd'hui. (*DER*, p. 34-35)

Ici, l'opposition entre les livres et le livre est établie, et leur relation entre eux joue un rôle de marqueur politique, véhiculant ainsi un sentiment de liberté, de libération et un canon de valeurs. C'est à travers la littérature que la pensée utopique, cruciale pour un *leader*, semble pouvoir gouverner. En effet, cela constitue l'une des significations du mot « raison », une raison politique annoncée par le titre du roman. Cette observation nous montre à quel point la référence aux événements historiques du contexte extra-littéraire, le discours sur une Algérie libre et démocratique, ainsi que la caricature des nouveaux vocables politiques islamistes qui rendent obsolètes ou se réapproprient l'usage d'autres mots, sont étroitement liés. Avec le nouveau concept de vérité qui ne puise sa source que dans le « Texte Sacré », la réflexion devient une affaire qui suppose une certaine pureté, une protection contre les textes profanes. Cela explique la certitude des islamistes quant à l'issue de l'histoire, le jour du jugement dernier, où les prétentions au pouvoir revendiquées par le Vizir de la Réflexion s'affirmeront. Le/la lecteur.ice apprend ainsi que Boualem ne pouvait autrefois, pour des raisons idéalistes, imaginer que le savoir et le pouvoir politique divergeaient. La voix narrative met ici en évidence un tournant inattendu pour le protagoniste. Il est important de noter que ce tournant s'est fait longuement attendre.

Ce roman explore la manière particulière dont la montée de l'islamisme signifie la perte d'une culture de pensée et engage une bataille idéologique visant à imposer une

vision idéologique comme unique point d'orientation pour l'avenir de l'Algérie, effaçant ainsi toute alternative de réflexion.

Le dernier Été met en évidence la guerre contre la parole libre et contre ceux/celles qui osent encore l'exprimer.

De cette façon, : « […] des citoyens, libres penseurs, intellectuels qui se sont prononcés contre l'instauration du régime communautaire, agnostiques identifiés » (*DER*, p. 36) constituent la cible principale et le cœur de la préoccupation du roman.

8.4.2. Les gardiens du monde des livres

Notre protagoniste, Boualem, qui appartient à ce petit groupe de résistants aux idées, entame un « surdéveloppement de la mémoire » (*DER*, p. 15). Il est nostalgique non seulement de l'époque précédant l'avènement de l'islamisme, qu'il considère comme « ce qui était la République et qui se dénomme aujourd'hui la Communauté de la Foi » (*DER*, p. 33), mais aussi de son enfance. Le sens que prend la littérature pour Boualem est abordé de deux manières. C'est tout d'abord dans une perspective rétrospective, par laquelle la littérature peut épancher librement sa dimension idéale au sein du monde. À travers elle, le protagoniste maintient un rapport au monde et à la littérature qui se sont consolidés durant son enfance. Il s'agit d'une compréhension fantasmagorique du monde qui, par le contact avec la littérature dans son enfance, comporte des traits utopiques. Pourtant, un déséquilibre, une disharmonie avec l'environnement existe également, qui caractérise l'importance de la littérature dans sa vie actuelle et ne peut plus être dépassé ni contré, sinon par un détachement du monde. Le souvenir dans lequel Boualem se retire constitue un 'espace à soi' qui devient progressivement son lieu d'existence. Cela transparaît en outre à travers le fait que Boualem doit se retrancher dans sa librairie comme dans une forteresse, sans contact avec le monde extérieur hostile. La forte emphase portée sur la composante spatiale du souvenir se révèle dans le passage suivant, nous portant à considérer le souvenir comme une véritable fuite, un déplacement quasi-corporel opéré par le protagoniste :

> Dans des situations qui deviennent de plus en plus fréquentes, Boualem Yekker s'efforce d'oublier le présent : il fait appel à des souvenirs, à des images ; il se laisse guider par des mots, véritables bouées de sauvetage qui le ramènent délicatement vers les rivages familiers. Il aime se laisser prendre à la glu de certaines images qui le retiennent, prisonnier volontaire, loin d'un présent à la face macabre.
>
> Boualem s'agrippe voracement à ces images comme s'il sentait que le jour viendrait où aucune évasion, même par l'imagination, ne serait plus permise. Oui, on a souvent l'impression que les jours du rêve sont comptés. Boualem s'applique à ressusciter le plus grand nombre possible de figures et de paysages lointains et lacunaires avant que le chaos devienne sans recours. Il parcourt en tous sens ces images, partagé entre le désir de s'en abreuver goulûment et le désir de les ménager par crainte d'épuiser trop vite la réserve.
>
> Ces moments de rêverie sont autant de mirages rafraîchissants qui adoucissent l'implacable sécheresse du monde. La vie a cessé de se conjuguer au présent. Boualem fait partie de ces personnes atteintes d'une nouvelle maladie : un surdéveloppement de la mémoire. (*DER*, p. 14-15)

Boualem se laisse guider par les mots vers des lieux familiers, lesquels deviennent ses « rivages familiers ». Il se positionne comme un « prisonnier volontaire » de ces souvenirs pour s'éloigner du présent. De plus, il s'applique à faire revivre le plus grand nombre possible de figures et paysages distants et fragmentaires. La librairie, qui était autrefois un lieu de rencontre et une partie intégrante du quartier, acquiert alors une toute nouvelle signification. L'utopie a échoué, transformant la librairie en une hétérotopie en voie de disparition, tout comme son propriétaire :

> C'est le plus agréable et le plus subtil moyen de voyager vers une planète plus clémente. Comment Boualem continuera-t-il à vivre, maintenant qu'on l'a séparé des livres, sa plus revigorante substance ? Il est comme une plante arrachée au terreau, séparée de la sève et de la lumière, ses deux éléments vitaux. On l'a exclu des livres. On l'a exilé de tous les repères de son enfance : les valeurs piétinées, les symboles dévoyés, les espaces défigurés et saccagés.
>
> Il voudrait tant aujourd'hui repartir sur les traces de cette enfance démunie et merveilleuse. Mais il ne le pourra sans doute jamais. Son quartier, encore plus surpeuplé et plus détérioré, est devenu un lieu à haut risque. (*DER*, p. 111)

Le seul habitué de la librairie n'est autre qu'Ali Elbouliga, un autre dissident, que ses voisin.es évitent ostensiblement avec mépris (*DER*, p. 21). Il devient le seul ami de Boualem, son unique contact humain. Ensemble, ils deviennent les derniers 'gardiens' des livres, les protecteurs de la beauté, du bien et de l'idéal. Boualem s'acharne à préserver ce que la communauté condamne à la disparition. On peut interpréter leur attitude comme celle de personnages incarnant le rôle de l'intellectuel.le engagé.e de l'époque, en guerre idéologique contre les islamistes :

> Les valeurs de tolérance, de non-discrimination et de liberté d'expression y sont défendues face à l'affirmation publique de l'islamisme radical (on rejette les discriminations « pour cause de naissance, de culte, de sexe, d'opinion, ou de langue »), et elles ne sont pas seulement celles de la gauche : il s'agit aussi des valeurs centrales du pôle le plus autonome du champ littéraire et intellectuel[50].

[50] Tristan LEPERLIER, « Les Écrivains algériens et l'Expérience démocratique dans les Années 1990 », *Communications*, *op. cit.*, p. 154.

Il convient d'élargir la lecture du protagoniste en tant qu'*alter ego* de l'auteur en englobant également le personnage d'Ali, avec qui Boualem passe de longues heures, que ce soit par la conversation ou dans le silence réconfortant de la librairie. Étant musicien et créateur d'art, le repli d'Ali vers la librairie représente pour lui un abandon soudain de son activité, imposé par les interdictions des Frères Vigilants. En revanche, dans le cas de Boualem, nous constatons qu'il a toujours évolué dans un certain monde intermédiaire. Son retrait progressif vers le monde des livres n'a pas été brutal, mais plutôt graduel[51].

Selon Šukys, le nom d'Ali Elbouliga peut être interprété de manière onomatopéique. Il signifie alors « l'angoissé »[52]. Par le passé, la musique était déployée librement au sein du monde et déploie sa dimension d'un idéal, la beauté. Or depuis l'occupation de l'espace public par les islamistes, elle cherche à récupérer son propre espace. Cette quête s'exprime par une agitation de la mémoire, constamment sollicitée et perturbée, avant de s'emparer de manière violente dans le corps du musicien.

Ali se trouve ainsi bousculé dans sa vie quotidienne par ces perturbations douloureuse, qui transforment son corps en une sorte de prison. Ce processus échappe à sa volonté, ce qui suggère que dans les domaines de l'art, de la littérature et de la musique, il est question non seulement de transmettre des idéaux, mais également de reconnaître que d'autres aspects, tels que la psyché et notamment l'inconscient, sont également impliqués :

> Soudain, Ali Elbouliga se met à trembler, mais la fraîcheur du crépuscule n'y est pour rien : il est traversé par un flux violent, il a l'impression que cette secousse tellurique qu'il redoutait tant et qu'il attendait d'un jour à l'autre a transformé son corps en épicentre. Sa mémoire s'ouvre sous l'onde de choc. La musique le submerge, l'engloutit. La mandoline, l'âme prisonnière des doigts d'Ali, s'est mise à résonner, à roucouler et sangloter. L'insouciance (même s'il s'y insinue un zeste de mélancolie) était maîtresse du monde, et les notes naissaient et montaient sans crainte et sans retenue. Elles disaient le désir violent, l'errance sous des cieux incléments, mais aussi la demeure de l'ami où s'étanchent les soifs et les blessures. (*DER*, p. 24)

Le récit met en évidence une ambivalence frappante du souvenir en tant qu'expérience. D'une part, le souvenir lui-même est perçu comme beau, mais d'autre part, la façon

[51] Lorsque la librairie ferme, Boualem se replie complètement sur lui-même et sur ses souvenirs. Il prend alors douloureusement conscience que son expérience de lecteur - car il l'a toujours été - l'a entraîné de plus en plus dans la rêverie, jusqu'à ce que celle-ci constitue désormais toute son existence. Autrefois, il y avait une certaine perméabilité entre le monde réel et littéraire, mais ceux-ci avaient de moins en moins de points de contact : « Quelque chose a été rompue en profondeur. C'est comme s'il découvrait, soudain, une fissure irréparable séparant son corps livresque à son corps de chair » (*DER*, p. 45).

[52] « Le nom d'Ali Elbouliga [...] dérive de "avoir la *bouliga*", une déformation de l'expression "avoir les boules", qui signifie avoir très peur. Ainsi, il est possible de considérer que le nom de ce personnage signifie "Ali le peureux". Julija ŠUKYS, *Silence is Death : The Life and Work of Tahar Djaout*, *op. cit.*, p. 172.

dont ces souvenirs surgissent est souvent violente. De plus, ces souvenirs ont une force intrinsèque qui aspire à s'exprimer et à prendre forme dans la réalité, une manifestation qu'Ali ne peut pas contrôler.

Nous observons que la musique, dans ce contexte, devient principalement une forme d'expression de ce qui ne peut être exprimé verbalement. Pour Ali, elle devient l'amie qui héberge « les soifs et les blessures », lesquelles sont des sensations bien présentes quoique liées à des temporalités différentes. La soif implique une anticipation du futur, tandis que les blessures sont clairement attribuables au passé. Toutes deux trouvent leur résolution dans l'art, qui offre un espace et une place pour les ordonner, réconciliant ainsi le corps traumatisé (passé) et l'esprit (futur utopique) dans le présent. Par conséquent, comme nous le verrons dans le passage suivant, l'absence d'art est perçue comme une chute hors du temps, se manifestant sous la forme d'un tremblement.

Le thème de la vibration, voire dans sa version plus intense et violente – traumatique – du tremblement, traverse tout le roman. Il implique l'idée d'un continuum entre l'espace, le temps et le corps, qui sont liés par la pensée, l'idée et le rêve. Dans un autre passage, nous découvrons que : « [La] Beauté de l'art […] nous gonfle de sentiments conquérants, nous soulève et nous fait vibrer » (*DER*, p. 16).

Le basculement dans le tremblement est une affirmation du souvenir douloureux, de l'utopie ayant échouée qui se taille maintenant du terrain, le revendique. Le fait que ce tremblement, qui ne peut se manifester que dans la scène minuscule que représente le corps d'Ali, soit réinterprété dans un rêve futur de Boualem (voir le chapitre « Le dernier été de l'histoire ») comme un tremblement de terre, les rues défoncées d'Alger qui lui barrent la route pour se rendre à sa librairie, est significatif. Selon nous, cette extériorisation du tremblement peut être lue sur le plan iconographique comme une volonté d'articuler le traumatisme de cette prise d'une partie intégrante de la vie culturelle d'Algérie à celle de l'utopie, enfin la prise de l'utopie. Cela concorde avec d'autres symptômes qui affectent Ali :

> Quel que soit le thème de la discussion, la grande question qui hante Ali Elbouliga trouve inévitablement sa place à un moment ou à un autre : quand se produira le tremblement de terre ? On devine généralement l'instant où la question va être posée, car elle est souvent précédée d'une manifestation extérieure : Ali Elbouliga cesse soudain de s'intéresser à la discussion ; le regard et l'esprit lointains, il remue nerveusement les lèvres pendant que tout son corps tremble. Puis l'interrogation finit par jaillir, ayant voyagé dans son corps en creusant un chemin ardu et douloureux avant d'atteindre le havre des lèvres. Lorsque la question est formulée, Ali Elbouliga entre dans un grand calme, tel un malade qui s'est trop fatigué et qui est sur le point de s'endormir. Il n'attend évidemment aucune réponse : d'avoir formulé une question si écrasante a épuisé ses énergies et sa curiosité. (*DER*, p. 20-21)

La catastrophe se prépare de manière inéluctable. Une fois de plus, le corps d'Ali devient le support d'un processus compulsif. La question ou le doute qui s'oppose au régime de vérité des islamistes ne trouve pas d'écho et Ali, qui pose la question n'est plus intéressé par une réponse. Au lieu de cela, il passe d'un état de grande agitation à celui de léthargie. Sa question, posée lors d'une discussion avec Boualem dans la librairie, ne déclenche aucun mouvement, aucun processus de réflexion, mais s'éteint. Son regard et son esprit sont au loin, indiquant une autre dimension de la signification du titre *Le dernier Été de la Raison*, l'évanouissement de la raison en tant qu'esprit critique[53].

Nous aimerions tenter d'aller plus loin et de dépasser l'aspect idéaliste de l'art, de la littérature et de la musique comme source de résistance contre les islamistes, qui est fréquemment relevé dans ce roman, et que nous aimerions comprendre comme une force utopique de la littérature, conformément à nos considérations précédentes, afin de rendre tangible la fonction psychologique qu'elle contient. Après la guerre d'indépendance, le passé (traumatisant) serait relégué au second plan au profit du regard porté sur l'avenir. De la même manière que la musique et l'art ont disparu, se brise la force d'ordre, de sens et de sublimation qu'ils offraient. C'est ainsi que nous pensons que les fantômes d'un passé non traité réapparaissent sous forme de symptômes. Nous verrons que ce traumatisme est lié de manière causale à la radicalisation des enfants et nous l'appréhenderons comme un traumatisme transgénérationnel. Comme le roman n'examine pas seulement le livre et les livres en termes d'idées, de valeurs et de vérités, nous espérons pouvoir comprendre la présente orientation de la jeunesse vers une religiosité dogmatique comme un tournant générationnel symétrique au statut de la littérature telle qu'elle est vécue par le protagoniste, et la rendre tangible par le biais des sentiments et du vécu du protagoniste.

Il faut également tenir compte de l'élément de cohésion entre les générations que représente l'art, qui transcende les différences et les blessures générationnelles, ce que souligne le passage suivant :

[53] « La philosophie, cette austère mais belle fenêtre ouverte sur le questionnement et le doute, se referme sur les certitudes et l'ostracisme » (*DER*, p. 69).

> Quand avait-il appris à soutirer à l'instrument autant de rires, de plaintes et d'aveux ? Il ne s'en souvient pas avec exactitude. Il se rappelle beaucoup mieux le visage qui reste pour lui attaché à sa mandoline : le visage osseux et seigneurial du vieux Tayeb aux allures d'ascète distingué […]
>
> Un jour, au retour de l'école, Ali se tint à l'entrée de l'échoppe, figé, hypnotisé par la musique. Lorsque le vieux s'arrêta de jouer, Ali était toujours là, fasciné, incapable d'esquisser un mouvement. Ce n'est que lorsque le musicien lui fit signe d'entrer que ses jambes retrouvèrent leur souplesse. Le vieux lui mit la mandoline entre les mains, s'employa à guider ses doigts. Ali était suffoqué par l'épaisseur de la fumée et par les relents qu'elle répandait. (*DER*, p. 24-25)

Ici, l'existence d'une connexion transgénérationnelle est mise en exergue par le fait que le vieux musicien dissipe l'immobilité d'Ali en l'invitant à jouer avec lui. Une harmonie des vibrations dans le corps ainsi qu'un lien entre le corps et l'esprit se manifestent alors. Cette harmonie reflète le flux idéal du temps évoqué dans le roman à travers les saisons, les vagues de la mer et d'autres symboles du mouvement cyclique de la nature, qui prendront une place significative dans le sous-chapitre suivant.

L'unité qu'Ali forme avec son instrument est décrite comme une amitié et en même temps quelque chose d'érotique, au sens d'un contact sensuel. Il en va de même de l'expérience tactile réalisée avec les livres, qui révèle également un aspect sensoriel.

Dans le chapitre suivant, nous verrons que l'union avec l'art et la littérature a un prix, celui de l'aliénation du monde, et que ce retrait du monde se répercute sur la génération suivante.

8.4.3. Le dernier été de l'histoire

Boaulem se retrouve seul après avoir été abandonné par sa famille. Ses enfants Kamel et Kenza ont rejoint les rangs des islamistes, tandis que sa femme a opté pour la soumission au régime en place, sans manifester de manière explicite cette décision à l'égard de Boualem. Un jour, elle apparaît soudainement devant lui, entièrement couverte, conformément au code vestimentaire islamiste, un moment qui s'est ancré dans sa mémoire et qui resurgit chaque fois qu'il voit une femme dans un tel habit :

> Boualem Yekker garde le silence. Il revoit cet après-midi où le fil distendu avait fini par se rompre. Sa femme se tenait devant lui, habillée de noir de la tête aux pieds, corps nié et gommé par un tissu raide et austère. Son désir de survivre exsudait avec violence de ses yeux qui, seuls, étaient épargnés par le tissu en forme de suaire. Les enfants s'étaient rangés du côté de leur mère ; eux aussi ne désiraient pas mener une vie de réprouvés et de parias ; ils étaient disposés à se priver des sucs et des défis de la vie réelle pour se conformer à la nouvelle norme et continuer à exister sous l'ordre nouveau, implacable et castrateur. (*DER*, p. 38-39)

Les dernières vacances passées ensemble, qui constituent le moment ultime où Boualem s'évade du monde des livres, sont relatées dans un récit en *flash-back*. Ce

passage vise à mettre en évidence les catégories spatiales opposant l'idylle champêtre à la ville d'Alger, représentant ainsi deux mondes aux esthétiques distinctes. Ces mondes doivent être appréhendés à partir de la tension insoluble caractérisant la sphère politique urbaine et la nature. Le fait que Boualem laisse ses livres derrière lui démontre qu'à cet instant précis, il est encore capable de s'orienter dans le monde réel, bien que ce dernier soit déformé par l'intermédiaire de la littérature, sans toutefois évoquer une retraite totale du monde par les livres et la mémoire[54]. Les livres, voire la librairie, représentent une réalité alternative dans laquelle le protagoniste devra plus tard se réfugier, devenant ainsi son échappatoire. Au cours de ce dernier été, le protagoniste n'a pas encore perdu la bataille territoriale qui est celle de sa propre existence. Malgré la recrudescence des agressions sur les plages publiques, en particulier à l'encontre des femmes, Boualem souhaite faire face aux tentatives des intégristes d'expulser le peuple de ces espaces. Dans le roman, la plage est synonyme de légèreté de vie, de communauté, de relations entre hommes et femmes et de famille. Elle donne l'occasion de mener une bataille territoriale au sein de laquelle la nouvelle architecture fait disparaître la nature au sein des villes, mais surtout d'un aspect du mode de vie auquel renoncer signifierait la victoire des intégristes : « lorsque les hordes d'en face auraient réussi à répandre la peur et à imposer le silence, elles auraient gagné » (*DER*, p. 28). Boualem en conclut que le mieux est de ne pas rompre les liens avec ses habitudes et les lieux qu'il fréquente ; il « résiste » à la peur et refuse de se laisser victimiser.

Au cours d'une promenade à la campagne, le père et son fils marchent côte à côte dans une « enclave de sérénité dans un pays chaque jour plus en proie à l'extrémisme et à la violence » (*DER*, p. 29). Cependant, le changement d'ambiance est palpable et le malaise général se manifeste également par l'apparition de la famine qui commence à ronger le pays, aspect sur lequel nous reviendrons. C'est ainsi que ce dernier moment d'harmonie, qui prend fin avec la conclusion des vacances familiales, est annoncé par un changement manifeste dans la nature qui s'est profondément enraciné dans la mémoire de Boualem :

[54] « Cet été-là donc, il fit, comme les années précédentes, ses préparatifs pour le camping. Sa fourgonnette, qui servait toute l'année à transporter de gros paquets de livres, se mettait elle aussi en fête, se transformait en caravelle cinglant allègrement vers les vacances » (*DER*, p. 28).

> La mer présentait une surface tumultueuse où se découpaient, lanières gigantesques, trois épaisses bandes, allant d'un bleu antimoine jusqu'à un vert bilieux. Le vent bousculait dans le ciel un troupeau paresseux de nuages : quelques-uns opaques, d'autres translucides, formes menaçantes, bonhommes ou loufoques. Des constructions fantaisistes s'esquissaient puis se défaisaient. Dans les déchirures qui en résultaient, des flots de soleil s'épandaient. Les ombres projetées par les nuages étaient comme des béances dans la terre. (*DER*, p. 29)

Ce passage constitue un excellent exemple illustrant le fait que le monde extérieur et la nature ne constituent pas seulement une expérience esthétique qui serait conforme à la vision de l'art de Boualem, mais révèlent plutôt que les formes, les images et les fantômes, donc la forme poétique, revêtent une utilité, une annonce ou une alerte et entraînent une conséquence sur le vécu du spectateur, Boualem. Ici, le symbolisme politique est utilisé pour représenter à la fois la voie moderniste (le bleu en tant que couleur républicaine) et la voie traditionnelle (le vert pour l'islam), toutes deux issues du même spectre, et se transformant l'une en l'autre de manière à peine perceptible[55]. Ainsi, reconnaître les signes constitue un processus complexe, ces derniers oscillants entre une qualité opaque et une transparence.

Cependant, Boualem n'arrive pas à réconcilier ces deux sphères, comme en témoigne un autre passage où il est précisément question de mettre en scène le fait que les signes annonçant l'avènement de l'intégrisme étaient bien présents pour ceux/celles qui avaient su les voir.

Le roman nous présente, d'une part, une compréhension de la littérature en tant que médiatrice esthétique d'idéaux, de beauté et de représentation du monde, et d'autre part, une certaine vision du monde qui est tout à fait compatible avec des topoï utopiques tels qu'une nature riche et accueillante, dans laquelle l'harmonie sociale doit se refléter. Cette vision de la nature servirait de source, de muse et d'inspiration pour l'individu.

Avant même que la littérature algérienne ne devienne politique et que l'on puisse parler d'une littérature nationale consciente d'elle-même, un courant littéraire s'est formé avec l'École d'Alger, au sein duquel figuraient des auteurs tels qu'Albert Camus. Le fait que notre protagoniste, Boualem, ait vingt ans au moment de l'indépendance de l'Algérie en 1962, lui a permis de grandir en étant exposé à la fois à la littérature canonique française et arabe, ainsi qu'à une littérature algérienne non politisée et, dans de nombreux aspects, dépaysée. Le roman démontre que cette période de sa vie a été déterminante pour sa compréhension de la littérature, soutenant ainsi

[55] Les couleurs bleu et vert sont également celles du drapeau amazigh. Tahar Djaout a également été étudié dans la recherche à la lumière de ses origines kabyles, voir p. ex., Yacine TASSADIT, Mustapha HARZOUNE, Louis GARDEL, « Quatre Écrivains kabyles : Jean Amrouche, Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun et Tahar Djaout », *Hommes et Migrations*, vol. 1179, n° 1, 1994.

cette hypothèse. Il est intéressant de souligner que l'École d'Alger, malgré les chevauchements thématiques qui la caractérisent, a produit une littérature qui est moins à appréhender comme inspirée de l'utopie, mais plutôt, selon Ghani Merad, comme habitée par un déchirement intérieur :

> L'attachement à la terre natale est partout présent. La fascination que le paysage algérien exerce sur cette nouvelle race, race issue d'un brassage de sangs, de nouvelle race, race issue d'un brassage de sangs, de paraît à chaque page […] Cet amour exacerbé de néophytes pour la terre algérienne n'arrive pas à supplanter, pas même à voiler le sentiment d'insécurité, l'impression de vacuité qu'éprouve le poète : c'est qu'il y a un « malentendu au départ. Au sein du royaume » règne « l'exil ». L'Européen n'ignore pas qu'il appartient à une minorité, qu'il n'est qu'un intrus, un « étranger » sur la terre d'un peuple opprimé. Doublement étranger s'il tourne le dos à la minorité des oppresseurs. N'étant pas métropolitain, il n'est pas français pur ; n'étant pas autochtone, il n'est pas algérien pur. Il est Français d'Algérie, ce n'est pas une nationalité, ce n'est pas une patrie. C'est dans ce sens qu'il est « un bâtard historique » comme son adversaire – et victime – autochtone[56].

La nostalgie pour la terre natale, le désir de connexion qui se manifeste sur un ton suave et lyrique ainsi que dans le topos de la nature, mais aussi la distance insurmontable qui sépare Boualem de cette dernière, semblent caractériser le regard qu'il porte sur son environnement. Cette ambivalence reflète également la perception qu'il a alors des événements liés à l'ascension des Frères Vigilants.

Dans le passage suivant, l'expérience de Boualem en tant que lecteur lui permet de relier sa propre expérience quotidienne à celle évoquée dans les textes. Elle lui permet d'opposer un contre-récit au discours officiel précédemment mentionné, qui ne suffit pas à expliquer la précarité des conditions de vie. En établissant des liens entre le discours officiel et une autre perspective explicative du *statu quo*, Boualem parvient à relativiser ce dernier. Il est capable de s'appuyer sur une interprétation basée sur une source alternative de connaissances, qui dans ce cas-là, lui permet d'établir une relation de cause à effet entre des événements ou des situations dans son environnement à long terme, dans une perspective historique :

> Des panneaux de signalisation défilent à un rythme régulier. *Nul n'est au-dessus de la Foi. Dieu extermine les usuriers. Malheur à un peuple dont une femme conduit les affaires. Il anéantira nos ennemis. Si tu es malade, seul Lui peut te guérir* [Mise en évidence dans l'original]. (*DER*, p. 13-14)

Les intégristes adoptent une logique d'explication des maux sociétaux, les interprétant en termes de culpabilisation. Selon leur vision, les comportements immoraux déclenchent une réaction divine punitive. En désignant des 'boucs émissaires', ils incitent le peuple à purger socialement certains groupes spécifiques, dont notre

[56] Ghani MERAD, *La Littérature algérienne d'Expression française. Approches socio-culturelles*, Paris, Oswald, 1967, p. 38-39.

protagoniste est également la victime. Boualem répond alors à ce récit par une anecdote visant à réaffirmer la responsabilité civique et la souveraineté d'action, en rejetant les notions de culpabilité imposées par la loi divine sur l'être humain :

> Une pluie drue se met à tomber. Boualem Yekker accélère pour échapper à un désastre. Il suffit d'une ou deux heures de cette pluie pour que les rues deviennent impraticables : la ville souffre d'un épineux problème de caniveaux qu'elle n'a pas l'air de vouloir (ou de pouvoir ?) résoudre. Boualem pense à une anecdote lue dans son livre d'anglais il y a plus de trente ans mais qu'il garde toujours en mémoire. Quelqu'un rend visite à un Irlandais un jour d'orage ; la pluie pénètre abondamment par le toit vétuste. Pourquoi ne réparez-vous pas votre toit ? demande le visiteur. Par un temps pareil, *answers the Irishman*, mais vous êtes fou ! La personne effectue une seconde visite, en été cette fois-ci, et, se rappelant le toit défaillant, elle suggère à son hôte de le réparer. À quoi bon ? rétorque l'Irlandais, il ne pleut pas. (*DER*, p. 14)

Notons alors qu'au milieu de ces bouleversements sociétaux, une sorte d'avertissement émerge de ces lignes, qui présente le *statu quo* comme un échec. De cette manière, tout comme la pluie a ravivé ses souvenirs de lectures, ces dernières résonnent en lui depuis 30 ans, prédisant l'avènement des intégristes qui, comme nous le verrons, est perçu comme évitable. La voix narrative n'a accès qu'à l'intériorité de Boualem, offrant ainsi au lecteur une connaissance de ses motivations, désirs et émotions. Cependant, en proposant une lecture du destin et de l'intériorité du protagoniste analogique avec d'autres personnages tels que son fils, sa fille, Ali et même le jeune fondamentaliste qu'il ramène en voiture, le récit crée un effet de miroir en utilisant sa propre intériorité comme horizon d'explication des comportements d'autrui. Cela résume bien le programme esthétique qui soutient la position éthique et morale dans ce roman.

Revenons maintenant au chapitre sur les vacances. Un exemple pertinent pour illustrer cette réflexion sur le rôle du protagoniste par rapport à d'autres personnages se trouve dans le passage suivant, qui concerne toujours la promenade de Kamel et Boualem :

> Le cœur des deux hommes bondissait d'allégresse : ce spectacle simple et sauvage constituait une vraie merveille. C'était la première fois de leur vie que l'un et l'autre voyaient des fouines. La chienne avait disparu, et les deux hommes trouvèrent étrange que ce ne soit pas elle qui ait débusqué les deux bêtes sauvages. (*DER*, p. 30-31)

Par le contraste entre le comportement de la chienne, qui symbolise l'intégrité envers la nature et une harmonie accomplie, et celui de Boualem et de son fils, le/la lecteur.ice apprend néanmoins que ces derniers ressentent à la fois l'étonnement face à la nature et un manque de connexion avec celle-ci. Ce sont eux qui font sursauter les animaux, mais ce fait leur échappe et les laisse perplexes. De plus, le/la lecteur.ice découvre que cette étape préliminaire de perte de contact avec la nature (la terre natale) est également présente chez les deux personnages. La tension entre eux et le monde

extérieur ne pourra être comblée qu'à travers des situations d'alternance entre le monde littéraire et le monde réel, jusqu'à ce que celles-ci ne soient plus possibles, conduisant ainsi au retrait de Boualem, ainsi qu'à celui des intégristes, dont son fils fera partie, du monde de l'expérience vécue.

Dans ce passage, il est important de noter que l'image de l'harmonie familiale n'est pas présentée de manière nostalgique ou absolue. Bien que le lien familial soit encore intact (« ils marchent côte à côte »), il ne s'agit pas d'une représentation idéalisée de l'harmonie entre le père et le fils, comme en témoigne leur silence. Il n'est pas non plus question de représenter une harmonie avec la nature ou la terre natale menacée par les islamistes, car cette harmonie est déjà absente. Le fait que Boualem et Kamel effraient la biche montre qu'ils se sont déjà soustraits du rapport à la nature.

Un autre aspect émerge cependant, qui problématise le lien entre le père et le fils dans leur présence immédiate au monde, comme le suggère le langage pictural de cette scène. Il est important d'insister sur le fait que même si le lien familial entre ces deux hommes se déchirera et que leur marche côte à côte prendra fin, il existe pourtant un lien entre eux dont ils ne sont pas conscients : ils partagent le même destin. Le récit uniformisant de leur marche côte à côte, la description des mêmes sensations et mêmes interactions, ainsi que leur désignation commune en tant que « deux hommes » le suggèrent. Ce lien les mène au cœur d'une autre signification de l'effroi ressenti par l'animal ainsi que du mot du titre du roman, « raison », qui peut être compris comme une compréhension ou une communication entre les générations, nous amenant à un autre exemple à explorer.

La distinction entre enfants et adultes devient également apparente à un autre moment du récit, lorsque le narrateur emploie la notion étrange de « deux hommes » pour parler d'un enfant. Cet épisode se réfère à un événement passé, accessible par la mémoire de Boualem, et à une photographie de sa fille lorsqu'elle était enfant. Ce moment témoigne de la qualité archéologique du roman, dans lequel le protagoniste, abandonné par sa famille, ne trouve de subsistance que dans les livres, contrairement au passage précédent concernant le camping où les livres sont absents. Boualem tente alors de comprendre la situation de crise dans laquelle il se trouve à travers sa propre histoire familiale. En effet, malgré la lucidité du narrateur quant au fait que Kamel et Kenza ont été privés d'enfance, nous découvrons que la perception de Boualem diffère grandement de celle du narrateur. Cela figure dans une lettre qu'il écrit à Kenza et qu'il ne lui a jamais envoyée, après avoir perdu sa fille au sein du mouvement intégriste.

Je rentrerai de voyage
et te trouverai endormie.
Le raffut des meubles se sera tu,
les bêtes en douceur se seront éclipsées,
et tous les tambours de la maison
seront redevenus peaux vivantes mais discrètes.

J'arrive toujours dans la suspension juste
des pulsations,
quand la chaux, l'argile et leur blancheur
ont tout réoccupé.

Le thème du voyage, qui caractérise la littérature en tant qu'escapisme, joue un rôle décisif dans ce roman. Dès lors que Boualem 'arrive' dans la réalité, il est confronté à des circonstances qu'il cherche à investir de sens à travers la littérature, afin de résoudre et d'harmoniser le dualisme entre le monde et ses fantasmes. C'est précisément ce moment qui est capturé dans le poème : « J'arrive toujours dans la suspension juste des pulsations ». Nous découvrons que ce dualisme est engendré par l'existence d'un travail inachevé sur le passé, qui se manifeste de manière tangible dans la réalité. Cette lacune se présente sous la forme oppressante de « la chaux, l'argile et la blancheur », s'imposant à son présent, s'en emparant et l'exigeant (« ont tout réoccupé »). La solution pour Boualem réside, tout comme avec la librairie, dans la création d'un espace hétérotopique.

J'arrive et vois peu à peu l'émersion :
toi d'abord qui orchestres couleurs et mouvements,
redonnes leur tapage aux bestioles,
diriges des vols périlleux.
Puis les objets,
fiers de leurs prouesses,
déclenchent l'élan des manèges.
Tu chercheras les chiens acrobates
du rêve
entre les draps étonnés,
tu secoueras un à un les poudroiements de lumière,
et la vie se réinstallera.

La présence de Kenza – son caractère enfantin – ouvre la possibilité d'une nouvelle transformation de la réalité à travers l'imagination. Les objets acquièrent une nouvelle signification, une nouvelle sémantique. Lorsque Boualem évoque que « la vie se réinstallera », cela représente une échappatoire, une solution face au « blanc », à la force de la présence des 'fantômes' du passé. Ceux-ci sont coupés de la présence de la vie, ils ne constituent pas un point d'attache pour les vivants, mais ils se trouvent dans une autre sémantique du passé qui les rendent inaccessibles.

Tu te réveilles
et la maison devient un carnaval [Mise en évidence dans l'original].
(*DER*, p. 77-78 pour le poème entier)

Kenza demeure pourtant une partie passive de ce processus. Lorsqu'elle se réveille, les liens de signification qui composent le « carnaval » – qui selon notre interprétation, représente justement la sémantique dualiste entre la vie présente et les fantômes du passé, sont déjà abolis. La lecture de la réalité a été réalisée individuellement par Boualem, et Kenza n'intervient qu'une fois ce processus achevé, se retrouvant donc dans la réalité déjà interprétée par Boualem. Ces sémantiques temporelles de la lettre mettent en évidence une absence du père, qui s'échappe du présent de l'enfant pour se réfugier dans le monde de la littérature, fournisseuse de ces liens de signification et qui lui offre une réalité alternative.

Nous avancerons ainsi que dans une certaine mesure, l'enfance de sa fille est pour lui un lieu de projection, un dédoublement du soi, lui rappelant sa propre enfance, durant laquelle « son rêve de liberté » était toujours intact. Le passage suivant, qui thématise la prise du rôle de père par Boualem, témoigne également de cet aspect :

> Mais, parfois, le miracle et l'enchantement se liguant, l'enfant et vous vous rejoignez. Dans, par exemple, la terrible aventure qui vous fait père. Un être se détache de vous pour mener sa propre vie. Vous revoyez et revivez, spectateurs de vous-mêmes, vos hésitations, vos découvertes, vos émerveillements, vos déconvenues. Êtres doubles, soudain prolongés dans le temps, vous connaissez le dédoublement et l'ubiquité. Vie bourgeonnant, s'épanouissant, se blessant aussi bien souvent. Vie miraculeuse qui palpite au rythme des saisons splendides ! (*DER*, p. 122)

Si nous continuons à explorer cette distorsion de la réalité de l'enfance de ses enfants, nous constatons ailleurs une évaluation claire de sa véritable portée.

Boualem n'a pas réussi à véritablement transmettre sa vision du futur à ses enfants. Lorsqu'il prend conscience du clivage opposant ses convictions à celles de ses deux enfants, qui ont tous deux rejoint le mouvement intégriste, il cherche à retrouver dans ses souvenirs le moment où il aurait pu exercer une influence sur eux. Cela le ramène à l'enfance de ses enfants, à des moments révolus où il espère avoir eu la possibilité de marquer leur esprit de manière différente (« la mémoire s'arrête sur l'image d'une petite fille alerte et malicieuse », (*DER*, p. 73)). En examinant des photos de famille, son regard s'attarde sur une photo d'enfance représentant celle-ci :

> Le portrait qui le touche le plus est celui de Kenza à l'âge de quatre ou cinq ans (il a la flemme de se lever pour vérifier, car chaque portrait comporte une date). Un être indépendant et fragile, une petite femme à la fois décidée et désarmée, avec un regard étrangement dur comme s'il était déterminé à affronter sans ciller les incongruités du monde. Les lèvres charnues sont serrées, mais on se demande si ce n'est pas pour réprimer un rire trop insistant. Visage d'enfant – déjà indéchiffrable. Visage hésitant entre la moue et le rire, entre l'espièglerie et la gravité. Petit corps avançant dans la vie, se tenant sur ses gardes, commençant déjà à interroger le monde, à l'observer, le jauger, le braver et l'ausculter pour en déceler les pièges et les grandes plages de bonheur. Tout le sens, tout le poids, toute l'allégresse et toute la douleur du monde tiennent dans ce visage qui devrait être insouciant mais qui déjà se tient en éveil comme une petite bête traquée. (*DER*, p. 93)

La photo de sa fille montre déjà une certaine lourdeur dans son regard. Elle contredit les souvenirs de Boualem concernant les jeux enfantins de sa fille, qui sont décrits comme parfaitement insouciants. Ce souvenir semble se répercuter partiellement dans l'observation de la photo (« Petit corps avançant dans la vie […] commençant déjà à interroger le monde, à l'observer […] et l'ausculter pour en déceler les pièges et les grandes plages de bonheur ») et reflètent les souvenirs que Boualem a de sa propre enfance, son esprit d'aventure et son insouciance (pour une description plus détaillée des épisodes de l'enfance de Boualem, voir ch. 8.5.4). Cependant, lorsque Boualem observe la photo, qu'il convient de considérer non pas comme un simple instantané, mais comme un accès objectivé au passé préservé de la corruption des désirs et des idées nostalgiques de celui qui se souvient, il est frappé par une autre impression qui se dégage de cette image. Cette impression constitue aussitôt une sorte de 'correction' de l'univocité de son souvenir, la photo résistant à la déformation : les deux parties s'opposent dans leur contraste et leur incompatibilité (« ce visage qui devrait être insouciant mais qui déjà se tient en éveil comme une petite bête traquée »).

Et la photo et le souvenir se distinguent tous les deux par leur approche particulière du passé, en l'esthétisant d'une manière spécifique, qui engendre les jugements, sentiments et attitudes à l'égard du présent et de l'avenir qui y sont associés. Cet aspect est particulièrement évident lorsque nous examinons le caractère carnavalesque de la lettre de Boualem à sa fille. Le carnavalesque, tel que défini par Mikhaïl Bakhtine[57], est le processus par lequel la réalité est recouverte par la symbolique, à travers une forme poétique[58], sans nécessairement avoir de répercussions sur cette dernière. Il permet de comprendre la radicalisation de sa fille, qui en tant qu'islamiste fervente, n'a pas un rapport au monde fondamentalement différent de celui de son père. Il s'agit simplement

[57] Sylvia SASSE, *Michail Bachtin zur Einführung*, 2e éd., Hambourg, Junius, 2018, p. 175.

[58] Et la lettre constitue le seul document poétique créé par Boualem en tant que créateur plutôt que lecteur, nous y reviendrons.

d'une autre mise en forme symbolique, au sein de laquelle « les livres » et « le Livre » deviennent lisibles comme deux variations d'un même genre. De même, nous retrouvons la duplication du moi, un acte narcissique qui perturbe, voire rompt, la relation entre les générations (Boualem parle en fin de compte de la répétition de sa propre enfance).

8.5. Les rêve (d'enfance) et l'esthétique freudienne de la création littéraire

Dans la lettre de Boualem à sa fille, le réveil de Kenza représente l'entrée dans le monde tel que son père l'a façonné. Mais aussi, en quelque sorte, une 'petite' adolescence, celle du devenir-sujet, par le passage de l'état de sommeil et de mutisme à l'état d'éveil et de parole. Le carnavalesque représenterait ainsi l'entrée dans la symbolique, dans la Loi du père. Le roman familial se caractérise par deux traits absents de la lettre : rappelons que l'entrée dans le symbolique passe par l'interdit de l'inceste, par lequel le père exige la sublimation des pulsions narcissiques (la revendication de la mère) dans des voies socialement et culturellement acceptées. Cette forme de socialisation ne se réalise pas d'elle-même, l'occupation symbolique des choses est plutôt dirigée par un tiers. Pendant que Kenza est endormie, Boualem établit un ordre symbolique qui est une réinterprétation de la réalité. En raison de l'absence d'interaction entre Boualem et Kenza, cette réinterprétation n'a pas non plus de portée dans le monde réel, ce qui est exprimé à un niveau méta par le fait que la lettre n'est pas envoyée (ce n'est qu'en prononçant l'interdiction, le désir narcissique de la mère, qui entraîne l'éclatement de la dyade, que celle-ci devient une Loi). Lorsque Kenza s'éveille au « carnaval », son monde n'est plus le même et l'entrée dans la Loi du père est donc vouée à l'échec. Le vocabulaire pourtant inhabituel du « carnaval » se retrouve ailleurs, lorsqu'il est également question d'une rupture avec la réalité de la part de Boualem. Cette rupture désigne le moment où sa vision du monde, véhiculée par la littérature, ne peut plus être plaquée sur la réalité. Car, dirions-nous, c'est désormais la symbolique des islamistes qui s'est superposée à celle-ci, faisant de l'adolescence réelle de Kenza un passage dans leur propre ordre symbolique. Si nous tenons compte de la remarque sur les temporalités que la nature impose sous forme de saisons, nous pouvons désormais constater une incapacité de Boualem à mettre en relation cette symbolique des islamistes avec la réalité. La sortie de Boualem du temps dans le passage suivant peut donc être lue comme une annulation des événements qui se produisent dans la lettre, et apparaissent

alors comme un retour au 'blanc'. Ce n'est que par la confrontation de Boualem avec le 'carnaval des autres' qu'il devient clair que son attitude n'est que provisoire, 'cosmétique' face à la réalité :

> Boualem Yekker a, depuis maintenant plus d'une année, le sentiment de vivre dans un espace et un temps anonymes, irréels et provisoires, où ni les heures, ni les saisons, ni les lieux ne possèdent la moindre caractéristique propre ou la moindre importance. C'est comme si l'on vivait une vie à blanc en attendant que les choses reprennent leur poids, leurs couleurs et leur saveur. C'est comme si le monde avait renoncé à son apparence, à ses attributs, à ses différentes fonctions, déguisé le temps d'un carnaval. Ce dont Boualem Yekker souffre le plus, c'est de la solitude. (*DER*, p. 19)

Dans les deux cas, ces déformations de la réalité sont essentiellement d'une surenchère symbolique inadaptée à cette dernière, qui n'entraîne aucun ordre. On pourrait maintenant considérer le fait que Kenza se tourne vers les islamistes, qui promettent d'allier le symbolique et les effets dans la réalité qui constituent la Loi, ce qui l'éloigne de son père réel, Boualem. Ainsi, un lien clair est établi entre le rôle de père de Boualem et la nostalgie de la Loi du père de la part de Kenza qui a rejoint les islamistes – l'absence d'ordre symbolique se manifestant également comme la conséquence d'un ordre familial perturbé.

8.5.1. « Boualem n'est pas ce créateur »

La paternité de Boualem se caractérise donc par une passivité, un retrait de la réalité, qui le fait en quelque sorte sortir de son rôle de père, lequel est ensuite rempli par le dogme islamiste.

C'est là aussi que le rôle de la littérature dans la vie de Boualem redevient pertinent. Rappelons-nous que la profession de Boualem, en tant que libraire, est également décrite comme relevant d'une certaine passivité :

> Libraire. Il n'est pas un créateur de questionnement et de beauté, mais lui aussi contribue à diffuser la révolte et la beauté. Il contribue, modeste bûcheron, à alimenter le brasier des idées et des rêves inconvenants. (*DER*, p. 17)[59]

La possibilité de diffuser ces idées met certes les islamistes mal à l'aise et conduit finalement à la fermeture de la librairie. En même temps, il apparaît clairement que ce lieu hétérotopique est déconnecté du monde extérieur, qu'il a déjà perdu son potentiel de créatrice dans le monde – et, que par métonymie, les livres l'ont perdu aussi. Le fait que ces derniers ne laissent pas les islamistes indifférents est malgré tout présenté dans le roman comme une fin timidement espérée :

[59] Ou : « Heureusement que Boualem n'est ni élégant ni talentueux. Cela le met à l'abri de la hargne et de la violence des F. V. Car, dans la nouvelle ère que vit le pays, ce qui est avant tout pourchassé c'est, plus que les opinions des gens, leur capacité à créer et à répandre la beauté » (*DER*, p. 16).

> On n'a pas encore chassé de ce pays la douce tristesse léguée par chaque jour qui nous abandonne. Mais le cours du temps s'est comme affolé, et il est difficile de jurer du visage du lendemain.
>
> Le printemps reviendra-t-il ? (*DER*, p. 125)

Aux yeux des islamistes, l'art représente une rivalité avec la création divine. En revanche, c'est précisément le fait de ne pas avoir assumé son rôle de poète, de créateur d'art, que Boulem va maintenant regretter.

> Après les premiers procès publics et spectaculaires intentés aux matérialistes, aux laïcs, aux adeptes de tous les athéismes, les inquisiteurs ne furent pas longs à se rendre compte que les personnes qu'ils jugeaient n'étaient que des sortes d'excroissances, l'effet et non la cause, que les racines et le tronc du mal étaient ailleurs, capables un jour de reverdir et de refleurir pour donner d'autres fruits contre nature.
>
> Tant que la musique pourra transporter les esprits, que la peinture fera éclore dans les poitrines un paradis de couleurs, que la poésie martèlera les cœurs de révolte et d'espérance, rien pour eux n'aura été gagné. Pour affermir leur victoire, ils savaient ce qu'il convenait de faire. Ils cassèrent des instruments de musique, brûlèrent des pellicules de films, lacérèrent des toiles de peinture, réduisirent en débris des sculptures, pénétrés du sentiment exaltant qu'ainsi ils poursuivaient et parachevaient l'œuvre purificatrice et grandiose de leurs ancêtres luttant contre l'anthropomorphisme. Il ne fallait pas qu'une figure terrestre rivalise avec Sa Figure, qu'une beauté conçue de main d'homme avoisine Sa Beauté, qu'une passion quelconque concurrence Son Amour éblouissant. (*DER*, p. 16-17)

Au cours de l'intrigue, Boualem se rend de plus en plus compte qu'il n'y a pas de place pour lui dans le 'nouveau' monde, et se résigne de plus en plus à sa mort. Dans le récit – et particulièrement dans le passage suivant, il s'agit pour lui de faire le bilan de son existence dans le monde (« Il se regarde dans le rétroviseur […] »). Nous apprenons ainsi que Boualem n'accorde que peu d'importance à son activité, et que c'est justement parce qu'elle est inoffensive qu'il se sent en sécurité face aux islamistes.

> Il se regarde dans le rétroviseur pour s'assurer de sa misère. Oui, sa déchéance est indéniable ; elle est là, bien visible : dans ce front bas et ridé, dans ces yeux inexpressifs et fatigués que protègent des lunettes d'écaille. Un vrai visage de godiche. Il ne peut pas poursuivre plus bas le déchiffrement de sa disgrâce […]
>
> Face à l'acharnement des F.V., Boualem est conforté par une chose : l'insignifiance de sa personne, que le rétroviseur vient de lui confirmer une fois de plus. Dans cette ville jadis radieuse, désormais soumise à l'effacement et à la laideur que commande l'ascétisme, dans cette ville transformée en désert où toute oasis a disparu, il est difficile pour les tenants de l'ordre nouveau de voir en Boualem Yekker un ennemi. N'est-ce pas pour cela qu'on le laisse continuer tranquillement son activité de libraire ? (*DER*, p. 17-18)

En nous appuyant sur la théorie esthétique littéraire de Sigmund Freud, nous comprenons les raisons pour lesquelles la génération de Boualem a échoué à transmettre les idéaux issus de la littérature à la génération suivante. Une analogie entre la lecture passive et l'écriture active est ici décelable, comme semblent l'attester les lignes suivantes, qui recourent à nouveau au conflit générationnel :

> Peut-être sera-t-il écrivain dans une autre vie ? C'est vrai qu'une seule vie est trop courte pour accomplir tout ce qu'on désire. Il y a tellement de malformations qu'on voudrait corriger, tellement d'événements qu'on voudrait aborder par un autre bout, tellement de pistes qu'on voudrait brouiller, tellement de blessures ou d'affronts qu'on voudrait effacer : une autre vie au moins est nécessaire pour cela. (*DER*, p. 115-116)

Notons d'abord que le vocabulaire utilisé dans ce passage met en relation l'action et l'idée, le point du départ d'un *statu quo* qui peut relater et s'approcher de l'idéal (« de pistes qu'on voudrait brouiller »). Mais Boualem se rend à l'évidence qu'il a opté pour une autre vie et qu'il est trop tard pour lui d'essayer de corriger son parcours, d'entrer dans l'action (« une autre vie au moins est nécessaire pour cela. ») L' « autre vie » appartient alors à la génération qui suit, mais le narrateur nous indique qu'il s'agit d'un processus que cette génération ne parviendra pas à faire advenir. L'insertion d' « au moins » montre, à notre sens, qu'il s'agit d'un effort continu, qui ne peut être achevé par une seule génération, pas davantage qu'il n'a pu l'être par celle de Boualem.

> Boualem Yekker n'est pas ce poète. Il n'est qu'un simple rêveur que la poésie n'a pas visité. Bien sûr que le désir de saisir la quintessence du monde et de l'emprisonner dans l'écriture l'a hanté comme il a hanté tant d'hommes humbles et infirmes qui traversent nos rues à pas de loup, silhouettes que nous ne voyons même pas. Mais Boualem n'a pas longtemps vécu dans l'illusion : il s'est vite rendu compte que d'autres ont réalisé les livres que lui n'a pas pu faire – et si admirablement qu'ils dissuadent les plus présomptueux de tenter l'émulation. Boualem est devenu un lecteur et un vendeur de ces joyaux que son esprit et ses mains se sont avérés incapables de concevoir. Mais ce n'était pas de gaieté de cœur : c'était comme d'accepter soudain sa propre mort, de concevoir que rien ne vous prolongera au-delà de votre disparition. Boualem a accepté de mourir. (*DER*, p. 115)

Boualem aurait-il pu éviter l'avènement de popularité du « Texte Sacré » par une activité de poète, par une production littéraire ? Il est certain que ces passages doivent plutôt être lus comme un prolongement cohérent de l'analogie de la lettre à Kenza et du rôle passif de père de Boualem, éloigné de la réalité.

Tout d'abord, on remarque l'opposition entre le « poète » et le « simple rêveur ». Selon Freud, le poète accomplit un travail au cours duquel des impulsions refoulées, des désirs secrets mais aussi des traumatismes issus de l'inconscient sont ramenés à la conscience par la littérature et peuvent ainsi être transformés. Il s'agit d'un processus dont les lecteurs profitent dans la mesure où, à l'instar d'une psychothérapie, leurs émotions endormies dans l'inconscient peuvent être évacuées de manière cathartique : « Elle [la littérature] exprime ce qui repose au fond de l'âme. Elle purifie les passions et rend les êtres humains nobles aptes à la culture [...] Elles jettent des ponts entre le Ça, le Moi et le Surmoi, accessibles à de nombreux individus. Elles élargissent la capacité de communication humaine, dont dépend la pérennité de la culture »[60].

[60] Josef RATTNER, Gerhard DANZER, *Literatur und Psychoanalyse*, *op. cit.*, p. 42.

Cependant, dans le cas de Boualem, nous constatons que la littérature remplit avant tout une fonction qui donne un sens à sa réalité tout en la transformant. Cette transformation du monde est semblable à celle opérée par le poète, qui : « en jouant, crée un monde imaginaire qui répond à ses besoins émotionnels »[61].

Ce que nous avons défini comme la passivité de la lecture et l'activité de l'écriture, Freud l'interprète comme un processus individuel, dans lequel l'écriture se présente comme l'accomplissement d'une mission collective et sociale, ainsi qu'un impact réel sur le monde.

Le travail du/de la poète permet au/à la lecteur.ice de transcender les temporalités et, par exemple, de rendre réalisables dans l'avenir des désirs passés de l'enfance, évoqués dans le moment présent. Cette caractéristique se révèle clairement dans le passage suivant :

> Boualem Yekker associe les odeurs suscitées par la pluie à la beauté. Beauté des êtres et des choses. Des sensations. Beauté de l'art qui nous gonfle de sentiments conquérants, nous soulève et nous fait vibrer. (*DER*, p. 16)

L'analyse du statut épistémique de la littérature dans la vie de Boualem, nous permet d'observer, à travers le passage concernant l'Irlandais qui néglige de se construire un toit lorsqu'il fait soleil et se retrouve sans abri sous la pluie, que Boualem établit une sorte de parallèle entre le monde de la littérature et la réalité, sans pour autant les faire dialoguer. Ces deux sphères apparaissent ainsi comme des mondes autonomes et imperméables, ce qui, nous le soulignerons ultérieurement, maintient Boualem dans une position d'immaturité.

La rêverie, certes intégrante du processus d'écriture, ne constitue qu'un préalable. Le travail esthétique, l'effort sur la langue, qui permet la médiation et l'interaction entre l'écrivain.e et le/la lecteur.ice, représente l'étape subséquente. Toutefois, cette dernière marque également le retour à la réalité que Boualem semble éprouver des difficultés à saisir. À l'instar de ce que nous enseigne les « Cours d'introduction à la psychanalyse » :

> le névrosé échoue dans la conquête de la réalité et se replie donc sur lui-même, s'introvertit [...] La fantaisie supplante l'action, et l'accomplissement imaginé des désirs remplace les efforts conscients dans la réalité. Ce faisant, il s'enferme de plus en plus dans son intériorité et ne parvient pas à s'extraire de lui-même[62].

Ainsi, le lien entre la rêverie d'une « cité idéale », évoqué dans le passage suivant, se manifeste à travers l'usage d'un vocabulaire résolument utopique, formulant des

[61] *Ibid.*, p. 26.
[62] *Ibid.*, p. 30.

aspirations pour l'avenir. Par ailleurs, il met en évidence le fait que le rêveur garde ces visions d'avenir dans la sphère de l'irréel :

> Dans la ville oppressante où il vivait et où il vit encore, Boualem Yekker avait échafaudé – oh ! il n'ose plus le faire – des rêves sur la cité idéale où il aimerait vivre et voir s'épanouir ses enfants. Il y aurait d'abord de la verdure – arbres et pelouses –, beaucoup de verdure qui fournirait l'ombre, la fraîcheur, les fruits, la musique des feuilles et les gîtes d'amour. Il y aurait des créateurs de beauté, de rythmes, d'idylles, d'édifices, de machines. Mais aucun strapontin n'était prévu pour les régulateurs de la foi, les surveillants des consciences, les gardiens de la morale, les fondés de pouvoir du Ciel. Boualem Yekker aspirait à une humanité libérée de la hantise de la mort et du châtiment éternel.
>
> Mais ses rêves avaient tardé à se matérialiser. La vie avait continué, avec son masque de laideur et de désillusion. Puis le rêve lui-même devint interdit. (*DER*, p. 67-68)

Alors que la vision utopique s'entrelace avec une réalité historique concrète (« l'homme libéré » au lieu de « l'homme libre », « la vie avait continué »), elle imprègne également fortement l'idéalisation romanesque. Par ailleurs, il apparaît que Boualem nourrit le désir de devenir écrivain, comme mentionné dans le passage précédent où il est dit qu'« [il] est devenu lecteur ». Cela reviendrait précisément de transcender le domaine de l'irréel et du rêve pour se relier à la réalité. Le fait de ne pas avoir réalisé cet objectif est désormais source de sa névrose. De manière intrigante, cet aspect d'irrationalité et de détachement du monde réel dialogue avec les intentions des intégristes, qui se trouvent eux-mêmes pris dans « Un rêve en forme de folie ». Cette correspondance nous conforte dans l'idée que l'expérience vécue du personnage de Boualem puisse permettre de saisir un reflet des islamistes.

L'omission de la transition du/de la rêveu.se ou du/de la lecteur.ice à l'écrivain.e semble métaphoriquement indiquer le point où des perspectives d'avenir et des idéaux n'ont pas été transmis à la génération suivante.

Le personnage de Boualem n'a pas accompli cette démarche émancipatrice de rupture avec le traumatisme et le silence dans lequel il est plongé. De la même manière que le rêve est lié à l'évasion de la réalité dans le contexte de la névrose, selon les théories de Freud[63], il est également comparé à l'imaginaire du jeu enfantin. Nous soutenons que cette comparaison est particulièrement pertinente dans les passages impliquant des transitions décrites comme séquentielles entre rêver et lire, ou lire et écrire. L'activité de l'écrivain.e, quant à elle, correspondrait au passage à l'âge adulte, où l'imaginaire entre en dialogue avec le lecteur par le biais de la littérature, établissant ainsi un lien avec la réalité et contribuant à sa formation.

[63] *Ibid.*, p. 29-30.

Ce constat lié à la vie de Boualem est illustré par le fait que ce dernier écrit un poème témoignant l'intention de se lancer dans le monde en tant que « créateur ». Le poème est destiné à Kenza sous la forme d'une lettre qui lui est adressée, mais Boualem ne l'envoie pas, laissant ainsi le poème dans un espace intermédiaire. Or, c'est précisément cet espace intermédiaire qui nous aide à situer plus précisément le conflit. Nous constatons l'existence d'une forme de lucidité analytique face à la réalité dans le domaine des formes narratives irrationnelles, qui permet d'accéder à l'inconscient du protagoniste. Alors que les paroles de Boualem peuvent nous tromper et que le discours du narrateur présente souvent une proximité exceptionnelle avec le personnage focalisateur, Boualem, il prend également ses distances à d'autres moments pour exprimer du sarcasme et de l'ironie. L'utilisation du rêve, cette fois-ci sous la forme d'un cauchemar, nous semble prometteuse pour évaluer la situation psychique qui a conduit Boualem de l'action à une rêverie névrotique, en tant qu'autre forme de récit irrationnel. Cet aspect constituera le contenu du chapitre suivant.

8.5.2. Le tribunal nocturne

Dans le chapitre « Le tribunal nocturne » qui peut être lu en contrepoint de la fuite de la famille Yekker à la campagne, Boualem se dirige cette fois-ci vers la ville. Même si, dans des circonstances habituelles, il aurait contourné la capitale, Alger, symbole de la politique par opposition à la nature perçue comme 'terre nourricière', Boualem est contraint de ne pas prendre sa sortie habituelle en direction de la librairie, mais de continuer à se diriger vers le centre. La raison est un état de crise[64], dont l'origine est toutefois difficile à identifier :

> Dès qu'il s'engage sur la bretelle d'autoroute menant vers le centre de la capitale, Boualem Yekker, qui voit la masse compacte de la ville dégringoler vers la mer, est frappé par l'aspect des immeubles. Ils se dressent de guingois. Y aurait-il eu un tremblement de terre pendant son absence ? La chose paraît invraisemblable, car il en aurait entendu parler par la radio (il regarde très rarement la télé). Il remarque aussi, avec une extrême surprise, que le tracé de cette route qu'il connaît si bien a subi quelques innovations : ainsi, l'axe qu'il emprunte le mène tout droit vers le port alors qu'il devrait contourner la ville au sud. (*DER*, p. 51)

Le monde tel que Boualem le connaît est donc en train de s'écrouler, mais curieusement, personne ne semble s'inquiéter de cette situation qui lui paraît si étrange. En faisant ce détour pour se rendre à la librairie, Boualem se retrouve dans un bouchon qui semble

[64] Fisher remarque que la littérature postcoloniale algérienne se sert souvent de l'image du séisme : « pour annoncer une géopolitique de la violence et marquer la stupeur du narrateur vis-à-vis des événements. » Dominique D. FISHER, *Écrire l'Urgence : Assia Djebar et Tahar Djaout*, *op. cit.*, p. 145.

interminable et dont il ne voit pas la fin. Il sort alors de sa voiture pour se renseigner auprès des passant.es qui se situent autour de lui, mais ceux-ci ne lui prêtent pas attention :

> Il s'approche d'un groupe. À son grand étonnement, les hommes discutent d'un sujet qui n'a rien à voir avec leur situation : l'un vante la qualité de l'huile d'olive d'Akbou, en Petite Kabylie ; l'autre défend les vertus d'une huile de colza récemment importée et mise en vente dans toutes les grandes surfaces du pays. Ne voyant pas par quel biais entrer dans la conversation, Boualem Yekker s'éloigne en direction d'un autre groupe formé de personnes à la mise soignée, portant presque toutes des lunettes. Des gens sensés et instruits, conjecture Boualem Yekker qui espère obtenir auprès d'eux de précieuses informations sur leur immobilisation. Il entend leur débat alors qu'il se rapproche d'eux : celui qui a la parole s'interroge sur l'utilité des sciences sociales dans un pays en voie de développement, qui ne maîtrise pas encore la technologie. Une femme aux cheveux courts trépigne et s'éclaircit la voix, impatiente d'apporter la contradiction.
>
> Boualem Yekker est envahi par un profond découragement. Ne serait-il pas l'objet d'une conjuration ? Il a compris, en tout cas, qu'il doit chercher à découvrir par lui-même les causes de ce bouchon monstrueux qui s'étire comme un python défendant l'accès de la ville. (*DER*, p. 52)

Boualem poursuit donc son enquête en solitaire. Il se rapproche de la cause de ce bouchon, jusqu'à ce que toutes les voitures risquent d'être avalées par le gouffre du « python métallique ». Arrivé au bout de celui-ci, il doit se rendre à l'évidence : il s'agit d'un contrôle des islamistes, à savoir : « [d]es hommes vêtus de cagoules qui extraient brutalement les passagers de leur véhicule et les plaquent, mains levées, contre la tôle surchauffée » (*DER*, p. 52). Si dans le passage sur le camping, la fuite à un endroit où c'est encore l' « été » est possible, Boualem doit maintenant laisser derrière lui le calme de la nature, ce qui se manifeste de façon symbolique par le fait qu'il doit enjamber un chien couché sur la route et indifférent à ce qui se passe (rappelons que son propre chien représentait dans le passage précédent l'harmonie avec la nature) :

> Boualem Yekker s'avance vers eux : il n'a pas peur ; la révolte et l'indignation le submergent, ne laissant de place pour aucun autre sentiment. Il a failli marcher sur un chien couché paisiblement à l'ombre d'un camion, insensible aux tracas et à l'agitation des hommes. Boualem Yekker souhaite un bref instant être ce chien insouciant ou n'importe quelle autre bête. Il serait tellement bénéfique d'échapper aux lois et aux sévices d'une humanité plus que jamais désaxée, capable de tous les dépassements et de toutes les turpitudes. (*DER*, p. 52-53)

En revisitant le topos de la nature, nous voyons que l'image qu'il propose d'une harmonie achevée est trompeuse, qu'elle n'est pas en mesure de représenter la situation, qu'elle est plutôt autonome par rapport à une « humanité plus que jamais désaxée ». Car même lorsque Boualem se réveille de ce cauchemar (le fait qu'il ne s'agit que d'un cauchemar et pas de la réalité reste en suspens jusqu'à la fin du chapitre), la nature n'a jamais arrêté de suivre son cours : « Boualem Yekker se réveille, fiévreux, le visage

inondé de larmes. Le côté sur lequel il a dormi est tout engourdi. Il écoute un oiseau pépier sur le citronnier de la cour » (*DER*, p. 58).

Revenons à l'action du cauchemar : À son grand désarroi, le protagoniste découvre que parmi le groupe d'islamistes se trouve son fils Kamel, qu'il peine à reconnaître, barbu et encapuchonné d'une cagoule :

> Lorsqu'il arrive au commando qui contrôle les voitures, trois hommes fondent sur lui, le ceinturent et le jettent à terre. Comme il continue à se débattre et à rendre les coups, l'une des cagoules tombe et découvre le visage de son fils. La barbe de Kamel soudain libérée se déverse comme une eau noire et dessine un rideau devant le cou. Boualem Yekker reste interdit devant cette découverte. Son corps est comme paralysé. L'un des deux hommes qui l'entreprennent profite de son hébétement pour lui porter un violent coup de poing sur la tête. (*DER*, p. 53)

Lorsque Boualem se réveille de son évanouissement, il est aux mains des islamistes. Un processus de transformation mentale se produit alors chez Boualem, captif, qui nous indique que ses actes sont par la suite marqués par un recours immédiat à son inconscient. Boualem a été attaché par l'un des islamistes, dans une « tenue qu'on appelle "afghane" » (*DER*, p. 53), aux quatre coins d'un lit de camp. Il est complètement seul dans une tente sombre et ne sait pas ce qui l'attend :

> Il se demande ce qu'il doit faire, quel comportement serait le moins préjudiciable pour lui : appeler ou rester coi ? se tenir immobile ou tenter de défaire ses liens ? Son esprit est trop embrumé, les pensées s'y entrechoquent sans pouvoir se préciser et se fixer. Il s'avère incapable d'arrêter une décision. Quelque chose s'est passé que son intelligence s'use à cerner. Volontairement, il se laisse glisser dans une sorte de léthargie, en attendant de mieux comprendre. (*DER*, p. 53-54)

Le tribunal nocturne se déroule dans une autre tente, plus grande, où attendent entre autres une foule ainsi que l'émir-juge. Un gardien traîne Boualem de manière brutale vers une rangée d'autres dissidents. Mais Boualem se distingue des autres. Alors que ceux-ci attendent leur procès à genoux, attachés et alignés, Boualem peut rester debout : « Pourquoi ce privilège sur les autres inculpés ? Il croit en deviner la raison en apercevant Kamel debout, caché à moitié par la pénombre, juste derrière l'émir-juge » (*DER*, p. 54). Mais Kamel ne reconnaît pas son père : « le regard au loin, comme si la présence de son père sur le banc des accusés ne le concernait d'aucune façon » (*DER*, p. 57).

S'ensuit l'audition de l'accusé qui précède Boualem. Celui-ci craint pour sa vie et tente de convaincre l'émir-juge qu'il vivra désormais dans la ligne droite des islamistes. La foule présente se répand en imprécations contre l'accusé, mais l'émir-juge semble pardonner l'orateur, même si Boualem n'est pas sûr d'avoir compris toutes les paroles à cause du bruit. Enfin, Kamel entre en scène et extirpe l'orateur, qui subit d'abord ces brutalités avant de se défendre. Il semble probable, mais cela ne ressort pas

du texte, que ce dernier, finalement, ne soit pas pardonné, mais qu'il soit plutôt traîné sur le lieu de son exécution. Boualem, pour sa part, ne reconnaît pas non plus son fils dans cette situation :

> Un dessein téméraire, à la lisière de la folie, se forme dans la tête de Boualem Yekker. Cet être cruel, déshumanisé et pourri par il ne sait quelle organisation, il ne le reconnaît plus pour son fils. Il se dit même que, l'ayant conçu, il lui revient d'en délivrer la société. (*DER*, p. 57)

Boualem, en désespoir de cause, prend un plan, s'empare au bon moment du pistolet de l'un des gardiens et tire sur son fils qui s'écroule sans un cri de douleur. Boualem se penche sur le mourant :

> Il constate, avec une douleur déchirante, que le masque imperturbable et barbu que portait son fils est tombé à proximité, déchiqueté par les balles. Le vrai visage de Kamel est apparu, visage d'adolescent, imberbe et frais, sans la moindre trace de blessure... (*DER*, p. 58)

Kamel tend à son tour les bras vers son père et articule ces mots puissants que nous avons abordé aussi dans le chapitre 6 : « – Notre vie n'a été qu'une plaie béante où pullulent les asticots de l'erreur » (*DER*, p. 57).

Cet épisode de rêve doit être considéré comme un moment clé du roman. En effet, plusieurs temporalités s'y superposent grâce aux possibilités de condensation que permet l'esthétique du rêve (voir aussi le ch. 7.2.4).

Le dissident condamné devant Boualem et malmené par Kamel, commence son discours de défense par les mots suivants : « Monsieur le gouverneur, pardon, monsieur l'imam-juge » (*DER*, p. 55) et indique ainsi que plusieurs temporalités se superposent dans ce cauchemar, qui se réfère à différentes réalités historiques :

Jill Jarvis nous met en garde contre une lecture réductionniste du roman de Djaout, qui serait un simple plaidoyer contre l'extrémisme[65]. En raison du contexte extra-littéraire immédiat autour de l'assassinat de Djaout, ainsi que dans la dynamique de la guerre des langues qui a englobé la Décennie Noire, on risque de faire passer à la trappe l'exceptionnalisme de la situation politique, qui s'explique aussi et peut-être surtout par l'expérience que l' : « État postcolonial exerce une force meurtrière sur les citoyen.nes pour lesquels il a été fondé afin de les protéger »[66]. En outre, l'auteur souligne qu'il n'est pas judicieux de considérer la création littéraire d'un auteur polyglotte comme Tahar Djaout selon les lignes idéologiques simplificatrices et

[65] « *Le Dernier Été de la raison* (1999) de Djaout pourrait certainement être décrit comme l'histoire d'une autre vie interrompue par des fanatiques religieux, mais cela ne tient pas compte des ambiguïtés latentes dans le texte final et inachevé de Djaout. » Jill JARVIS, « Lines of Flight : Laredj and Djaout Beyond the Fiction of Terror », *Expressions maghrébines*, vol. 17, n° 1, 2018, p. 89.

[66] « L'État postcolonial recourt à la force meurtrière contre les citoyens qu'il est censé protéger ». *Ibid.*, p. 95.

essentialisantes de la guerre des langues, où les écrivain.es arabophones seraient classés dans la catégorie des écrivain.es traditionnel.les arabo-musulman.es et les francophones dans la catégorie des écrivain.es modernes et occidentalisé.es[67]. L'appréciation de la langue et de la littérature arabe dans notre roman de la part du protagoniste Boualem, qui apprécie un canon de différentes littératures, soutient cette idée[68].

On pourrait considérer ces paroles de l'accusé comme une allusion à la violente répression des émeutes d'octobre 1988, au cours de laquelle l'armée a assassiné et même torturé des civil.es. Le public a appris ces crimes un an plus tard à travers la publication du Cahier noir d'Octobre, dans lequel des dizaines de témoignages informent sur les crimes commis par le gouvernement. C'est dans cette même dynamique de désillusionnement du peuple avec la politique du FLN que le FIS gagne du terrain et c'est également à cette époque que les littéraires algérien.nes gardent un silence de fer sur la situation. Le discours de défense de l'accusé frappe par le fait qu'il fait un lapsus et ensuite se corrige. Il nomme, selon notre interprétation, ce que Zeraouni Asmaa a judicieusement appelé « le mal et son antidote (FLS-FIS) »[69]. La déception de la politique du FLN qui ne tient pas ses promesses et la présente du FIS qui, rappelons-le, se veut délibérément un mouvement apolitique car religieux, sont donc ici donnés comme interchangeables, dans la mesure où simple erreur de prononciation peut déjà provoquer la confusion (entre « imam-juge », et « émir-juge ») :

---

[67] « La logique de la guerre civile interdit de plus en plus la nuance, et homogénéise chacun des camps, infiniment plus complexes que l'opposition entre "franco-communistes" d'un côté et islamistes obscurantistes de l'autre. » Tristan LEPERLIER, *Algérie: Les Écrivains dans la Décennie Noire*, *op. cit.*, p. 137. Voir aussi Jocelyne Césari, qui atteste de l'existence d'un court-circuit des productions culturelles avec un rejet de la religion de la part des islamistes qui, dirions-nous, ne devrait pas être reproduit dans la réception de ces littératures, Jocelyne CESARI, « Algérie : chronique intérieure, 1993 », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 32, 1993. Voir aussi Fisher, qui considère que l'écriture djaoutienne traite une période historique algérienne beaucoup plus longue que la Décennie noire, Dominique D. FISHER, *Écrire l'Urgence : Assia Djebar et Tahar Djaout*, *op. cit.*, p. 21.

[68] Le fait que le roman de Djaout se réfère résolument à cette argumentation politico-idéologique des islamistes et à l'aplanissement ethnique qui la sous-tend et qui constitue la base de légitimation de l'Algérie arabe, se montre dans le fait qu'il ne se réfère pas seulement à l'époque préislamique, mais qu'il annule également les effets considérés positifs de l'islamisation : « Il n'a jamais pu se convaincre de l'existence effective d'une tradition barbare des anciens Arabes, pourtant rapportée dans maints écrits : L'inhumation de fillettes vivantes dans des tribus guerrières pour lesquelles seuls les garçons comptaient. Y a-t-il rien de plus beau sur terre qu'une petite fille ? Est-ce qu'il peut se trouver un cœur d'homme capable de commettre les horreurs relatées ? » (DER, p. 73)

[69] Zeraouni ASMAA, Ait Menguellat MOHAMMED SALAH, « Le Discours politique dans la Production romanesque algérienne d'Expression française : Cas de Rachid Mimouni, Tahar Djaout », *Al Naciriya Revue des Recherches Sociologiques et Historiques*, vol. 13, n° 3, 2002, p. 1093.

> — Monsieur le gouverneur, pardon, monsieur l'imam-juge, ce que j'ai du mal à comprendre aussi, c'est cette manie de tout surcharger – que Dieu me damne si je vous rends responsable de cela. À quoi bon un surplus de témoins, alors que ce que j'ai moi-même avoué dépasse de loin leurs accusations ? Vous les avez vus se répandre en invectives et en insinuations énigmatiques.
> Ils ne font en réalité que corser et obscurcir une affaire pourtant des plus claires. Je vais finir par croire – excusez-moi pour tant d'orgueil – qu'il y a une véritable conjuration à mon endroit. Je suis pourtant le seul à savoir dans le plus infime détail ce que j'ai fait du début à la fin – Celui qui entend et voit tout ayant été mon unique témoin. Mon intention est de vous faciliter la tâche au maximum, monsieur l'imam-juge. Je vous révèle non seulement mes actes mais aussi mes desseins dont le Tout Puissant n'a pas voulu permettre l'aboutissement. Alors, je n'arrive pas à comprendre – et j'implore une nouvelle fois l'absolution de mon insolence – comment la respectable et infaillible organisation dont vous êtes le dévoué et perspicace ordonnateur cherche à compliquer mon affaire par des dépositions de témoins aussi tortueuses qu'inopportunes... (*DER*, p. 55-56)

Ensuite, les passages du roman où un exorcisme est pratiqué sur les présumés coupables de la société, ainsi que ce même chapitre « Le tribunal nocturne » qui se déroule dans l'inconscient de Boualem – il s'agit, comme nous l'avons dit, d'un cauchemar – peuvent être interprétés en tant que culpabilisation de sa part. Du fait que Boualem se trouve dans la même ligne d'accusés que son prédécesseur et qu'il s'identifie à lui (après tout, il tue son fils quand ce dernier le maltraite), par le séquençage opéré – que cet accusé est jugé avant Boualem, et l'incompréhension ressentie par celui-ci vis-à-vis du groupe de personnes (« les hommes discutent d'un sujet qui n'a rien à voir avec leur situation ») lorsque celles-ci s'interrogent sur la hausse des prix des denrées alimentaires et si les sciences sociales peuvent être enseignées dans les universités, la dramaturgie du rêve ne laisse pas de doute sur son sentiment de culpabilité. En outre, la rue en direction du centre de la capitale politique, dans laquelle se produit l'embouteillage, semble également être le théâtre d'une séquence d'événements qui, dans son ensemble, indique qu'une continuité historique est établie entre les différents événements dans l'Histoire auxquels ce passage fait allusion, laquelle a conduit à la prise du pouvoir par les islamistes. Cela permet de considérer que la méconnaissance que Boualem a des interconnexions constitue un manquement.

Cette culpabilité ne pénètre dans la conscience de Boualem que vers la fin de l'intrigue. Nous remarquons alors une analogie dans la structure de la scène ; ici encore, un enfant étend les mains, mais cette fois-ci, il s'agit de l'image mentale que Boualem a de lui-même enfant, tendant les mains vers lui :

> L'enfance revient comme un reflux, le submerge, le livre, pieds et poings liés, aux tortures de la mémoire.
>
> Caresser le temps à rebrousse-poil. Marcher en claudiquant sur ses propres traces. Quels paysages de ruines on arpente mais aussi quelles sèves et quels rêves, soudain réveillés, crépitent sous nos pas comme des cosses qui ont trop longtemps contenu leurs fruits !
>
> Un enfant entêté vous poursuit, un enfant à jamais blessé qui vous reproche – mais sans paroles – de l'avoir abandonné dans les méandres du temps, toile d'araignée meurtrière dont il reste prisonnier. L'enfant tend les mains vers vous, implore votre mansuétude. Car il ne comprend pas votre impuissance. Il ne comprend pas que vous aussi êtes prisonnier à l'autre bout du temps qui vous entraîne sans rémission vers la laideur et l'anéantissement. L'enfant et vous êtes contraints au divorce déchirant, à la séparation sans recours.
>
> Mais, parfois, le miracle et l'enchantement se liguant, l'enfant et vous vous rejoignez. Dans, par exemple, la terrible aventure qui vous fait père. Un être se détache de vous pour mener sa propre vie. Vous revoyez et revivez, spectateurs de vous-mêmes, vos hésitations, vos découvertes, vos émerveillements, vos déconvenues. Êtres doubles, soudain prolongés dans le temps, vous connaissez le dédoublement et l'ubiquité. Vie bourgeonnant, s'épanouissant, se blessant aussi bien souvent. Vie miraculeuse qui palpite au rythme des saisons splendides ! (*DER*, p. 122)

En tenant compte de la succession immédiate du passage de l'image mentale de Boualem enfant vers l'examen de relation avec ses propres enfants, cet extrait semble suggérer que Boualem demeure, dans sa paternité, figé à l'endroit de sa propre enfance. Il a revécu son enfance en se dédoublant à travers ses enfants, ce qui accroît la vacance de la place qu'il occupe en tant que père.

Cette situation concorde avec l'interprétation que nous avons donnée du cauchemar : si Boualem et Kamel ne se reconnaissent pas dans le langage symbolique du rêve, c'est, selon nous, parce qu'ils ne se reconnaissent pas dans leurs rôles respectifs de père et de fils. Le fait que le discours se focalise sur les deux personnages lorsque que Boualem reconnaît Kamel parmi les personnes présentes, et que le narrateur n'appelle plus Boualem que par « le père » (même s'il utilise régulièrement le nom complet de Boualem sans même recourir à des pronoms), plaide en faveur de l'importance des constellations de rôles spécifiques.

Un bouleversement fondamental du roman familial freudien apparaît dans la réversibilité des rôles, de sorte que le père juge le fils lors du propre procès de ce premier. De même, un fort désir de purification sociale, partagé également par Boualem, émerge progressivement tout au long du récit, en parallèle avec son détachement de la littérature, révélant une régression de ce dernier vers les idéaux de la jeune génération. Que ce soit pour eux ou pour lui : « tuer [...] finit par devenir un acte symbolique et propitiatoire, un simple rite d'exorcisme où la violence et le sang relèvent d'une pure abstraction » (*DER*, p. 75). Cette régression atteint son apogée de manière très claire dans l'épisode où Boualem reçoit des menaces de mort et se retranche chez

lui. Le fait que Boualem ne puisse plus dormir dans le lit conjugal, la mise en avant de pulsions primaires d'une manière tout à fait atypique dans le récit, et le fait que le protagoniste, complètement effrayé et épuisé, adopte une position fœtale en attendant la fin de cette nuit, « de ce cauchemar » (*DER*, p. 100), montrent son immersion dans un état enfantin :

> Le téléphone finit par se taire, mais Boualem est trop nerveux pour retrouver cet état de grâce qui allait le conduire vers le sommeil. Il demeure dans une pose fœtale, tremblant sous les couvertures, ne pouvant même pas se décider à se lever pour se rendre aux toilettes, car il est tenaillé soudain par une forte envie d'uriner. (*DER*, p. 100)

Une fois passé par ce processus de 'rajeunissement', il se réveille le lendemain matin dans un état qui reflète son état d'esprit (mûr, rempli de certitudes, prêt à se désolidariser de la communauté) qui, selon notre interprétation, a conduit ses enfants à se radicaliser :

> Cette nuit l'a en quelque sorte mûri ; alors que son âge approche le demi-siècle, il semble découvrir l'essence des choses : il sent qu'il pourra maintenant prendre un certain nombre de décisions en conséquence, des décisions vraies qui ne seront ni de l'ordre du rêve ni de l'ordre de la fuite en avant. Il avait, pour la première fois cette nuit, dans les ténèbres et la froideur de la solitude où aucune présence ne pouvait le distraire ou l'assister, touché, en tâtonnant, le visage hideux de la réalité. Il n'en a plus peur désormais ; il pourra la regarder en face.
>
> Il a envie de faire le point, de faire la part des choses, sans complaisance et sans affolement. Il sait, par exemple, de science sûre – et il ne se leurrera plus jamais – qu'il appartient à une espèce marginale et traquée, qui ne tardera pas à disparaître. Il ne pourra plus jamais entonner, à pleins poumons et le cœur emporté, le rude et confiant chant communautaire qui repose l'âme et réconcilie avec la fruste réalité. Cette communauté n'est plus la sienne : elle le rejette mais lui non plus n'y tient guère. Divorce presque à l'amiable. N'étaient ces menaces et ces brimades qui lui rendent la vie impossible, ils auraient pu vivre côte à côte, sa société et lui, se tournant le dos, sans rien demander l'un à l'autre. (*DER*, p. 101-102)

Le réveil de Boualem symbolise ici une renaissance en tant que nouvelle génération. La régression de Boualem vers l'enfance s'accompagne également, dans le chapitre suivant, de cette maturité précoce observable au sein de la jeunesse.

8.5.3. Ils ont peur des hommes humains[70] – L'exorcisme

Même si, comme nous l'avons dit, la librairie ne trouve pas de visiteur.es[71], Boualem ne se doute de rien lorsqu'un jour, un groupe d'enfants se rassemble devant la librairie. Notre protagoniste croit en l'innocence des enfants. Quand ceux-ci sont apparus quelques jours auparavant devant les vitrines de sa librairie, il avait pensé qu'ils étaient venus pour acheter des livres. En réalité, ils s'étaient déplacés dans le but de préparer leur attaque :

> La première pierre à l'atteindre a été lancée par une fille. Douze ans, pas plus. Mais une fille déjà mûre, une personne du temps présent, installée dans la logique limpide de l'exclusion et de la lapidation. Au fond de son petit cœur, elle n'a rien à se reprocher. Elle est du côté du droit nouveau : celui qui vous permet d'exclure sans remords ceux qui n'ont pas vos convictions. (*DER*, p. 43)

Boualem, qui croyait pourtant en l'idéal de l'enfance[72], soupçonne que les jeunes : « portent en eux la mort » (*DER*, p. 44). Mais comment en est-on arrivé à ce que des enfants deviennent des suppôts aveugles des islamistes ?

> Les enfants sont devenus les exécutants aveugles et convaincus d'une vérité qu'on leur présente comme supérieure. Ils ne possèdent rien sur cette terre : ni biens matériels, ni culture, ni loisirs, ni affection, ni espoirs ; leurs horizons sont obturés. Ils sont prêts à tuer et à mourir. À quoi bon vivre, leur explique-t-on, alors que la véritable existence les attend ailleurs, hors de ce monde d'injustice et de péché, une existence qu'ils ne devraient surtout pas compromettre par leurs hésitations ou leurs « désobéissances » ici-bas ? (*DER*, p. 45)

Pourtant, l'impression que Boualem a de la fille, d'avoir une adulte en face de lui, n'est pas simplement liée au fait qu'elle agisse par procuration pour les islamistes[73]. Sa maturité représente une enfance volée. Les qualités, la rêverie, l'espoir qui caractérisent l'enfance de Boualem ne peuvent plus être partagés par la nouvelle génération. « Ce monde d'injustice et de péché » (*DER*, p. 45) est le fruit de la génération des parents

---

[70] Le titre du chapitre est inspiré d'un poème de Tahar Djaout, paru en 1978 dans le recueil de poèmes intitulé *L'Arche à vau-l'eau :Poèmes 1971-1973*, publié aux Éditions Saint-Germain-des-Prés, cité d'après : Youcef MERAHI, « Tahar Djaout : En Mémoire », dans *Tahar Djaout : L'Hommage de ses Pairs*, Alger, Hibr Éd., 2011, p. 7.

[71] « Il arrive parfois que quelqu'un ralentisse le pas ou marque carrément un arrêt, considérant longuement les jaquettes illustrées comme s'il découvrait pour la première fois le miracle des couleurs ; comme s'il devinait, enclos sous les couvertures, un monde de rêves, de ruisseaux, d'arbres, de bêtes sauvages, un monde où la tendresse, la fantaisie et l'évasion sont permises. Mais les curieux osent rarement entrer. Ils ont peur de s'aventurer dans cet antre d'Aladin, dans ce lieu attirant mais suspect d'où ils ne sortiront peut-être pas indemnes » (*DER*, p. 23).

[72] À la suite de l'attaque, Boualem récapitule l'enchaînement des événements avec Ali : « Ces derniers temps, à trois reprises, des enfants se sont arrêtés devant la vitrine et se sont mis à regarder les livres. J'étais chaque fois transporté de joie, car cela faisait bien longtemps que je n'avais pas vu pareil spectacle. Dès que je sortais, dans le but de demander aux enfants si je pouvais les aider dans leurs recherches, ils prenaient la fuite. Sont-ce ces enfants-là qui m'ont attaqué ? Ils étaient trop loin pour que je puisse en juger (*DER*, p. 48) ».

[73] « — Les enfants sont très impliqués dans l'œuvre « civilisatrice » que les nouveaux maîtres du pays entreprennent. Ils secondent souvent les adultes dans des travaux de volontariat, des missions de propagande et même dans les opérations punitives » (*DER*, p. 48).

qui doit maintenant être effacée. Le cynisme de l'expression « elle n'a rien de se reprocher » accentue encore le champ sémantique construit autour de l'enfance de Boualem, focalisé sur l'innocence enfantine et la génération actuelle. La maturité des enfants, quant-à-elle, contraste avec la clairvoyance de l'âge qui, sous l'ordre nouveau islamiste, ne se résume pas à l'accumulation de souvenirs ou d'expériences, mais prend un tour identitaire, rendant le respect et la dépendance intergénérationnel inutile. Il ne s'agit pas seulement de l'inutilité de l'expérience, car en effet, c'est précisément de ce passé et du souvenir du rêve utopique et de son échec, dont les enfants veulent se libérer. En effet, la libération du passé sous la forme du traumatisme semble également jouer un rôle ici : être libéré du traumatisme se traduit par une nostalgie ou par l'aspiration à une identité pré-traumatique. Dans le cas du traumatisme transgénérationnel, cette libération du passé entraînerait non seulement une purification de soi, mais aussi celle de la génération des parents, les deux étant accomplies, comme nous l'avons expliqué précédemment, dans l'acte symbolique de la lapidation. Le moment précédant la fragmentation du Soi – l'intégrité de la personne – doit être simulé de manière compensatoire par l'absence de doute, le manque d'ambiguïté et la possession d'une vérité unique, qui transparaissent, selon nous, dans la conception islamiste de l'être humain donnée par Nouria Benghrabit-Remanoun :

> Le sacré religieux, aujourd'hui, se dissocie des institutions établies pour se réinvestir partiellement dans les expériences qui se veulent génératrices de nouvelles formes de la société et de la culture ou d'une nouvelle définition de l'homme ou d'une définition de l'homme ancienne, mais « reprise », rénovée et revivifiée[74].

Ce fardeau du passé se manifeste à travers les liens familiaux et la filiation à la génération précédente. La lapidation, symboliquement exécutée ici, représente à la fois un acte de jugement et d'exécution d'une sentence de culpabilité. Pour ceux/celles qui la mettent en œuvre, c'est également un rituel cathartique qui les élève au-dessus du/de la coupable et même du péché lui-même. Cette pratique va au-delà de la 'simple' élimination de la personne, elle vise à se débarrasser publiquement de l'erreur (morale, humaine) qui a conduit à la commission de cette faute. Lancer une pierre devient alors un signe de supériorité morale, purifiant l'environnement. Ainsi, ne subsiste qu'une rangée d'innocent.es qui deviennent précisément innocent.es parce qu'ils exécutent le/la coupable. Le lien générationnel est précisément rompu par le fait que la lapidation repose sur une altérité totale entre Boualem et les enfants, sur la différence absolue entre croyant.es et mécréant.es. Cette totale différence de la jeunesse est soulignée dans un

[74] Nouria BENGHABRIT-REMAOUN, « École et Religion », dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, *op. cit.*, p. 21.

autre passage. Notons également que le terme de « planète » réapparaîtra ultérieurement, cette fois-ci il exprime l'étrangeté et l'absurdité des conditions environnantes :

> Comme les temps ont changé depuis ! On se croirait dans un autre pays, voire sur une autre planète. La jeunesse d'aujourd'hui n'a cure des musiques de la nature, des beautés qui sollicitent le regard ou titillent les recoins secrets du corps. C'est une sorte de jeunesse mutante, vide de tout désir humain, habitée et obnubilée par un brûlant rêve de pureté et de rédemption. C'est une jeunesse dévolue au noble combat pour la foi où la mort se donne et s'accueille avec un détachement terrifiant. Le licite et l'illicite sont les deux seules frontières qui bornent leurs horizons, qui balisent leur champ moral : on se sacrifie pour instaurer l'un et on se bat jusqu'à la mort pour effacer l'autre. Jeunesse sans générosité et sans entrailles, sans raison et sans retenue, tout entière agitée par un flux dévastateur, le flux du dogme qui commande de souffrir et de faire souffrir, d'anéantir et de disparaître sans une pincée d'état d'âme ! Des jeunes s'épient dans la rue, prêts à en découdre sauvagement au moindre geste suspect. Les armes parlent avec une aisance et une fréquence qui font de la vie une dérision, un simple accident temporel coincé entre deux probabilités où la variable est devenue plus aléatoire que jamais. (*DER*, p. 109-110)

En dépit de cet effort pour se différencier absolument de la génération précédente, une uniformité totale se manifeste parmi les croyant.es[75]. Le passage suivant nous informe que la parole du muezzin lors du service religieux acquiert une signification en tant que contre-régime par rapport à la littérature, à la musique et à l'art. Cette interprétation nous permet de lire le message religieux de manière analogue à l'importance de celui dans la littérature pour la génération d'Ali et Boualem. À travers le prisme du lien transgénérationnel, non seulement le changement de la sémantique des notions de vérité et des idéaux s'opère, l'on pourrait dire, en se renversant, mais également l'aspiration à une éducation alternative par rapport à celle des parents devient lisible comme une *répétition* (« *Wiederholungszwang* »[76]) :

> Aujourd'hui, hormis l'appel impératif du muezzin, toute musique est bannie de la ville. Toutes les choses invisibles et mystérieuses qui se liguent pour rendre la vie plus belle et plus stimulante ont cessé de livrer leurs sucs et de murmurer leurs secrets. Le monde est devenu aphasique, opaque et renfrogné ; il a adopté une tenue de deuil. Il a cessé, sans doute pour punir les hommes de l'avoir meurtri, de distiller ses lumières et ses senteurs parfois tellement éblouissantes particulièrement certains crépuscules – qu'on ne pouvait les accueillir qu'avec douleur, étourdis, écrasés et perdant l'équilibre et la mesure sous un don aussi généreux. (*DER*, p. 21)

L'abandon du monde littéraire et artistique représente une renonciation, en quelque sorte, à un lien abstrait d'appartenance à la société. La dimension de la communauté doit être manifeste, et cela n'est réalisable que lorsque l'autre est perçu comme identique à soi.

---

[75] Ceci nous indique le titre du chapitre : « Le Bien dont le Très-Haut a fixé la substance » (*DER*, p. 43).
[76] Dans le sens que nous avons abordé dans le ch. 6.1.

> Comment ceux qui veulent lutter pourront-ils se rencontrer quand la défiance est élevée au rang de névrose ? On a peur de se dévoiler au voisin mais aussi à l'ami, au frère, au rejeton. Chacun est barricadé derrière un rempart d'hypocrisie et de piété affectée. Le silence, lorsqu'on n'est pas sûr de la fiabilité du terrain, est le meilleur appoint à cette armure. Car la moindre faille qui se révèle, la moindre défense qui s'abaisse peuvent s'avérer fatales. Et la gigantesque massue des Régulateurs de la Foi viendra alors vous écraser comme une vulgaire mouche à merde qui aurait le culot de se poser sur un gâteau. (*DER*, p. 75-76)

Nous apprenons que les lieux de « ce bourrage de crâne » qui engendre « la maladie du fanatisme » de sa fille Kenza, sont l'école et la mosquée. Les méthodes punitives et violentes que Boualem a connu lors de son expérience scolaire sont toujours en vigueur. Les parenthèses qui englobent cette information nous indiquent pourtant qu'il s'agit du savoir du narrateur, lequel nous donne une information supplémentaire dont le protagoniste ne dispose pas. Cela aboutit à un rejet de Boualem de la part de Kenza, sans pourtant qu'il se rendre compte que tous deux souffrent d'une même blessure :

> Boualem revoit avec amertume le résultat de ce bourrage de crâne (qui ne craint d'ailleurs pas de recourir à la méthode physique : étudiants et enseignants récalcitrants ont été à maintes reprises molestés). Il revoit Kenza, Électre vêtue de noir, vierge intransigeante et farouche, bardée de morale et d'anathèmes. (*DER*, p. 71)

Si Kenza est Électre, 'la fille du père'[77], alors elle n'est pas la fille de son père biologique, Boualem, dont elle a honte (*DER*, p. 16). Et Boualem lui-même n'est pas l'enfant de ses parents. Lorsqu'il retourne à la librairie après l'attaque, la parentalité de substitution, que la littérature occupe dans sa vie, se révèle clairement :

> Boualem Yekker n'arrive plus à trouver le réconfort auprès des livres qui l'entourent. Quelque chose a été rompu en profondeur. C'est comme s'il découvrait soudain une fissure irréparable séparant son corps livresque de son corps de chair. C'est ce dernier qui accueille les pierres de l'injustice et de la haine, qui se tord de douleur ou gémit. Le premier corps est assimilable à une tête qui se balade sur les nuages, dans des contrées avantageuses où les paysages n'agressent pas, où les pierres ne blessent pas.
>
> Passé la première indifférence qui est due à la surprise, son corps se prend à trembler d'indignation. Les livres ne le protègent plus, car eux aussi sont désavoués et humiliés par le système de valeurs et l'ordre nouveaux. Boualem Yekker se retrouve dans l'impuissance, rage et larmes ravalées, d'un enfant qui voit son père humilié subir en silence l'humiliation. (*DER*, p. 45-46)

La fermeture de la librairie s'accompagne d'une fantaisie émanant de Boualem, qui évoque le brûlage des livres. Nous soutenons que cette fantaisie trouve un écho dans le passage d'exorcisme précédemment décrit (ainsi que dans l'évocation de la maturité des enfants et de l'infantilisme caractéristique de Boualem) :

[77] Électre est ce personnage de l'Orestie d'Eschyle qui, après l'assassinat de son père Agamemnon par sa mère Clytemnestre et son amant Egisthe, cherche à venger la mort de son père. Elle apparaît sur la tombe de ce dernier et ne quitte plus cet endroit depuis lors : « accusant, se souvenant, réclamant vengeance. » Elke SIEGEL, « Elektra », dans Frauke BERNDT et Eckart GOEBEL (éds.), *Handbuch Literatur & Psychoanalyse*, De Gruyter, 2017, p. 242.

> Il arrive que les livres l'agacent. Il sait qu'ils constituent ses fenêtres sur le monde, mais il a aussi conscience qu'il est leur prisonnier. L'idée lui est souvent venue – mais une idée qu'il sait irréalisable – de brûler et sa bibliothèque personnelle et sa librairie. Il ne doute pas qu'il serait ainsi délivré, comme quelqu'un qui se serait débarrassé d'un père ou d'une mère tyrannique. (*DER*, p. 66)[78]

8.5.4. L'école coranique et le roman de famille maghrébin

Le chapitre intitulé « Le Texte ligoteur » aborde l'expérience vécue par le jeune Boualem au sein de l'école coranique. Nous découvrons que Boualem se trouve confronté à des pratiques d'apprentissage strictes liées à la mémorisation du texte sacré. Face à ces contraintes rigides, il conçoit un espace alternatif, distinct de l'enfermement de la salle de classe et de l'autorité du professeur, dont les méthodes pédagogiques intimidantes suscitent la peur chez les jeunes élèves. Boualem perçoit cette approche éducative, qui impose une seule interprétation absolue du texte, comme une « Vérité castratrice » qui entrave ses rêveries et limite son imagination.

Pendant les heures de cours, il s'évade alors dans des rêveries inspirées par ces lectures. En manque d'alternative, cette inclination le détache progressivement de son environnement immédiat, le transportant 'vers une autre planète' :

> Le petit Boualem veut voir le monde. Il souhaite déserter la prison de la classe. Il est malheureux de savoir que ces séances consacrées à l'adoration silencieuse de la Vérité l'éloignent d'un univers passionnant, un univers envoûtant et dangereux à la fois, où se côtoient les bruits ludiques, les véhicules, les magnifiques créatures, les bateaux qui mugissent en prenant le large. Dans cet univers aux multiples facettes, qui tourne comme une noria, circulent des sages et des fous, des hommes vertueux et des individus pervers et dangereux, des hommes qui prêchent, d'autres qui vocifèrent ou blasphèment. Dans cet univers kaléidoscopique, on trouve des arbres nourriciers, rafraîchissants et ombrageants, des plantes ornementales, des oiseaux en cage et des oiseaux en liberté liés par l'amour du chant, des cafés où l'on discute et rit, des endroits où l'on s'amuse et danse. Il suffit de sortir de l'école-prison pour se plonger dans cet univers tourbillonnant.
>
> Boualem souhaite quitter la saison aride et plate du Texte pour aborder d'autres saisons où la chaleur succède au froid, où les plantes changent de parure, où les couleurs explosent puis s'estompent, où le ciel est un tableau en perpétuel bouleversement. Planète, il aspire à goûter à ta succulence ! (*DER*, p. 62)[79]

---

[78] La façon dont les souvenirs emprisonnent progressivement l'individu gagnera en intensité tout au long de l'évolution du récit. Cette évolution peut être clairement appréhendée en se référant à l'image du « prisonnier », telle que citée précédemment : « Dans des situations qui deviennent de plus en plus fréquentes, Boualem Yekker s'efforce d'oublier le présent. Il fait appel à des souvenirs, à des images ; il se laisse guider par des mots, véritables bouées de sauvetage qui le ramènent délicatement vers les rivages familiers. Il aime se laisser prendre à la glu de certaines images qui le retiennent, prisonnier volontaire, loin d'un présent à la face macabre » (*DER*, p. 14).

[79] L'atmosphère de la salle de classe s'est répandue dans tout le pays, créant une autre configuration spatio-temporelle, sans saisons ni progression temporelle, le pays est « en roue libre, sorti de l'histoire » (la vision de la future repose sur l'imagination rendue possible par l'interprétation textuelle). Cette discordance avec le mouvement naturel du monde résulte du fait que le beau ne peut plus être trouvé et

Notons également que pour Boualem, la langue coranique se distingue par sa sonorité, tandis que la narration aborde également la qualité haptique des lettres :

> Chaque fois que Boualem prend un de ces livres aux lettres crochues ou accolées, il se revoit à l'école coranique. Les mots – si doux qu'on voudrait les caresser – s'enroulent, serpents inoffensifs, et s'enchevêtrent sur la planche enduite de kaolin. (*DER*, p. 60)

Son immersion dans la littérature profane est métaphorisée par les rêveries qu'il entretient sur des lieux inconnus et par les références thématiques des livres qu'il lit. Cette immersion se traduit par un détachement progressif de son environnement[80], l'établissement d'une déconnexion qui perdure jusqu'à l'âge adulte. Le fossé entre le monde littéraire et le monde réel entraîne alors une aliénation de Boualem en lien à son contexte de vie, et il se trouve dans l'incapacité de 'lire', c'est-à-dire de donner un sens, au monde qui l'entoure.

Les deux sphères du corps et de l'esprit qui, dans l'art, forment une unité – comme c'est le cas pour Ali et la musique, sont désormais séparées dans le cas de Boualem. L'effet psychologique qu'a eu cet éloignement du soi, a notamment été étudié par Charles Bonn dans ses travaux sur la littérature maghrébine. Il parle d'un tournant psychanalytique dans la littérature, déclenché par *La Répudiation* (1969), œuvre monumentale de Rachid Boudjedra. Bonn écrit à propos de cet auteur que :

> loin de se contenter d'une simple application des schémas freudiens à la description du fonctionnement social ou familial algérien : ce travail a dès *La Répudiation*, son premier roman paru en 1969, une fonction subversive. Comme le discours psychanalytique qui y est mis en œuvre et représente, le discours romanesque déstabilise la pression du groupe, ou plutôt du discours groupal, de la norme ou de la « doxa » sur l'individu. Et si cette déstabilisation n'y profile pas nécessairement à une libération de l'individu, elle libère du moins une parole individuelle, parfois jusqu'à la logorrhée[81].

La force des mots de l'écrivain.e ou l'absence de langage du lecteur.ice conduisent étroitement à un phénomène décrite dans la psychanalyse du roman maghrébin qui porte sur le bilinguisme lié à l'expérience de domination coloniale, à la confusion culturelle et aux aliénations familiales qui lui sont liées.

Son père décède à 50 ans, âge qu'a Boualem quand nous le trouvons dans le roman. Nous sommes donc orientée vers une interprétation de celui-ci qui place les

---

ressenti dans le monde lui-même, comme c'était encore possible à l'époque : « Planète, il aspire à goûter à ta succulence ! ».

[80] Dans ce contexte, il convient de souligner l'importance significative du livre *Histoire de l'Aviation* (1949) de René Chambe dans l'enfance de Boualem. La valeur marquante de ce cadeau de la part de son frère est décrite ainsi : « L'aventure de l'Aéropostale, le survol des cordillères, les pannes dans le désert, la traversée des océans furent ses propres escales et ses propres prouesses » (*DER*, p. 106).

[81] Charles BONN, « Schémas psychanalytiques et Roman maghrébin de Langue française », dans Charles BONN et Yves BAUMSTIMLER (éds.), *Psychanalyse et Texte littéraire au Maghreb*, Paris, Harmattan, 1991, p. 13.

générations respectives sous le prisme d'un même trouble psychologique, lequel reste non résolu et culmine dans la radicalisation de Kenza et Kamel. Cette situation ne se comprend pourtant pas obligatoirement comme un accroissement du conflit initial, mais comme la poursuite d'une marche « en roue libre » (*DER*, p. 27) du pays qui n'a que changé de couleur avec l'avènement de l'islamisme.

Charles Bonn constate l'existence d'une complémentarité du discours psychanalytique et du discours romanesque de langue française au Maghreb. Ainsi, un conflit linguistique (et en même temps les codes sociaux attachés à une langue) se superpose à un conflit familial de la manière suivante : Bonn constate que les pères sont absents des romans qu'il a étudiés. Pour le sujet, il n'existe pas de possibilité de triangulation, car la place du père dans la triade – analogue à celle théorisée par Green à propos de « la mère morte »[82], persiste sous la forme d'un espace vide. L'ancienne triade se nourrit désormais de la relation binaire entre la mère et l'enfant. Cette position primaire de la mère dessine les contours d'un conflit majeur, auquel s'ajoute une double composante poétique et sociale. La mère est celle qui donne son nom à l'enfant. Or Bonn, en s'appuyant sur Naget Khadda, fait de l'attribution du nom un « acte féminin à la création poétique »[83]. La langue de la mère, voire, la langue maternelle, est l'arabe. À cause de l'absence du père au sein de la famille, qui n'assume plus son rôle d'incarnation de la Loi, l'enfant essaie d'associer la mère à la place vide du père, ce qui signifie lui attribuer un phallus. Ainsi naît l'image de la mère-ogresse. On peut également noter le ressenti de Boualem, qui considère cette figure comme pire que l'absence du père. L'émergence de cette image est dû au déséquilibre psychique qu'elle engendre dans l'enfant : le souvenir de la mère est ancré dans sa langue, elle évoque la tendresse maternelle, mais comme la mère n'a pas pu développer une telle relation avec l'enfant en l'absence du père, la place de la mère est celle qui reste vide. Il s'agit d'un fantôme de tendresse qui hante l'enfant (d'où l'impulsion de caresser les lettres arabes).

En même temps, la langue française renvoie toujours à la castration du père, antérieure à l'abandon de sa place, laissée vacante au sein de la famille lequel – tout comme Boualem – s'est enfermé dans le silence comme Boualem, est enfermé dans le

[82] André GREEN, *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort*, *op. cit.*
[83] Charles BONN, « Schémas psychanalytiques et Roman maghrébin de Langue française », dans Charles BONN et Yves BAUMSTIMLER (éds.), *Psychanalyse et Texte littéraire au Maghreb*, *op. cit.*, p. 18.

silence[84] (« Il [le père de Boualem, N.F.] devait parler en son dedans une langue tellement âpre qu'elle aurait déchiré la gorge en sortant » (*DER*, p. 91-92.)) :

> Le père mourut le premier, à un âge qui dépasse à peine l'âge actuel de Boualem. Ombre à la fois furtive et pesante qui a laissé si peu de traces sur le fils – juste quelques zébrures dans la mémoire, pareilles à des plaies cicatrisées. Homme rogue et taciturne. Langage réduit au minimum. Une avarice d'usurier : « Tu n'entends pas ce qu'on te dit ? », « Tu n'es pas encore prêt ? », « La nourriture n'est pas à ton goût ? ». Il ne vous regardait même pas en vous parlant. Pourquoi s'était-il brouillé avec les mots ? Il devait parler en son dedans une langue tellement âpre qu'elle aurait déchiré la gorge en sortant. La mère, menue et acariâtre, était plus imposante ; elle était envahissante jusqu'à la submersion et l'écrasement. Elle concevait tous ses rapports avec autrui en termes de domination. Boualem avait souvent pensé qu'elle avait fait des enfants sans le moindre amour, uniquement pour avoir à sa disposition des êtres prêts à la servir. À la fin de ses jours, elle était devenue insupportable, et Boualem avait hâte de la voir débarrasser le plancher d'une maison qu'elle avait rendue invivable. (*DER*, p. 91-92)

Qu'y a-t-il à l'origine de l'absence du père ? Dans la société coloniale, le père n'est pas celui qui incarne la Loi, mais celui qui est à son tour dominé par cette dernière. La révolte contre la mère phallique, qui incarne la Loi, peut alors être considérée comme un excès de mots face à l'interdit de la parole (une transgression du social). Tant que l'on utilise la langue française de manière subversive, on rompt avec la Loi de la Lettre/de la langue. En revanche, se taire revient à se soumettre à la Loi du nom et de la langue.

Il s'instaure donc une « continuité de la Lettre et du Nom »[85], la Loi se transformant dans notre roman en une tyrannie des livres. En même temps, le bilinguisme, selon Bonn, est un exil[86], car l'Autre (colonisateur) transparaît dans la langue française, de sorte que le sujet disparaît dans la lecture. Pourtant, le sujet interprète l'apparition de l'Autre dans le texte comme son propre reflet. L'absence du père ainsi que l'écart entre le père charnel et le père symbolique font que Boualem se

---

[84] Boualem ne semble pas accorder une grande importance au service religieux à la mosquée, ce qui lui vaut d'être réprimandé par sa fille : « La fille tremblait tout en proférant les réprimandes. Elle était dans un état d'exaltation, secouée de transes, comme quelqu'un qui, ayant franchi une frontière longtemps redoutée, veut aller jusqu'au bout d'un défi pour conjurer quelque démon. Boualem se tenait silencieux. Il n'avait rien trouvé à répliquer au violent réquisitoire. Il n'était pas en colère. Lui aussi avait comme atteint une limite au-delà de laquelle le sens, les sentiments et les convenances sont décentrés, abolis. *Ou alors ne voulait-il pas parler afin de garder sa douleur intacte, car la parole apaise et exorcise* [Nous soulignons]. » (*DER*, p. 72). Comme nous le voyons, c'est Kenza ici qui est tombée dans le rôle de la mère ogresse, et Boualem, à son tour, dans celui de l'enfant muet. Notons aussi le vocabulaire récurrent de l'exorcisme, qui non seulement suggère la nécessité d'une décharge cathartique permettant de réconcilier les générations, mais permet aussi de comprendre la violence comme une compensation à l'impossibilité de rompre le silence.

[85] Charles BONN, « Schémas psychanalytiques et Roman maghrébin de Langue française », dans Charles BONN et Yves BAUMSTIMLER (éds.), *Psychanalyse et Texte littéraire au Maghreb*, *op. cit.*, p. 23.

[86] Nous transposons. Chez Bonn, ce n'est pas la lecture mais l'écriture qui est au premier plan des considérations. Comme nous suivons la logique du roman qui pense les deux activités de manière successive, en les considérant comme étant essentiellement de même nature, cette démarche nous semble adéquate.

réoriente vers la langue française sous la forme de la littérature, en la pensant comme moyen éducateur et horizon d'orientation de sa vie. Cette orientation vers les livres est également d'une dislocation du sujet de son contexte de vie. Ceci explique, à notre sens, pourquoi les lectures du jeune Boualem sont souvent associées à une déterritorialisation. La nostalgie de découvrir une autre planète, une terre plus vivable et différente sur tous les plans de l'Algérie, qui incarne une promesse de distance, constitue un motif récurrent du roman. Ainsi, cette assertion de Boualem « [Lire, N.F.], [c]'est le plus agréable et le plus subtil moyen de voyager vers une planète plus clémente » (*DER*, p. 111) représente un exemple frappant de cette déterritorialisation. Beida Chikhi écrit que dans le roman algérien, le topos de l'enfance se rapporte à « la ligne du conflit colonial » :

> De Jean Amrouche à Albert Camus, d'Albert Camus à Kateb Yacine, de Kateb Yacine à Nabile Farès, l'acte de créer s'ensource à l'esprit d'enfance. Saisie première de la parole poétique, l'enfance est le lieu incontestable d'où parle l'Algérie. Devenue *trace*, elle structure la figure de rhétorique dans l'intervalle entre le *il* de l'enfance et le *je* de l'adulte consumant sa perte dans la rupture ombilicale et instaurant l'ex–*il* comme *texte* revendicatif destiné à réveiller 'Enfance du monde', selon la prescription de Jean Amrouche [Mise en évidence dans l'original][87].

8.6. Conclusion

Le sujet de l'enfance qui représentait une possibilité d'utopie, un avenir ouvert, se trouve au cœur de la littérature algérienne après la décolonisation[88]. Cependant, cette utopie est devenue inaccessible, et révèle un certain manquement de la part de la génération des parents, privant la jeune génération de ses rêves d'avenir. Cette évolution vers l'échec de l'utopie peut être interprétée de manière allégorique, en observant le passage d'une littérature empreinte d'amertume et traitée de manière psychanalytique, vers un réalisme excessif et tranchant caractéristique de la littérature de l'urgence, notre roman se situe, dirions-nous entre les deux, dans une époque charnière.

L'ambivalence du rôle de la littérature pour le protagoniste se révèle dans sa fonction thérapeutique, et son orientation vers le père implique inévitablement une coupure des relations avec la terre natale, comme nous l'avons constaté en faisant appel aux spécificités de différentes époques de la littérature nationale et pré-nationale. Ainsi, le roman se prête à une interprétation à un niveau méta de la problématique

[87] Beïda CHIKHI, *Littérature algérienne : Désir d'Histoire et Esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 10.
[88] Julija ŠUKYS, *Silence is Death : The Life and Work of Tahar Djaout*, *op. cit.*, p. 58.

générationnelle, observable chez différentes générations d'écrivain.es algérien.nes francophones.

La profonde perturbation de la structure familiale algérienne est élaborée par la superposition de plusieurs conflits générationnels, habilement capturés et illustrés à travers le vécu et le monde émotionnel du protagoniste. Cette représentation des conflits transgénérationnels permet de les appréhender comme un traumatisme transmis d'une génération à l'autre. En plongeant dans l'intériorité de cette génération radicalisée par procuration, le/la lecteur.ice est confronté à une culpabilité proportionnelle à la situation mise en place par le personnage non islamiste de Boualem, qui peut susciter un effet introspectif désarmant :

> Boualem n'a pas pensé depuis bien longtemps à ses parents. Le souvenir qu'il garde d'eux est des plus désagréables, et il n'éprouve nullement le besoin de l'exhumer et de le raviver. Il a jeté tout ce qui se rapporte à ses parents dans un puits d'oubli où il a aussi précipité son enfance peu réjouissante et les lieux qui l'ont abritée – le tout en un ballot bien ficelé et lesté d'une pierre afin qu'il ne surnage plus jamais. Il a souvent été horrifié à l'idée que ses enfants agiront peut-être de la même façon à son endroit, enfouissant sa mémoire dans quelque lieu sombre et répugnant qu'on n'aurait même pas envie d'approcher. (*DER*, p. 91)

Le recours à l'explication par le prisme du bilinguisme offre désormais une perspective éclairante sur la place de la littérature dans la vie de Boualem. Celle-ci s'impose comme une référence extérieure, investie d'une autorité quasi religieuse. Parallèlement, l'attrait des jeunes pour le « Texte Sacré » s'explique par la nostalgie profonde de notre protagoniste, liée du déficit d'une autorité parentale. L'absence de possibilité de revisiter le passé, caractéristique du traumatisme, s'exprime dans le roman par le silence, le mutisme et l'absence d'une explication sur l'origine du traumatisme, même lorsque l'on remonte jusqu'aux parents de Boualem. Cette lacune nous permet de donner sens à la pensée utopique de Boualem qui, nourrie par la littérature, ne prend pas en compte le passé de l'Algérie en tant que catégorie historique, mais plutôt comme utopie ayant régressée dans le mythe. Dans ce contexte, le bilinguisme, porteur d'un conflit psychosocial, semble déconstruire les éléments de l'utopie en tant que fiction. L'utopie comme le mythe s'appuient sur une « métaphore mythique »[89]. Toutefois, c'est à travers l'élaboration linguistique et par conséquent, l'expérience esthétique, que l'utopie acquiert sa dynamique historique et sa capacité à se rattacher à la réalité.

Si nous considérons, comme nous l'avons fait, que Boualem se tourne vers la littérature en tant qu'elle lui permet de s'orienter vers la Loi du père, cela signifie que

[89] Hans-Georg SOEFFNER, *Der geplante Mythos : Untersuchungen zur Struktur und Wirkungsbedingung der Utopie*, Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2009, p. 119.

ce dernier appréhende l'aspect normatif et statique, c'est-à-dire mythique, de l'utopie. Cependant, l'expérience de Boualem, son rapport à la réalité ancrée *historiquement*, englobant à la fois l'affect et l'appel, fait défaut tant en arabe qu'en français. Ce n'est qu'en combinant des éléments mythiques avec les contenus culturels évocateurs et appliqués par le biais de la langue que l'on parvient à appréhender l'utopie en tant que figure de pensée rationnelle[90] (différenciant ainsi une réflexion individuelle du simple réflexe de suivre un dogme).

En retraçant la présence d'un même inventaire symbolique, à savoir « les rêves collectifs »[91] que l'on peut appréhender comme relevant du domaine mythique, on s'aperçoit que pour les deux générations concernées, celle de Boualem et celle de ses enfants – ces derniers aspirant également à donner un sens à leur vie et à leur environnement, ainsi qu'à vivre dans une société intacte – le mythe fonctionne comme un mode relationnel et un élément de liaison, rapprochant le monde de l'expérience de personnages qui vivent dans un pays qui « chasse ses enfants »[92]. Le destin de Boualem et de ses enfants peut être vu à la fois comme correspondant aux différentes facettes d'une même souffrance, mais aussi comme un appel de plus en plus pressant, dans un contexte où les rêves d'avenir s'évanouissent dès le plus jeune âge, soulignant ainsi l'urgence dystopique de ce roman.

[90] *Ibid.*, p. 119-124.
[91] *Ibid.*, p. 132.
[92] Pour comprendre cette tournure dans son contexte (la forme mineure du proverbe reflète encore une fois la persistance et le caractère générationnel de la situation du pays) : « Cette ville, jadis belle et voluptueuse dans les effluves ambrés du soir, est devenue invivable. Les oiseaux qui hantaient les arbres, orchestrant des fêtes crépusculaires, ont émigré sous des cieux plus habitables. Si Boualem devait partir, lui aussi, ce serait presque sans regret ; car cette terre "chasse ses enfants", comme dit un proverbe d'ici » (*DER*, p. 120).

Partie III : Synthèse, comparaison et discussion de l'ensemble du corpus

9. Tracer les deux grandes lignes idéologiques des dystopies islamiques, leurs façons de dialoguer avec la réalité et de transmettre leurs messages politiques

9.1. Intérêt et objectif du chapitre

L'objectif principal de ce chapitre et la première étape dans notre argumentation sera de résumer les résultats les plus pertinents de ce travail, et de contextualiser les connaissances acquises.

Nous nous appuierons sur deux concepts relatifs à la littérature contemporaine que nous mettons en opposition. D'une part, Markus Messling introduit dans son ouvrage intitulé *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures francophones du Contemporain* (2023) le concept de la littérature de compensation, tandis que de l'autre côté, Alexandre Gefen propose celui de la littérature de réparation dans son ouvrage *Réparer le Monde : Littérature française du XXI^e siècle* (2017).

Nous allons élaborer sur la fonction socio-communicative des dystopies islamiques en évaluant comment les romans communiquent avec le/la lecteur.ice afin de formuler leurs messages politiques sur la base de sentiments partagés sur la réalité, à savoir la perte ; dans le cas de nos deux premiers romans, la perte de valeur et la perte de représentation, la perte symbolique, pour les deux derniers. Dans cette optique, notre démarche consistera également à mettre en évidence certaines particularités des romans en ce qui concerne leur manière d'interagir avec le/la lecteur.ice, que nous considérons comme particulièrement efficaces.

Cette approche entraîne les questions suivantes : où situer l'Islam en tant que sujet dans les romans ? Pourrait-il servir d'illustration à une autre problématique, comme nous l'avons retenu dans le cas de *Soumission* ? Si Benjamin Stora suggère que, pour le cas de l'Algérie, la montée de l'intégrisme est un symptôme de la propagande de l'oubli du front de libération nationale (FLN), qui désigne l'image du mouvement de la libération de façon manichéenne et unitaire et ce faisant du refoulement des blessures du passé au

profit d'une « culture de guerre »[1] glorifiant la guerre d'indépendance, et si les *Islamophobia Studies* considèrent l'Islam comme 'bouc émissaire' des problèmes sociétaux, quelle(s) problématique(s) interroge l'Islam lorsqu'il est pris comme sujet littéraire ? De quel débat est-il un *Ersatz* et quelles économies émotionnelles permet-il de véhiculer ?

Dans une deuxième étape, nous voudrons expliciter les connaissances que nous avons condensées au sein la première question à l'aune de nos réflexions sur la politique des romans, en les comprenant comme un élément du discours politique de l'auteur.ice. Nous allons alors explorer le contexte des romans dans un cadre plus large, nous appuyant sur la sociologie de la littérature afin d'établir une typologie de l'engagement politique des auteurs qui peut être en conformité avec ceux qui sont formulés dans les romans, les excéder ou les contredire. À ce stade, nous allons nous intéresser particulièrement aux auteurs chez lesquels nous avons constaté qu'ils opèrent avec un savoir raciste. Cet aspect s'inscrit dans l'actualité, où les propos de Boualem Sansal et de Michel Houellebecq se sont radicalisés d'une manière qui, à notre avis, était déjà inscrite dans leurs romans. Cette observation soulève la question de savoir dans quelle mesure cette tendance aurait pu être abordée dans des analyses textuelles et ainsi aurait pu permettre une classification plus pertinente de l'activité littéraire de ces auteurs. Dans cette partie, nous plaidons pour une recherche littéraire qui s'appuie sur des bases matérialistes et qui aborde les problèmes sociaux en remettant en question les raisonnements de nature idéaliste (le statut de la littérature, la liberté d'expression) que l'on trouve dans la littérature, en les confrontant à leur mise en œuvre concrète dans la société et en les examinant sous l'angle des rapports de pouvoir.

Notre hypothèse est que les auteurs utilisent des stratégies d' « immunisation » à la critique antiraciste, ce qui nécessite un élargissement de la recherche en littérature au niveau des études culturelles.

Il s'agira de réfléchir à la position de l'auteur que l'on trouve notamment chez Michel Houellebecq qui considère la littérature de fiction comme apolitique à la différence du

[1] Benjamin STORA, *La Guerre invisible. Algérie, Années 90*, *op. cit.*, p. 38.

genre de l'essai[2]. Ayant ouvert notre chapitre consacré à *Soumission* avec un aperçu exemplaire des différentes lectures et analyses de l'œuvre, on a pu voir que les unes ont mis l'accent sur sa valeur esthétique comme une mise en avant d'un regard de la société majoritaire, alors que d'autres la considèrent comme un roman sociétal. Les questions relatives à l'acceptabilité de la reproduction de stéréotypes dans la littérature, auxquelles certaines personnes sont confrontées dans la réalité, font l'objet de débats, et ne peuvent pas être traitées dans le cadre de ce travail. Il convient toutefois de signaler que le public est – intentionnellement ou non – ciblé, de sorte que, dans le cas de nos deux romans *2084* et *Soumission*, le fait que ces romans soient reçus en valorisant une qualité analytique ou de critique de la société peut favoriser le renforcement d'une certaine vision du monde. À notre sens, il y a une limitation de l'accès aux romans pour les groupes marginalisés qui ne peuvent pas être un public potentiel. L'esthétisation du monde que proposent ces romans ne peut être assumée qu'à travers des positionnements sociétaux spécifiques qui se veulent inaccessibles pour ces minorités[3].

Il s'agira de prendre position par rapport à notre question de départ, de savoir si les spécificités du genre camouflent des éléments antimusulmans et si le choix du genre dystopique induit un gain spécifique symbolique pour l'auteur.ice pour présenter ses critiques respectives de l'Islam. Si, comme Jérôme Meizoz l'a formulé, nous vivons dans l' « ère de la posture Houellebecq » – le champ littéraire actuel s'est redéfini avec cet auteur comme un ensemble dans lequel la personnalité médiatique, complémentaire du texte proprement dit, fait partie intégrante de la réception[4] – nous sommes obligés de resituer nos réflexions précédentes dans le contexte des positionnements des auteurs

[2] « Le Figaro : Depuis *Soumission*, on vous classe parmi les empêcheurs de penser en rond que sont Alain Finkielkraut, Éric Zemmour, Pascal Bruckner ou Michel Onfray. Qu'est-ce que cela vous inspire d'être catalogué avec ces intellectuels qui sont aujourd'hui, sans conteste, les plus brillants ? MH : D'abord une remarque préliminaire. Les gens que vous citez sont tous des intellectuels. Ils sont dans le domaine de la pensée et des idées, alors que je suis dans la littérature. Disons que ce que je fais est d'un autre ordre. Ne voyez aucun mépris là-dedans ; je suis juste conscient que c'est très différent. Je me souviens de ma stupéfaction le jour où Maurice Nadeau (l'éditeur qui a publié le premier roman de Michel Houellebecq, N.F.) m'avait dit que *Les Possédés* étaient « peut-être le meilleur roman jamais écrit ». J'étais bien d'accord ; mais quand même, *Les Possédés*, c'était, aussi, un pamphlet réactionnaire destiné à prévenir le danger d'une révolution en Russie. Alors que Nadeau était trotskiste, et pas qu'un peu. En quoi la lecture des *Possédés* avait-elle modifié ses opinions politiques ? Absolument en rien. Ça joue dans des zones du cerveau indépendantes. Là, j'ai bien compris qu'un romancier ne pouvait jamais avoir d'influence politique. Des essayistes de la qualité de ceux que vous avez cités, parfois, si. » Jean-René VAN DER PLAETSEN, « Michel Houellebecq : "Au fond, je suis assez français" » [en ligne], *Le Figaro.fr*, 30/07/2015 , URL : https://nouveau.europresse.com/Link/pantheonT_1/news%C2%B720150730%C2%B7LFF%C2%B720150730artfig00321, consulté le 9 mars 2023.

[3] Ce qui n'est pas bien entendu n'est pas un caractère distinctif exclusif des romans en question de notre corpus.

[4] Jérôme MEIZOZ, *Postures Littéraires : Mises en scène modernes de l'Auteur*, vol. 1, Genève, Slatkine, 2007, p. 19-20.

dans les médias et de nous pencher sur la manière dont l'auteur.ice dessine les contours de sa propre identité médiatique. Il s'agira donc de penser ensemble les dimensions auctoriales et formelles en tant qu'éléments faisant partie de la dimension idéologique des romans.

9.2. *Soumission*, *2084* et la littérature de compensation

Au début de notre analyse des romans du corpus, dans l'analyse du roman *Soumission*, nous avons évoqué la lecture de Messling de ce roman, qu'il a analysé en comparaison avec Mathias Énard et Camille de Toledo et a regroupé au titre des littératures de compensation[5] tenant compte de leurs manières d'évoquer et de se positionner par rapport à la réalité extra-littéraire.

> L'intensité que produit cette littérature réaliste est une mélancolie de la perte. Ce qui s'est perdu, c'est la possibilité de puiser l'individualité dans le monde et du sens à partir du monde. Où apparaissent encore, dans la modernité capitaliste, les idéaux de 1789, et même les idéaux en général ? L'homme peut-il encore modeler le monde et se modeler soi-même en se transcendant ?[6]

Une politique de la littérature[7] spécifique en découle, qui, selon Messling, se comprend comme une « mélancholie européenne »[8].

Dans le point suivant, il s'agira de résumer par quelles techniques et à quel niveau du discours, voire de l'histoire, de la fiction romanesque (la construction des personnages, la mise en perspective, le temps) cela est atteint. Nous exposerons la manière dont le genre littéraire de la dystopie se révèle être un instrument poétique de grande valeur pour les deux auteurs, facilitant ainsi la construction de leurs argumentations respectives. L'autoréflexivité inhérente au genre, enracinée dans le discours utopique, offre la toile de fond propice à la réinscription d'un savoir eurocentriste et raciste, propre à la modernité européenne, au sein du paradigme dystopique.

---

[5] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 87.

[6] *Ibid.*, p. 86.

[7] Dans le sens qu'évoque Rancière où : « La politique [de la littérature, N.F.] est la constitution d'une sphère d'expérience spécifique où certains objets sont posés comme communs et certains sujets regardés comme capables de désigner ces objets et d'argumenter à leur sujet. » Jacques RANCIERE, *Politique de la Littérature*, Paris, Galilée, 2007, p. 11.

[8] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 87.

9.2.1. Une poétique de dépolitisation

L'idée de la perfectibilité comme propriété supposément exclusive de la conscience européenne, la politique mondiale à partir de concepts spatiotemporels eurocentristes, et la possibilité ou l'impossibilité d'une assimilation des musulman.es à une culture supposée supérieure, qui en découle, étaient les concepts qui guidaient l'analyse de nos premiers deux romans. Les deux romans réussissent à cultiver un savoir orientaliste dans le sens originel où l'Islam ne représentait pas moins que l'antithèse de l'Europe et de la civilisation tout court[9], et font cela en reproduisant de manière assez mécanique les concepts de communauté et d'identité, qui y ont joué un rôle, et les cimentent comme catégorie monolithique et stable. Nous pouvons désormais parler d'une racialisation de la *conscience utopiste*.

De cette manière, dans *Soumission* et dans *2084*, nous nous trouvons face à un Islam littéraire qui se comporte de façon identique à lui-même, c'est-à-dire au discours hégémonique sur l'Islam. Par rapport à ce discours, les résultats de l'analyse ne montrent ni rupture, ni ambiguïté. En bref, on a relevé une volonté de stabiliser, voire de réactiver, le traitement de l'Islam sous l'optique d'un affrontement de l'Orient contre l'Occident. Les deux romans se sont ainsi servis du façonnement d'une conscience arabe ou musulmane qui caractérise les personnages en question en même temps comme statiques et primitifs.

Le caractère statique est atteint en mettant en exergue un fonctionnement normal de la conscience, véhiculé par les protagonistes respectifs. L'émancipation que connaît Ati dans *2084* et la régression dont François fait l'objet dans *Soumission* démontrent une faculté d'augmentation ou de réduction de la conscience, dont les figures musulmanes ou arabes ne disposent pas[10]. Ainsi, la discussion entre l'oppresseur et l'opprimé, un élément typique du genre de la dystopie, met justement ce contraste au premier plan en représentant des personnages ayant une conscience 'normale' sous le pouvoir d'une 'fausse élite'. Un élément central du discours anti-islamique de ces romans réside ainsi dans la structure narrative, et l'intrigue met en évidence les objectifs de ces œuvres vis-à-vis du trope de la langue.

---

[9] « L'Islam est la plus complète négation de l'Europe. » Ernest Renan, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, 1862, cité d'après : Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 391.

[10] Boualem Sansal n'entend pas forcément les Algérien.nes arabes ici, d'où son intérêt d'établir une différence linguistique entre les arabes non-algérien.nes et ceux qui sont algérien.nes mais parlent l'arabe dialectal, qui selon cette pensée, est suffisamment différente de la langue coranique (à la différence alors des arabes non-algérien.nes).

Le caractère primitif intervient dans un deuxième temps dans l'argumentation : ayant établi la normalisation de l'évolution de la conscience via l'image des protagonistes (non-musulmans), les romans provoquent une apathie chez le/la lecteur.ice vis-à-vis des figures musulmanes qui sont prétendument incapables d'avancer avec le temps[11]. Le/la lecteur.ice est amené.e à s'identifier au protagoniste non-musulman, à se positionner de son côté. Le fait qu'il s'agisse du personnage le plus plastique y contribue grandement, mais il y a aussi un élément narratologique que nous considérons de grande importance :

À travers l'analyse du trope de la langue, nous avons mis en évidence, que le métarécit de la modernité et l'intrigue classique des dystopies de l'émancipation du/de la protagoniste du régime autoritaire forme dans ces romans une alliance féconde. Ainsi, apparaît le récit d'émancipation de la modernité en tant que sortie d'une conception mythique du monde figurant au niveau de l'intrigue des romans, de sorte que la poétique du texte et l'inscription dans la réalité du discours sur l'Islam s'estompent, que les niveaux ne se distinguent plus clairement, et que les textes sont donc fondamentalement chargés d'idéologie.

Ces textes combinent un *othering*[12] qui, aussi bien par leur binarité mutuellement exclusive que par le choix des catégories (Orient-Occident, Islam-Europe, rationalisme-irrationalisme, etc.), semblent présenter une perspective politiquement réactionnaire à l'ère post-migratoire. De plus, ils renforcent une position relevant de la philosophie de l'Histoire qui affirme que l'ascension de l'Occident au sommet de l'évolution non seulement apparaît comme logique, mais peut être retracée à travers l'émancipation du protagoniste.

Nous trouvons dans *2084*, le passage suivant où, dans une situation d'impasse, le narrateur s'adresse directement au protagoniste Ati pour l'encourager à poursuivre sa contre-enquête par rapport au régime islamiste, sortant momentanément de sa position d'observateur :

[11] En même temps, ces figures n'ont pas, selon les romans, la capacité de le faire, un tel fait fait partie des ambiguïtés logiques du racisme.

[12] Nous recourons à la complexité des personnages.

> Je ne suis rien, je suis Ati, un pauvre diable qui a un mal de chien à vivre dans ce monde trop parfait pour lui… En quoi mériterais-je que l'État ou je ne sais quoi consacre tant de temps et de moyens pour me surveiller ?… Alors, tu ne dis rien ?… « Ah, cher Ati, te voilà bien oublieux… Tu le sais pourtant, tu y as longuement songé au sanatorium, là-bas sur le toit du monde… Voilà un temps immémorial que l'esprit de jugement et de révolte a disparu de la terre, il a été éradiqué, ne reste flottant au-dessus des marécages que l'âme pourrie de la soumission et de l'intrigue… Les hommes sont des moutons endormis et doivent le rester, il ne faut pas les déranger… or voilà que dans ce désert brûlé qu'est l'Abistan on découvre une petite racine de liberté qui pousse dans la tête fiévreuse d'un phtisique à bout de force, elle résiste au froid, à la solitude, à la peur abyssale des cimes et en peu de temps invente mille questions impies […] Te rends-tu compte, l'ami, tu es le cobaye d'une extraordinaire expérience de laboratoire : la grande tyrannie apprend de toi, petit bonhomme insignifiant, ce qu'est la liberté !… C'est fou !… On te tuera à la fin, bien sûr, la liberté est un chemin de mort dans leur monde, elle heurte, elle dérange, elle est sacrilège. Même pour ceux qui ont le pouvoir absolu, il est impossible de revenir en arrière, ils sont prisonniers du Système et des mythes qu'ils ont inventés pour dominer le monde, ils ont fait d'eux les gardiens jaloux du dogme et des servants empressés de la machine totalitaire. (*2084*, p. 231-233)

Cette stratégie dépolitise la modernité de manière décisive, de sorte qu'elle peut être exploitée comme spécificité typique du genre dystopique, comme le mouvement de l'*outsider* sympathique vers les origines de l'appareil politique. Nous supposons que la fonction sociopolitique n'a pas changé dans la mesure où les processus d'affirmation de soi et les questions de société sont toujours résolus par le biais de l'identité, ce qui permet d'invoquer fortement un discours national en plus d'une notion de communauté européenne. La constellation entre Orient et Occident a cependant changé pour passer à une constellation postmigratoire évoquant à la fois un danger identitaire et sécuritaire interne. Les romans concrétisent toutefois le fait biologique supposé derrière l''idéologie islamique/islamiste', non seulement au bénéfice du plaisir narcissique, que sous-entend notre proposition du concept du triomphalisme culturel, mais pour transporter un message politique en ce qui concerne le vivre-ensemble avec des musulman.es/arabes.

9.2.2. La portée politique de la conscience arabe/musulmane

Les personnages caractérisés comme arabes ou musulmans occupent dans les deux intrigues des rôles d'adversaires ou de traîtres traités d'une manière particulière : les deux romans dépeignent un profil de conscience spécifique de l'Islam, par une technique littéraire assez complexe et qui, à notre sens, échappe à la tradition littéraire du genre de la dystopie en ce qui concerne le façonnement classique de l'intrigue. En effet, le profil de conscience des personnages musulman.es ou arabes n'y est pas présenté à travers un seul, mais à travers deux personnages qui offrent un contraste aussi

bien dans leurs positionnements respectifs envers la société que dans leur distance et leur relation hiérarchique l'un avec l'autre. Nous avons interprété cette démarche comme faisant partie intégrale de l'argumentation raciste des deux romans, dans la mesure où il n'existe pas de différences entre la vision du monde, donc le registre politique de l'Islam, et la conscience du monde, à savoir les dispositions intellectuelles des musulman.es ou arabes.

De cette manière, les réflexions des protagonistes sur les *leaders* politiques, porteurs de l'idéologie, sont ainsi complétées par des discussions avec des personnages qui font également partie de l'élite mais qui, comme le dévoilaient ces discussions, ne sont pas à considérer comme représentants idéologiques, car ils sont par exemple opportunistes.

9.2.3. La démocratie comme simulacre dans la dystopie contemporaine

Nous avons vu que les 'rêves utopiques' que proposent nos deux premiers romans sont loin de reprendre des idéaux démocratiques comme le genre dystopique le suggère. Pourtant, comme le montre Anna Fialkiewicz-Saignes dans ses réflexions sur la politique de la dystopie, la démocratie demeure l'idéal implicite dans les productions actuelles associées à ce genre littéraire. Ceci est atteint de façon *ex negativo* : en effet, les systèmes politiques proposés dans les univers dystopiques renvoient tous au totalitarisme (ou au moins l'autoritarisme identitaire). Dans le contexte postfasciste, dans lequel les grandes dystopies du XX^e^ siècle s'inscrivent, la normalisation de l'idéal de la démocratie s'ancre dans la tradition littéraire comme intertexte :

> Pour Claude Lefort, comme d'ailleurs pour Hannah Arendt, le totalitarisme est le « fait majeur de notre temps » parce qu'il n'est possible qu'à partir de la révolution démocratique. Totalitarisme et démocratie ne peuvent être pleinement appréhendés que s'ils sont pensés ensemble[13].

Or, Fialkiewicz-Saignes distingue deux types de scénarios qui peuvent représenter la négation de la démocratie au XX^e^ siècle. En les convoquant dans nos romans, les auteurs bénéficient d'une valorisation intertextuelle qui élargit stratégiquement l'espace du dicible. En employant ce paradigme dystopique dans les romans, ils se retrouvent du 'bon côté' de la politique.

Dans le même temps, une vision alarmiste peut être stratégiquement placée tout en respectant les prémisses de ces scénarios dystopiques :

[13] Anna FIALKIEWICZ-SAIGNES, *La Pensée politique de l'Anti-utopie*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2021, p. 32.

Les deux anti-utopies canoniques, celle de Huxley et celle d'Orwell, dessineraient ainsi les deux grands possibles politiques – les deux grands scénarios de catastrophe politique : la société libérale décadente d'une part et le système totalitaire de l'autre.
Dans sa lecture des *Particules élémentaires* (1998), elle classe l'approche de Houellebecq de la dystopie du côté de la variante hédoniste par Aldous Huxley qui précède le développement de la dystopie orwellienne. Il s'agit d'une : « critique visionnaire des sociétés engendrées par la démocratie *libérale* [Nous soulignons] »[14]. Selon l'autrice, dans les dystopies de l'extrême contemporain, l'hédonisme a remplacé le totalitarisme comme adversaire de la démocratie.
C'est à ce stade que nous souhaitons synthétiser les résultats, en évoquant les fonctions de gestion de la réalité que nous considérons congruentes.

Dans *Soumission*, l'Islam représente la version hédoniste grâce à sa supposée adéquation avec les principes du néo-libéralisme[15]. Les femmes sont à considérer comme des réactifs ou des produits d'une culture ou d'une civilisation, ce qui permet de mettre en fonction les personnages féminins comme indicatrices de l'état civilisationnel ou culturel d'une société ainsi que d'affronter l'Islam et l'Occident depuis une perspective où les deux n'apparaissent pas en tant qu'entités politiques supposés. Ces personnages féminins incarnent alors un appui de démonstration fermé. L'impulsion dystopique de l'Islam devient saisissable dans le façonnement d'une vision du futur hédoniste à travers les représentations de la femme orientale et la femme occidentale comme critique du néo-libéralisme.

Nous souhaitons donc avant tout orienter l'attention sur le fait que la perte de sens que la construction dystopique véhicule peut être considérée comme un idéal plus facilement accepté par les lecteur.ices, bien que celle-ci ait bien sûr d'autres implications, comme nous l'avons vu avec le trope de la langue. La réorientation d'un concept, qui n'est plus accepté de cette manière dans notre société postfasciste, est donc neutralisée par la forme de la dystopie en tant que discours sur les idéaux et leur perte, bien qu'il s'agisse avant tout d'un discours de supériorité. C'est pourquoi nous aimerions aussi qualifier la stratégie des deux romans de triomphalisme culturel. Pour que les rapports de force qui se cachent derrière ces termes restent en dehors du

[14] *Ibid.*, p. 44.
[15] Le scénario hédoniste est intéressant car, du moins à première vue, il ne semble pas évoquer les questions de domination entre l'Orient et l'Occident. Cependant, à y regarder de plus près, c'est bien l'élite corrompue qui offre de nouvelles idées, des désirs et des solutions adaptées aux besoins du marché sous le nouveau régime islamiste. On peut le comparer au dialogue de François avec Rédiger dans le ch. 4.4.5.1.

discours, l'élément important est de les mettre en scène en adoptant une perspective de victime.

Pour élaborer sur cette pensée, on favorise en outre la connectivité avec le discours antimusulman actuel, dans lequel on insiste aussi sur une infériorité numérique[16] mais qui, en même temps, transporte l'idée d'une érosion des valeurs par la simple présence de l'Autre sur son propre territoire. La mise en scène de cette perte de valeurs implique également des implications politiques pour aborder la 'question musulmane'.

Une future escalade qui reprendrait la constellation antagoniste Islam vs. Europe comme ennemis héréditaires est rendue plausible et saisissable à travers ces deux romans, tout comme le mode d'action estimé nécessaire afin de s'assurer que cette vision dystopique ne devienne pas réalité dans le futur. Les romans suggèrent ainsi une intervention paternaliste[17], voire une politique réactionnaire, qui vise à défaire des orientations multiculturalistes de la politique de migration.

L'arrière-plan et le point d'accroche pour traiter du thème de l'Islam comme dystopie proviennent du discours islamiste lui-même. Ce dernier connaît par exemple des visions apocalyptiques dans le djihadisme, et confère ainsi par ailleurs un effet d'authentification chez les lecteur.rices. Cela conduit à une mise en avant de certains acteurs politiques ou de certains sous-courants (Taliban, Daech, etc.), d'une part par la représentation monolithique de l'Islam et d'autre part par les habitudes *tokenistes* de représentation des musulmanes[18] pour refléter le discours médiatique sur l'Islam. La fonction de suspension du discours est confirmée par le fait qu'un débat sérieux sur le contenu de l'idéologie semble improbable en raison de l'estompement systématique de la différence entre Islam et islamisme. En outre, les imbrications entre l'Islam et la modernité, qui sont à l'origine de l'islamisme actuel, ne sont pas reflétées.

À ce stade, il paraît important de rappeler à nouveau que la philosophie islamique ne dispose pas d'un concept d'avenir comparable à celui de la dystopie, et que la philosophie islamique ne connaît pas non plus d'intention de faire revivre l'âge

[16] Il est rappelé que le motif de surpopulation joue un rôle essentiel dans le mythe de l'islamisation.

[17] Jessica WILZEK, « Der Arabische Frühling im algerischen Blick. Aus den Erfahrungen des algerischen Bürgerkriegs lernen. Literarisches Schaffen und intellektuelles Engagement bei Boualem Sansal und Maïssa Bey » [en ligne], *HeLix - Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft*, 2016, p. 57, URL : https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/helix/article/view/28254, consulté le 22 octobre 2021.

[18] Thomas DELTOMBE, *L'Islam imaginaire : La Construction médiatique de l'Islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, la Découverte, 2007.

d'or islamique[19]. Les romans suggèrent pourtant un mouvement rétrograde dont la dystopie islamique serait l'aboutissement. Mais comme les romans présentent en même temps une forte nostalgie d'une époque révolue, on pourrait aussi qualifier cela de satire ou de détournement de la philosophie islamique (religieuse !), de sorte qu'il y a effectivement eu un âge d'or dans l'histoire du monde, mais que celui-ci n'était pas islamique. Une partie du triomphalisme culturel que la dystopie rend possible de narrer est la mise en jeu de deux métarécits l'un contre l'autre, celui de la modernité et celui de l'utopie oummiste, la vision d'une société idéale dans l'idéologie islamiste[20].

De toute façon, les romans travaillent avec des idéaux temporisés, de sorte que cette interprétation ne peut, elle aussi, qu'affirmer le brouillage des lignes entre l'islamisme et l'Islam. La critique de l'islamisme s'intéresse moins à sa vision du futur qu'à la manière d'accéder à ce futur via un bousculement sociétal intégral. Cette manière de promouvoir des changements sociétaux devient objet de la critique à travers les modes de pensée de l'utopisme et du mythisme. À travers le trope de la langue, qui met en avant les modes 'corrects' d'évolution du temps dans la philosophie de l'Histoire, nous avons compris qu'à côté de l'univers fictif caractérisé par l'arbitraire étatique, des hiérarchies strictes, etc., l'idéologie islamiste est pensée comme une non-capacité. Cependant, elle a aussi une potentialité, dans la mesure où tou.tes les musulman.es ou tou.tes les Arabes ont une compréhension mythique intrinsèque, de telle sorte que le monde dystopique qui est élaboré ne marque qu'un point de basculement dans lequel cette potentialité prend forme. Le mélange de stéréotypes, d'éléments du Coran et de créations originales évoque ainsi une sorte d'imprévisibilité, au point que les mesures prises pour contrer les différents aspects de la société dystopique évoqués dans les romans ne semblent pas probantes, car la nature des musulmans pourrait resurgir à un autre endroit.

En même temps, ces derniers, et en particulier ceux qui rendent le récit peu vraisemblable ou comique, soutiennent la possibilité de recul des auteurs dans la réserve de la fiction. Chez les deux auteurs, une forme de conscience est donc associée à une certaine manière de faire de la politique, irrationnelle et invasive, imposée uniquement par une force démesurée. Une raison politique n'est pas attribuée aux musulman.es/arabes.

---

[19] Levent TEZCAN, *Religiöse Strategien der « machbaren » Gesellschaft*, Bielefeld, Transcript, 2015, p. 107-206.

[20] Susanne SCHRÖTER, « Religiöse Rechtfertigungen des Dschihadismus », dans Jennifer SCHELLHÖH, Jo REICHERTZ, Volker M. HEINS, et al. (éds.), *Großerzählungen des Extremen*, Bielefeld, Transcript, 2018.

En outre, certains éléments, qu'il s'agisse d'un élitisme réel comme celui qui existe en Algérie ou de représentations historiques du tribalisme des Arabes – ce qui est entré dans le discours orientaliste sous le topos de la gouvernementabilité – sont réactualisés et mélangés avec des discours actuels sur l'Islam. Une révolution au nom d'idéaux sociétaux comme celle que Thérèse Fournier dépeint dans *2028* n'est pas concevable[21]. Pourtant, la véritable impulsion anti-utopique est dirigée à notre sens contre la culture multiculturaliste, ce qui fait que ces dystopies peuvent être lues comme une intervention réactionnaire envers des sociétés postmigratoires[22].

9.2.4. L'orientation du/de la lecteur.ice – La fabrication des amalgames comme didactique antimusulman

Ces deux romans prouvent la construction d'un amalgame entre islam, islamisme et musulman.es. La fabrication d'amalgames est l'une des stratégies les plus importantes de la rhétorique anti-islamique et la construction de cette première nécessitent un effort d'interprétation de la part du/de la lecteur.ice. D'ailleurs, Sansal s'investit dans une perspective qui installe un amalgame entre l'ethnie arabe, l'islam et l'intégrisme dans l'essai *Gouverner au Nom d'Allah* (2013). Dans l'annexe de cet essai, on peut observer une tendance intéressante chez l'auteur, qui se retrouve également dans *2084* : les deux premiers éléments de l'annexe – « Courants, écoles et mouvement en Islam » et la « Répartition des musulmans par régions et pays » – portent sur les musulman.es (islamistes ou non) dans le monde entier, alors que les deux autres éléments – « Petite monographie du monde arabe » et « Extrait de la *Muqadimma* (Prolégomènes d'Ibn Khaldoun consacrés aux Arabes) » – portent sur différentes compréhensions de l'arabité. Nous observons que l'amalgamation passe par l'acceptation du/de la lecteur.ice d'assumer une continuité de pensée dans la lecture des œuvres de l'auteur. De cette manière, on pourrait parler d'une *didactique antimusulmane*, dont littérature

[21] Voir dans ce contexte Michel-Rolph TROUILLOT, *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

[22] Malheureusement, certaines critiques associent le reproche d' « islamophobie » adressé aux romans à un agenda multiculturaliste. Ils semblent manquer de saisir la multidimensionnalité du problème. En fin de compte, le roman propose une réflexion sur l'accord du droit à l' « égalité » des musulman.es en suggérant qu'ils l'auraient obtenu par usurpation. Lorsqu'un *leader* islamiste expose ses idées, ils « oublient » l'esprit républicain, montrant que ce n'était pas seulement le président qui a fait bonne mine pour trahir, mais également certains musulman.es français.es. Cet aspect du roman a été pratiquement négligé dans toutes les critiques « avant-gardistes ». Il ne s'agit pas d'un agenda multiculturaliste, et le statut de la religion n'est pas non plus en question. Le roman explore la possibilité de retirer la citoyenneté à certains de leurs concitoyen.nes.

devient ainsi son lieu d'études et de sa normalisation, la prise de position d'un critique externe[23] constituant une partie essentielle dans cette démarche.

L'auteur, dans cet essai, a donné à ses propos le caractère objectif d'une prévision, pourtant il délégitime sans cesse sa propre méthode qui consiste à établir une continuité entre le passé, le moment présent et le futur en confondant les sources et les logiques d'argumentation qui en découlent. Nous évoquons le fait que l'auteur se sert des possibilités du genre littéraire de la dystopie afin de développer une *autorité auctoriale*[24] d'un côté, et de l'autre, pour utiliser des libertés poétiques dans le but de façonner un scénario qui s'adapte à une lecture de l'univers fictionnel de *2084* comme référence à la France tout en l'authentifiant par des éléments qui renvoient au contexte algérien.

Tout d'abord, *2084* profite de l'approche didactique en suivant un modèle de la dystopie classique. Contrairement à Soumission, le roman véhicule : « une image positive de la pensée utopique comme une entéléclé aristotélicienne pratique des possibilités platoniciennes idéalisées qui existent déjà dans la réalité »[25], et rappelle une classification manichéenne entre la liberté absolue de l'individu et obéissance collective. Par ailleurs, le discours utopique fait aussi partie du capital symbolique revendiqué par l'auteur. Revenons au début de *2084* et voyons comment le récit est encadré.

9.2.5. La censure invisible

Cette invitation au/à la lecteur.ice à comparer la réalité avec le monde fictionnel consisterait y voir une façon poétique de retravailler une position que Sansal répète dans des interviews, à savoir que l'Europe ferme les yeux devant les dangers que pose l'Islam à cause d'une vision dévoyée de la tolérance, de la *political correctness* ou par simple ignorance. Le ton satirique se comprend à notre sens comme une allusion à la parole

[23] La philosophe Rahel Jaeggi distingue dans son œuvre *Kritik von Lebensformen* (1987) entre la critique externe, la critique interne et la critique immanente. Toutes concernent l'évaluation d'un état de crise. Alors que les critiques externe et interne situent toutes les deux la source du problème dans l'objet de critique lui-même, la première se distingue par le fait qu'elle applique des critères de critique extérieurs au contexte de l'objet. La critique interne évalue la mesure dont l'objet adhère aux critères d'origine de son propre contexte d'idéaux. Enfin, la critique immanente situe moins la source du problème dans l'objet lui-même qu'au niveau des constellations de l'état de crise, en y voyant des « contradictions "dialectiques" ». Rahel JAEGGI, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 1987, p. 261-302.

[24] Ce qui signifie, à notre sens, une continuité de tonalité entre son travail essayistique et rédactionnel et son roman *2084*.

[25] M. Keith BOOKER, *The Dystopian Impulse in Modern Literature : Fiction as Social Criticism*, *op. cit.*, p. 1.

politiquement correcte. Elle peut ainsi être dévoilée comme équivalent de la négligence de faits manifestes au profit de l'harmonie entre les gens et un sentiment de sécurité (« Dormez bien, bonnes gens »). Le/la lecteur.ice ne veut évidemment pas faire partie de ce groupe qui s'illusionne, mais de ce cercle d'une prétendue minorité vigilante au danger que pose l'Islam. Le sociologue Raphaël Liogier considère cette stratégie (l'invitation au/à la lecteur.ice à faire partie de ce cercle d'éclairé.es et de résistant.es) comme une position de « "lanceurs d'alerte" d'un nouveau genre »[26]. Il s'agit d'un : « sentiment paradoxal d'être des visionnaires solitaires que personne n'écoute alors même qu'ils disposent par leur notoriété d'un accès quasi illimité à toutes les tribunes […] »[27].

Cet alarmisme semble moins paradoxal que stratégiquement bien placé, à notre sens, puisque Liogier continue en mettant en évidence que le groupe minoritaire 'des éclairé.es' n'est pas aussi petit que selon leur propre compréhension :

> 76 % des personnes interrogées sont convaincues que « l'islam progresse trop en France » et 42 % d'entre elles (pour ne prendre que l'exemple français, dont les chiffres sont proches de la moyenne européenne) perçoivent cette religion comme une *menace* [Mise en évidences dans l'original][28].

L'établissement d'un pacte de lecture avec un public intradiégétique fonctionne comme une prise de contact avec le/la lecteur.ice qui dès le début du roman est invité.e à se positionner. D'ailleurs, il devient possible de performer le *geste de distanciation* de l'auteur de l'œuvre, que l'on connaît de la littérature utopique. Ce geste de prudence, afin d'éviter la persécution, s'inscrivait dans la lutte de la liberté d'expression. Ainsi, Sansal peut se mettre en scène comme un auteur engagé, à travers le mode de narration ironique qui peut être vu comme une inscription dans la tradition littéraire et le discours utopique des Lumières, notamment chez Voltaire, dont Lisa Romain souligne également la proximité[29]. Ainsi, le roman est inscrit dans une logique de la résistance : résistance au dogme religieux et évoquant d'ailleurs d'autres contextes que celui qui précède la sécularisation française comme la culture de la résistance algérienne lors de la montée de l'intégrisme ou bien en faisant des allusions aux *Versets sataniques* (1988) de Salman Rushdie.

---

[26] Raphaël LIOGIER, *Le Mythe de l'Islamisation : Essai sur une Obsession collective*, *op. cit.*, p. 12.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*
[29] « Dans *2084*, d'une part, Ati parvient, au terme de son périple, à entrer en contact avec le monde parallèle de l'un des clans qui contrôle l'Abistan. Il est à cet égard tout à fait intéressant de constater que la représentation d'un pouvoir nébuleux ne semble pouvoir s'opérer que sous licence de la pleine fiction, *2084* s'inscrivant dans le champ générique du conte philosophique. » Lisa ROMAIN, *La Mise à l'Épreuve du Discours référentiel dans l'Œuvre de Boualem Sansal*, Université de Lille, *op. cit.*, p. 150.

La qualité de la résistance ressort toutefois clairement du contexte du 'dogmatisme' supposé de la gauche politique multiculturaliste. Par la référence intertextuelle forte à Voltaire, pourtant, on peut observer que Sansal inscrit son roman dans l'héritage de la littérature engagée des Lumières, ce qui amène le/la lecteur.ice à supposer que Sansal fait une critique humaniste de l'islam.

Ainsi le/la lecteur.ice lit un roman qui ne se laisse pas limiter par les exigences du politiquement correct, qui dans cette constellation apparaît comme le *nouveau persécuteur*. Le/la lecteur.ice et l'auteur peuvent ainsi s'imaginer comme membre d'une petite communauté qui ose exprimer les choses 'telles qu'elles sont'. Le *political correctness*, que Pascal Durand a appelé « la censure invisible »[30] est en effet stratégiquement bien positionné comme l'équivalent du contexte de la censure, mettant en avant un discours de valorisation d'une sécularité durement acquise.

Parlant des facteurs qui augmentent le capital symbolique de ces romans, nous aimerions aborder le trope de l'image de la femme dans le roman de Sansal. À travers l'analyse de ce trope, on a réussi à situer une autre nuance de l'argumentation antimusulmane. Comme déjà noté, la mise en fonction du trope de la langue et de l'image de la femme abordent des problématiques différentes : en ce qui concerne le trope de la langue, la critique à laquelle s'attellent les deux romans vise à démontrer que la politique intégriste est le résultat de l'incapacité des Arabes ou des musulmans à être des *leaders* politiques, ou des membres actifs de la société.

Le discours sur les idéaux sous-entendu par la notion de la démocratie veut que l'islam soit incompatible avec les principes guidant les sociétés démocratiques. Ainsi, l'argumentation antimusulman véhicule une nouvelle dimension : par rapport à ce deuxième trope de l'image de la femme, nous avons pu observer la nuance que les musulman.es/arabes sont un danger civique envers le principe d'égalité qui organiserait l'espace social. Dans le traitement de ce trope, nous avons orienté notre méthodologie sur la différenciation entre une critique légitime du statut de la femme dans les sociétés islamiques et son instrumentalisation soutenant une argumentation antimusulmane qui profite de la popularité de ce sujet. Ainsi, la stabilité des catégories entre la société islamique et non-islamique (dont une seule figure comme oppresseuse de la femme) et la comparaison avec les autres romans du corpus nous ont été particulièrement utiles :

[30] Pascal DURAND, *La Censure Invisible*, Arles, Actes sud, 2006.

ainsi, *Le dernier Été* réussit à formuler un argument dit féministe en attribuant une responsabilité de la société algérienne pré-intégriste dans l'oppression de la femme[31].

> C'est vrai que, dans ce pays, on n'a jamais été conciliant avec les femmes. Elles ont été accablées de labeur, de brimades et de sarcasmes. Les travaux des champs, le ménage, les corvées multiples et les coups : rien ne leur a été épargné. Mais la femme était présente, elle pesait de tout son charme, de toute sa détermination et de toute sa douleur. Elle était le lieu de l'épreuve ; elle était le centre d'un drame noué par la pauvreté, la convoitise, la jalousie, l'amour, le désir et la lutte qu'imposait chaque jour naissant. La femme était malmenée mais elle n'était pas, comme aujourd'hui, réduite à une chose honteuse que l'on dissimule derrière un voile noir. Elle n'était nullement assimilée à cet objet de séduction et de damnation dont le croyant doit se garder comme d'un appât du diable. Les femmes sont aujourd'hui au centre des prêches dans la majeure partie des lieux de culte : elles sont, au même titre que les artistes, les athées et les libres penseurs, désignées comme la source de nos malheurs multiformes, la cause du juste châtiment qui nous accable. (*DER*, p. 66-67)

Ainsi, il devient possible d'évaluer la discrimination de la femme dans sa complexité systémique et historique, en évitant d'orienter la question de l'origine de l'oppression de la femme vers l'identification d'un seul et unique coupable. De plus, nous observons que l'auteur comprend les femmes comme des sujets qui participant activement aux façonnements de la société et regarde cette absence dans le social comme une perte. *2028* et *Le dernier Été* présentent des femmes dans le rôle d'islamistes en tant qu'actrices à part entière, échappant ainsi au récit *exclusif* de victimisation et se positionne en dehors des stéréotypes coloniaux.

Alors que nous avons constaté dans le chapitre sur *2084* que ceci est fait de telle manière que la femme sert comme marqueur, dans *Le dernier Été* cette insertion n'est pas désintéressée, mais sert à ajouter une réflexion à l'intérieur du récit, essayant de s'approcher de la douleur que ressentent les femmes en trouvant un point de connexion nouant les destins respectifs. Ce point de connexion sera le statut de dissident qu'occupe la femme quasi parallèlement aux artistes et « libre-penseurs ». Or, le roman comprend les femmes comme le pôle extrême des marginalisé.es de la société, pointant alors vers un problème systémique, délétère pour l'ensemble de la société, tout en soulignant la vulnérabilité spécifique des femmes :

[31] Florian Biskamp a travaillé sur la légitimité du discours sur le statut de la femme dans les sociétés musulmanes en adoptant la théorie spivakienne développée dans « Can the Subaltern speak ? » Pour formuler une critique envers des sociétés où les femmes musulmanes sont également dans une position subalterne, il démontre que le critère de l'acceptation de la propre culpabilité est un outil pertinent pour déterminer l'intérêt d'un discours où, souvent, il s'agit moins de développer une critique féministe qu'un discours hégémonique. Floris BISKAMP, « Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit : Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von "French Feminism in an International Frame" und "Can the Subaltern speak ?" », dans *Intersektionalität und Postkolonialität*, *op. cit.*

> Les femmes qui se baignaient seules étaient des proies indiquées : elles furent traquées, conspuées, molestées. Une véritable psychose s'installa, et certaines plages demeurèrent vides une bonne partie de l'été. Mais tout le monde n'avait pas abdiqué. On pouvait encore résister pour peu qu'on en ait le courage et qu'on en accepte les conséquences. (*DER*, p. 27)

Évoquer le statut féminin dans le discours sans pour autant l'investir au niveau thématique, comme le fait *2084*, nous oriente à chercher une interprétation de cette constellation hors du récit littéraire :

Soumaya Mestiri, dans sa lecture de John Rawls, nous oriente vers l'existence d'un bénéfice spécifique que l'allusion de la condition féminine peut apporter à la valorisation d'une œuvre littéraire. Elle évoque que parmi les groupes marginalisés, les femmes (surtout dans le contexte algérien) occupent une place centrale dans le discours politique.

> [elles] constituent un exemple paradigmatique de ces membres de la société [...] qui ont longtemps été soumis à une oppression et à des abus qui constituent une violation de leurs droits de l'homme[32].

Ceci implique la réduction de la femme à un rôle de marqueur du dysfonctionnement d'une société – un argument politique –, sans pour autant montrer un véritable intérêt pour l'amélioration de leurs conditions de vie. Mestiri continue sa réflexion sur l'instrumentalisation de la 'cause des femmes' en la reliant à une réflexion autour de la discrimination, voire une sous-estimation, dont sont victimes les auteur.ices du sud dans le champ littéraire. Pour ces auteur.ices, argumenter d'une manière qui fait écho aux structures de la culture dominante permet de profiter d'une revalorisation du capital symbolique de leurs récits, gagnant accès à une « vitrine symbolique » qui devrait prouver le caractère universel[33] de leurs œuvres littéraires :

> Le multiculturalisme libéral hégémonique permet à chaque groupe racialisé de disposer de son espace et célébrer son identité/culture, tant qu'il ne remet pas en question les hiérarchies ethniques/raciales issues de la suprématie du pouvoir blanc et tant qu'il laisse le *statu quo* intact. Cette politique privilégie certaines élites au sein des groupes racialisés/infériorisés, en leur accordant un espace et des ressources en tant qu' « emblème », « minorité modèle » ou « vitrine symbolique », appliquant ainsi un vernis cosmétique multiculturel sur le pouvoir blanc, tandis que la majorité de ces populations victimes du racisme rampant font l'expérience chaque jour de la colonialité du pouvoir[34].

[32] Soumaya MESTIRI, *Decoloniser Le Feminisme : Une Approche Transculturelle*, *op. cit.*, p. 26.
[33] Dans le sens où : « Par nature, l'œuvre d'un écrivain occidental est automatiquement imprégnée d'universalité. Seuls les autres doivent s'efforcer de l'atteindre. » Alan J. BISHOP, « Western Mathematics : The Secret Weapon of Cultural Imperialism », dans Bill ASHCROFT, Gareth GRIFFITHS et Helen TIFFIN (éds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 2006, p. 75.
[34] Soumaya MESTIRI, *Decoloniser le Feminisme : Une Approche transculturelle*, *op. cit.*, p. 29.

En d'autres mots, la congruence entre le discours occidental sur la femme arabo-musulmane et le discours littéraire évoqué dans le roman[35] a pour conséquence une affirmation du soi d'une voix revendiquée comme authentique, un *tokenism*, augmentant le capital symbolique du roman en entérinant le discours hégémonique.

9.3. Discussion : Bénéficier du potentiel poétique et esthétique de la dystopie

Dans ce chapitre, il sera question de mettre en évidence comment Boualem Sansal mobilise les possibilités poétiques spécifiques de la dystopie afin d'insérer son message politique. Premièrement, Sansal travaille avec une multitude de références contextuelles afin de renforcer sa pensée sur un intégrisme global qui s'installe dans différents contextes de manière analogue. Avec Elena Zeißler nous pourrons dire, tout d'abord, que Sansal suit ainsi une tendance dans la littérature dystopique contemporaine à refuser d'opérer avec des paramètres géographiques proches de la réalité. Selon elle, les dystopies contemporaines :

> déplacent [...] leurs sociétés imaginaires dans des espaces allégoriques parallèles qui permettent de détourner le présent à volonté. Les auteurs ont ainsi la possibilité de mettre en avant certaines thématiques sans s'attarder sur d'autres aspects de la société[36].

Cela nous permet de constater une continuité entre le monde réel et le monde fictionnel sans pour autant être astreint aux exigences de la description d'un monde réel. La mise à distance fictionnelle peut alors non seulement s'orienter selon les codes de représentation des mondes dystopiques, mais elle réussit également à rendre les développements temporels dans le roman plausibles comme scénarios du futur, ceux-ci pouvant alors être lus comme résultats des enjeux spatiaux authentifiés.

Pourtant, un travail du style et de la forme ne suffit pas comme moyen de distanciation : en ce qui concerne notre sujet du traitement de l'Islam, il faut souligner que la possibilité d'une telle configuration spatiale et temporelle vectorise un système du sensible propre à la pensée culturaliste, qui veut que l'imaginaire de la culture de l'Autre soit essentialisé dans la mesure où la culture serait sociologiquement indéterminée, elle échapperait aux paramètres de sa vérification ou falsification. En effet, elle persiste comme terme opaque selon lequel des systèmes de différenciation

---

[35] Qui, surtout dans le contexte français sur la laïcité et l'espace public, focalise des processus d'*othering* autour du régime du regard, Haouès Séniguer atteste : « une certaine obsession politique de la visibilité de l'Islam, quelle qu'en soit la modalité, dans l'espace public. »
Haouès SENIGUER, « Le Communautarisme : Faux Concept, vrai Instrument politique », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, vol. 41, n° 1, 2017, p. 16.

[36] Elena ZEIßLER, *Dunkle Welten : Die Dystopie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*, *op. cit.*, p. 224.

peuvent s'orienter, et dont le pouvoir repose précisément sur la possibilité d'insister sur une réalité schématique sans contours précis[37]. Il est intéressant que le roman se revendique également proche de la réalité en se servant de multiples références extratextuelles :

> Il avait vu arriver 2084, et suivre les Guerres saintes et les holocaustes nucléaires ; plus fort, il vit naître l'arme absolue qu'il n'est besoin ni d'acheter ni de fabriquer, l'embrasement de peuples entiers chargés d'une violence d'épouvante. (*2084*, p. 302-303)

Dans la mémoire collective européenne, la Shoah est perçue comme le 'point zéro' civilisationnel (et en même temps le point tournant 'de la barbarie vers la civilisation'), suggérant l'interprétation que dans un avenir sous l'islamisme de tels crimes ne causeraient plus de 'ruptures historiques' mais deviendraient un outil politique 'banal' qui selon l'estimation du *leader* politique devrait être 'répété' jusqu'à obtention d'un résultat[38].

Le phénomène de l''islamisation' de l'antisémitisme est bien étudié comme motif d'un orientalisme libero-émancipateur, dans lequel l'Autre n'est plus séparé de l'Occident par des différences culturelles incommensurables, mais temporalisé, comme, tel l'évoque Serhat Karakayali, « la face obscure du Soi occidental »[39]. Opratko ajoute aux réflexions de Karakayali et parle ainsi d'un :

> récit d'un sujet purifié qui a certes commis des fautes historiques, mais qui, grâce à un effort de formation, à une remise en question de soi et à un effort d'expiation, a pu reconquérir le statut de modèle rayonnant pour les autres rétrogrades[40].

Sous la forme de l'antisémitisme islamique ou l'islamo-fascisme, la mémoire collective de la société occidentale peut être soulagée en extériorisant le problème de l'antisémitisme sur l'Autre et en s'assurant de son progrès culturel dans une société qui a laissé son passé fasciste derrière elle[41]. Selon Opratko, les tendances autoritaires de la politique actuelle de son propre pays peuvent ainsi être également mises à l'arrière-plan[42]. Il considère ce mécanisme comme la base d'un :

---

[37] Pierre-André TAGUIEFF, *La Force du Préjugé : Essai sur le Racisme et ses Doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 19.

[38] Les multiples « holocaustes » dans le monde à venir sont évoqués de la même manière dans le récit historique du narrateur que des événements cycliques.

[39] Serhat KARAKAYALI, « Reflexiver Eurozentrismus : Zwischen diskursiver Kombinatorik und Latenz », dans Sebastian FRIEDRICH (éd.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft : Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der « Sarrazindebatte »*, *op. cit.*, p. 100.

[40] Benjamin OPRATKO, *Im Namen der Emanzipation : Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, *op. cit.*, p. 292.

[41] Serhat KARAKAYALI, « Reflexiver Eurozentrismus : Zwischen diskursiver Kombinatorik und Latenz », dans Sebastian FRIEDRICH (éd.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft : Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der « Sarrazindebatte »*, *op. cit.*, p. 99.

[42] Benjamin OPRATKO, *Im Namen der Emanzipation : Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, *op. cit.*, p. 292.

> mythe d'une démocratie stable, délivrée des tendances autoritaires, de l'antisémitisme et – ironiquement – du racisme, qui se serait libérée de manière « internaliste », c'est-à-dire par elle-même, des traces d'un passé violent et prédémocratique[43].

Dans l'analyse du roman, nous nous sommes concentrée sur les divergences entre le modèle orwellien et *2084* afin de cerner comment l'auteur ajoute des éléments qui soutiennent son argumentation anti-arabe. Ici, nous observons également une rupture significative avec l'approche du genre selon Orwell, qui a utilisé des effets grossissants afin de garantir l'effet didactique de son roman. La réalité extratextuelle, l'expérience totalitaire, servait ici comme modèle, et l'alerte que formule la dystopie serait alors celle d'un *risque de répétition*. Chez Sansal, on pourrait dire qu'il s'agit plutôt de créer un discours de référence avec le monde extra-littéraire, où des marqueurs historiques servent à authentifier le récit, les présentant comme les composants d'une chronologie cyclique d'alerte, de son ignorance et du déclenchement de la catastrophe. Cela rappelle le concept de l' « hyperconflit » de Jacques Attali[44], qui fait le pronostic d'un « divorce majeur »[45] entre l'Occident et Orient dans le futur. *2084* est alors à comprendre comme date de césure entre un nouveau et un ancien monde[46]. D'ailleurs, Orwell et Sansal impliquent leurs lecteur.ices de la même façon. On se trouve face à un monde fictionnel qui est irréversiblement marqué par le régime abistanais. De cette manière, il suffit de prédire que le futur dans le récit ne prévoit pas de changement, il s'agit déjà du pire univers possible, un cauchemar qui a atteint la perfection[47].

Le postulat de continuité entre la Shoah, 1984 et 2084, le fait de les penser dans une même ligne soutient la qualité chronologique dans laquelle le roman veut s'inscrire, mais nous paraît redoutable pour la démarche engagée que vise l'auteur. La protection de la communauté juive de l'Islam (à son avis intrinsèquement antisémite[48]) est un objectif important pour Sansal. Il est étonnant alors qu'il n'y applique pas de sensibilité symbolique pour la singularité de la Shoah. Il apparaît que l'auteur bénéfice d'un côté d'un effet de dramatisation en employant un lexique particulièrement atroce, pourtant réservé à la violence à l'égard d'un groupe particulier de manière métaphorique (comme

---

[43] *Ibid.*

[44] Jacques ATTALI, *Une brève Histoire de l'Avenir*, Paris, Fayard, 2015, p. 223.

[45] *Ibid.*, p. 237.

[46] Voir aussi : Jolanta Rachwalska von REJCHWALD, « La Dystopie religieuse dans "2084 : La Fin du Monde" de Boualem Sansal : De l'Apocalypse à l'Espoir » [en ligne], *Romanica Silesiana*, *op. cit.*, p. 56.

[47] On pourrait interpréter ce façonnement d'un univers fictionnel qui s'intègre dans une chronologie historique où toutes les alertes n'étaient pas entendues comme un moment de catharsis pour l'auteur : la lutte contre l'ignorance qu'entreprend Ati dans la narration rappelle le positionnement de l'auteur engagé face à l'ignorance contre les dangers de l'islamisme.

[48] Boualem SANSAL, « Lettre de Boualem Sansal lue à l'audience du procès », *Cités*, vol. 70, n° 2, 2017.

aussi l'emploi métaphorique du viol[49]), et de l'autre côté, comme mentionné, il peut produire un effet spécifique chez le/la lecteur.ice européen.ne qui résulte de l'imagination, dans ce cas, du futur de l'Autre reflétant son propre passé. À part cette composante de la participation émotionnelle du/de la lecteur.ice, les éléments de l'Histoire extra-littéraire confèrent de la plausibilité et de la crédibilité au récit, quel que soit son niveau de vraisemblance.

> Tout était visible de chez prévisible mais ceux qui disaient : « Jamais ça » et ceux qui ne répétaient « Plus jamais ça » n'étaient pas entendus. Comme en 14, comme en 39, comme en 2014, 2022 et 2050, c'était reparti. Cette fois, en 2084, c'était la bonne. L'ancien monde avait cessé d'exister et le nouveau, l'Abistan, ouvrait son règne éternel sur la planète. (*2084*, p. 303)

Les dates historiques correspondantes – 1914 marque le début de la première guerre mondiale, 1939 l'invasion des troupes nazi en Pologne, 2014 le début du génocide continué des Yézidis en Irak (en plus des Kurdes et chiites) par l'État Islamique qui annoncé dans cette même année l'instauration d'un califat totalitaire sur les territoires qui se trouvaient sous leur contrôle – sont mises dans une même ligne, de façon argumentative et par un parallélisme syntactique, avec des dates du futur, 2022 et 2050. Ce n'est que 2084 qui se distingue des autres, marquant un point culminant définitif.

9.3.1. Boualem Sansal et le témoignage de l'avenir européen

> Mon texte n'est pas un traité académique, je ne suis ni historien ni philosophe, il n'est pas davantage une investigation journalistique, encore moins un rapport d'expert en islamisme, et pas du tout un essai d'islamologie. Il est la réflexion d'un témoin, d'un homme dont le pays, l'Algérie en l'occurrence, a très tôt été confronté à l'islamisme, un phénomène inconnu de lui jusque-là[50].

Dans ce court passage qui précède l'essai *Gouverner au nom d'Allah* (2013), Sansal généralise son expérience en tant qu'Algérien et lui confère une valeur générale. Il retravaille l'expérience algérienne en l'intégrant dans la continuité temporelle d'un récit sur la montée de l'islamisme, qui ne se base par sur des contextes historiques particuliers mais sur un schéma universel. Ce faisant, l'expérience algérienne acquiert un statut d'exemple, et peut être revalorisée comme un argument d'autorité de l'auteur par rapport à un avenir pour lequel il est à considérer comme un témoin par anticipation[51].

---

[49] « Un viol consenti répété jour après jour, mois après mois, toute la vie, devient-il une relation d'amour ? » (*2084*, p. 108).

[50] Boualem SANSAL, *Gouverner au Nom d'Allah : Islamisation et Soif de Pouvoir dans le Monde arabe*, *op. cit.*, p. 11.

[51] On voit ici très bien comment les enjeux temporels et spatiaux s'entrelacent : Le temps s'exprime en termes spatiaux et *vice versa*.

La crédibilité de ses propos est alors construite par une rhétorique d'authenticité qui prend l'hypothèse de la continuité historique comme base d'argumentation. Le manque de contextualisation des mouvements historiques est ainsi rendu plausible à cause d'un caractère statique du monde arabe, ce qui s'accorde avec les résultats d'analyse du roman *2084* qui suivra cet essai.

Theo Goldberg démontre qu'essentialisme et historisation ne sont pas des logiques de discours racistes qui s'excluent, mais qui se complètent[52], ce qui apparaît parfaitement dans la démarche de Sansal, et aussi de Houellebecq qui poursuivent tous les deux une méthode « pseudo-sociologique », qui prétend prévoir les évolutions dans le monde islamique, ainsi qu'en Europe sur la base des propriétés supposées culturelles respectives. Pseudo-sociologique, car à la perspective historique est substituée le point de vue d'une philosophie de l'Histoire (qui est racontée comme histoire par le ton dénotatif propre à la méthode). Et alors que le discours sociologique suit un principe de contextualisation, la philosophie historique suit celui des idées. Ce processus est à considérer comme élément-clé pour le fonctionnement du racisme historiciste, dans lequel la présence de l'Autre risque de causer « l'érosion des acquis politiques, qui sont construits comme une qualité sociale »[53], et d'entraîner alors la perte d'un idéal qui, dans la mémoire collective, a été gagnée souvent au prix d'un grand effort 'collectif'[54] à un moment précis de l'Histoire. Cela fait que, dans cette pensée, la promesse utopique d'une évolution de l'Histoire vers un avenir meilleur se passe à partir d'un moment déclencheur qui a réussi à concentrer tout le potentiel mobilisateur d'une société. Ce moment et avec lui tout le développement sociétal qui est associé est mis en jeu et risque d'être remplacé par le mouvement miroir d'un déclin continu.

Nous considérons, pour ces raisons, Boualem Sansal comme un intellectuel prophétique selon la définition de la sociologue en littérature Gisèle Sapiro. Sa légitimité est « moins fondée sur l'expertise que sur l'aptitude à la "prédication émotionnelle " »[55], donc c'est un intellectuel qui parle au nom d'une universalité, qui parle pour le monde social au

---

[52] Nous transposons ici à partir du contexte colonial dans lequel Goldberg adresse ses propos : « l'historicisme ou le progressisme était au naturalisme ce que le gant de velours était à la poigne de fer » David Theo GOLDBERG, « Racial Rule », dans David Theo GOLDBERG et Ato QUAYSON (éds.), *Relocating Postcolonialism*, 1re éd., Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, p. 87.

[53] Benjamin OPRATKO, *Im Namen der Emanzipation : Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, *op. cit.*, p. 221.

[54] On parle ici de l'appartenance à une communauté historique, en termes nationaux, en termes national, dans le sens d'après Benedict Anderson d'une « communauté imaginée ». Benedict R. ANDERSON, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006.

[55] Gisèle SAPIRO, *Les Ecrivains et la Politique en France : De l'Affaire Dreyfus à la Guerre d'Algérie*, Paris, Éd. du Seuil, 2018, p. 25.

nom de son statut de créateur. Cette position n'est possible que par la légitimité acquise dans le champ littéraire et la visibilisation de l'intellectuel[56].

Nous avons montré que la manière dont ses romans impliquent le/la lecteur.ice, la manière dont l'auteur comprend son activité littéraire, et sa façon de se légitimer se basent moins sur une expertise quelconque sur l'Islam ou l'islamisme que sur le témoignage. De cette manière, l'accès personnel de l'auteur au sujet de l'islamisme en Europe, d'une validité redoutable, peut être revalorisé comme une authentification du discours. Ceci permet de prendre des libertés esthétiques énormes tout en maintenant une prémisse de proximité au réel. De cette manière l'insertion des passages alarmistes et interpellants pour le/la lecteur.ice européen.nes peut être légitimisée en évoquant un sentiment supposé partagé.

Ainsi, les discours en France comme celui du *Nouvel Antisémitisme* peuvent être mobilisés à travers la tradition dystopique qui participait du traitement du passé fasciste au XX^{e} siècle. La temporalisation comme stratégie rhétorique de Sansal peut créer de la proximité avec la thématique, nécessaire à l'avertissement. Il situe ainsi le thème abstrait de l'islamisme 'devant la propre porte' :

> Je ne voudrais pas mettre de mots dans la bouche de Boualem Sansal […] mais cet écrivain laisse entendre que nous ne mesurons pas le danger que représentent les islamistes pour l'avenir de la civilisation, tout comme nos pères n'ont pas su voir venir le fascisme et le nazisme au siècle dernier[57].

Au sein d'une société libérée et démocratisée alors, l'Islam déplorerait un effet d'érosion des acquis émancipateurs de cette même société. L'évocation des moments historiques qui, dans la mémoire collective, incarnent l'effort collectif, le moment utopique, d'avoir su surmonter les moments dystopiques peuvent être réactivés et projetés sur l'Islam. La perte des idéaux est alors rendue saisissable à travers les moments historiques qui l'ont supposément générée et l'Islam peut alors être compris comme une force qui *défait la chronologie de l'Histoire*.

> Sa critique de l'islamisme [...] qui s'adresse explicitement à l'establishment européen [...] est loin de faire oublier celle de ses prédécesseurs de Bencheikh à Boudjedra, qui, eux, s'adressaient d'abord aux Algériens, et au-delà à tous les Musulmans. À contrario l'islamophobie de Sansal semble bien en phase avec celle de ses interlocuteurs – et lecteurs – européens[58].

---

[56] *Ibid.*

[57] Ainsi commence la critique de Jacques Godbout de *Gouverner au Nom d'Allah*. Jacques GODBOUT, « Essais etrangers : La Vengeance du Desert » [en ligne], L'actualite, vol. 39, n° 3, 21/02/2014, URL : https://lactualite.com/culture/la-vengeance-du-desert/, consulté le 5 novembre 2021.

[58] Gérard PREMEL, Toufik HEDNA, *Nouveau Regard sur la Littérature algérienne de Langue française*, *op. cit.*, p. 21-22.

L'Algérie semble désormais être identique à la France et à l'Allemagne, comme il le souligne. L'Histoire de ces deux pays en lien avec l'Islam et les citoyen.nes musulman.es ne pourrait cependant pas être plus différente. Le fait que l'auteur présente l'Islam en Algérie comme un phénomène invasif, à l'instar de la droite politique en Europe[59], laisse perplexe[60]. La montée de l'islamisme (dit l'intégrisme) en Algérie a été rapide et extrêmement violente. Les avertissements et appels à la raison lancés par des journalistes tels que notre auteur Tahar Djaout ont été ignorés, ce qui a entraîné une menace directe pour les intellectuel.les. Cela explique le caractère alarmiste de l'œuvre de l'auteur, se sentant impuissant face à cette brutale interruption. Le constat qu'il n'y a pas d'islam autochtone populaire en Algérie, est aussi faux que la non-existence de l'arabe comme langue culturelle. Nous devons pourtant rappeler la signification politique énorme de ces questions en Algérie, ainsi que l'oppression et la perte

[59] Pour l'histoire croisée entre Europe et Islam, voir Monika WALTER, *Der verschwundene Islam ? Für eine andere Kulturgeschichte Westeuropas*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016.

[60] Interrogé sur cette incohérence d'une hypothèse de comparabilité entre la France et l'Algérie, l'auteur explique qu'une situation tout à fait similaire à celle de l'Algérie des années 80 prospère dans les banlieues parisiennes, majoritairement peuplées de musulman.es, souligne-t-il : « Quand je suis allé dans certaines banlieues françaises pour les besoins de l'écriture du *Village de l'Allemand* [pour contextualiser, ce livre est paru en 2007, l'interview date cependant de 2015, N.F.], j'étais en Algérie: les mêmes cafés, les mêmes commerces, les mêmes tissus, la même langue. Dans un contexte de mondialisation et de pression migratoire, les équilibres nationaux sont bouleversés […] l'Algérie est devenue la banlieue de la France […] L'islamisme gagne du terrain à une vitesse spectaculaire. » Nous voyons donc que les observations de Sansal sur les banlieues françaises, datant de près de dix ans au moment de l'interview, s'appuient moins sur des rencontres concrètes avec des structures islamistes que sur des éléments de culture quotidienne au hasard, qui peuvent s'appliquer à un grand nombre de pays maghrébins et plus généralement arabes. En fin de compte, il n'implique rien de plus - mais rien de moins non plus - qu'une polémique sur le communautarisme, dans le cadre de laquelle il convient de lutter d'une main ferme contre un refus d'assimilation supposé de la part des musulman.es. Il explique la vision planétaire d'un régime islamiste, qui propose *2084*, par le fait qu'une telle « *little Algery* » existerait tout autour du globe, aussi bien en Italie qu'à New York. Alexandre DEVECCHIO, « Boualem Sansal : Du Totalitarisme de Big Brother à l'Islamisme radical » [en ligne], *FIGAROVOX*, *op. cit.* Dans un article écrit par l'auteur lui-même, Sansal radicalise la question du communautarisme en faisant désormais le lien entre les éléments de l'espace public, de l'identité et de la langue, qui apparaissaient dans l'interview de manière plutôt juxtapose : « La simple observation montre que les musulmans de France dans leur immense majorité sont des Français en rien différents des autres Français... sauf en ceci : ils sont musulmans. Et de nos jours, c'est toute l'affaire. Un cercle vicieux s'est installé, on ne peut le défaire : l'identité française ne se définit plus que par rapport à l'Islam, le citoyen français doit aussitôt préciser sa couleur, musulman, non musulman, promusulman, antimusulman, pour être bien compris lorsqu'il affirme être français. À ce train, il oubliera très vite ce que l'identité française a pu être par le passé. » Il continue soulignant l'incompabilité de l'identité français et musulman qu'il met sur le même pied : « Le conflit linguistique est vite tranché, la langue du dehors (*le français, lien ombilical avec la nation*) est rejetée pendant que la langue du dedans (*l'arabe, lien magique avec la Oumma*) investit l'espace et le transforme. À ce stade, le français redevient ce qu'il était au temps de la colonisation, la langue du colon, de l'oppresseur, de la police et du tribunal, autrement dit le parler des koufars, les infidèles, et l'arabe retrouve le charme de la clandestinité, le souffle épique de la guerre d'indépendance et l'accent enivrant du djihad. La mosquée se fait agora et siège du gouvernement du quartier – ce qu'elle a toujours été au cours des siècles –, elle rassemble, administre, légifère, rend la justice, célèbre les martyrs, reçoit les émissaires des pays frères et amis, ainsi que les plénipotentiaires du gouvernement français en visite protocolaire dans le quartier [Nous soulignons] ». Boualem SANSAL, « Intégration, Désintégration et Esprit du Beylik », *Le Debat*, n° 2, 2016, p. 70-71.

d'identité pour les kabyles dont Sansal fait partie. 'La guerre des langues' dans la littérature algérienne, est la preuve de cette dimension politique. De façon anecdotique, nous mentionnons les déclarations de Tahar Ouettar, écrivain en langue arabe initialement de gauche, qui a ensuite pris une direction pro islamiste[61]. Après l'assassinat de Tahar Djaout, Ouettar humilie le défunt en niant son importance et son immense engagement pour l'Algérie : « C'est une perte pour ses enfants, c'est une perte pour sa femme, c'est une perte pour la France, assurément »[62].

9.3.2. Michel Houellebecq et l'ambiguïté de la forme romanesque

Il y a maints exemples dans *Soumission* de ce que l'on peut comprendre comme un usage détourné de la dystopie : nous avons noté, que par rapport à ce roman, nous devons parler d'une dystopie transformée ou d'une pseudo-dystopie[63]. Ce type de dystopie refuse d'assumer une position proprement dite par rapport au scénario qu'elle dépeint, laissant ainsi ouverte la possibilité d'être lue comme une utopie. Ceci s'accorde bien avec l'observation, sur laquelle nous reviendrons, que non seulement le roman mais aussi son auteur bénéficie d'une ambivalence politique. Comme nous l'avons constaté avec Fialkiewicz-Saignes, ce type de dystopie, malgré des modifications possibles, formule sa politique non à travers des références à la réalité, mais en évoquant un discours intertextuel du genre, la *référentialité*. Par conséquent, grâce à ce détour, cette dystopie peut être reliée au phénomène totalitaire (extra-littéraire) dans lequel elle trouve sa source. Elle renvoie alors à un contexte situé dans le passé, mais cette dystopie : « ne se veut pas "devoir de mémoire". [Évoquer le phénomène totalitaire, N.F.] se voudrait utile pour envisager la politique aussi dans ses évolutions les plus récentes »[64].

---

[61] Pour plus d'informations comment Tahar Ouettar et Tahar Djaout sont devenus des adversaires dans la 'guerre des langues', voire : Tristan LEPERLIER, *Algérie : Les Écrivains dans la Décennie Noire*, *op. cit.*, p. 124.

[62] *Shooting the writer*, Catherine Seddon, *BBC 2*. 39e minute, traduction d'après : Tristan LEPERLIER, *Algérie : Les Écrivains dans la Décennie Noire*, *op. cit.*, p. 112.

[63] « La dystopie transformée, qui ne présente plus aucune référence à la tradition utopique, se rattache à cette idée qui a toujours été valable pour l'art : elle ne peut pas se défendre contre des attributions de fonctions réductrices, mais elle les rend très difficiles [...] Plus [...] la question de la fonction reste ouverte, plus la distance du texte par rapport à la dystopie classique didactique est importante. » Hans U. SEEBER, « Präventives statt konstruktives Handeln : Zu den Funktionen der Dystopie in der anglo-amerikanischen Literatur », dans *Möglichkeitsdenken : Utopie und Dystopie in der Gegenwart*, *op. cit.*, p. 204.

[64] Anna FIALKIEWICZ-SAIGNES, *La Pensée politique de l'Anti-utopie*, *op. cit.*, p. 33.

De plus, si Jacques Rancière[65], nous rappelle que la forme n'est pas l'équivalent de la politique de la littérature, nous devons soupçonner que c'est dans la manière dont la forme, donc le genre littéraire, est mise en fonction dans ce roman que réside son message politique. Apportons deux exemples pour illustrer cette pensée :

Premièrement, la crise en France est en grande partie narrée par reproduction du discours direct. Dans le récit, différents éléments 'dystopiques' sont évoqués et le changement profond de la société est anticipé en recueillant des voix originales d'un certain climat politique et social via la position distante du protagoniste narrateur, qualifié de neutre par Spieser-Landes qui s'appuie sur Roland Barthes[66]. En raison de sa position sociale privilégiée et de son accès à des personnalités de l'élite, par exemple l'intellectuel de droite Lempereur et Tanneur, ancien membre du service secret du ministère de l'Intérieur, François est le médiateur de ces voix. De cette manière le roman 'imite' une polyphonie tout en se focalisant sur un seul groupe social. Il s'agit de ne transporter que des voix de doubles de François. D'ailleurs, on aperçoit que des personnages comme Tanneur, sont des vecteurs satiriques du programme poético-esthétique du roman, qui, comme nous l'avons noté, consiste à démontrer la compatibilité entre le néo-libéralisme et l'Islam pour leur caractère commun matérialiste : « le véritable ennemi des musulmans, ce qu'ils craignent et haïssent par-dessus tout, ce n'est pas le catholicisme : c'est le sécularisme, la laïcité, le matérialisme athée » (*Soumission*, p. 156). Il convient de rappeler ici qu'aucune femme musulmane ne parle dans le roman. Seuls s'expriment un converti (le personnage de Rediger) et quelques hommes musulmans que nous avons évoqué dans ce travail (quelques phrases dont la plupart concernent des banalités).

Deuxièmement, cet auteur (comme Boualem Sansal) travaille dans son roman avec une compréhension matérialisée et objectivée, donc historiciste, de l'Histoire. Après tout, rappelons que cette dernière est en même temps outil et preuve d'une supposée supériorité sur l'Islam et les musulman.es/arabes.

---

[65] Jacques RANCIERE, *Politique de la Littérature*, *op. cit.*, p. 11.

[66] David SPIESER-LANDES, « Soumission ou simulacre de soumission? Michel Houellebecq et la métaphysique (Baudrillardienne) du radiateur » [en ligne], *French Cultural Studies*, vol. 28, n° 1, 2017, URL : http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0957155816678745, consulté le 19 mars 2023.

Karl Popper nous alerte dans *The open Society and its Enemies* (1945)[67] sur le caractère autoritaire des compréhensions organicistes de l'Histoire. Ainsi, l'avenir, la notion de communauté, etc., ne font pas l'objet d'un processus de délibération démocratique. Au contraire, l'Histoire et les lois universelles qui la formeraient sont une autorité à laquelle il faudrait se soumettre, à l'instar des conceptions eschatologiques ou chiliastes. C'est donc le contraire du sécularisme et de l'utopisme. On parle alors de modification, voire d'instrumentalisation de la dystopie, et plus précisément de son capital symbolique comme moyen d'intervention délibéré, rationnel et, selon son sens intertextuel, implicite à la démocratie.

Cet usage dévoyé du paradigme dystopique suggère qu'il s'agit plus d'une illustration des théories culturelles ou civilisationnelles, telles que celles de Huntington ou Spengler, que d'un produit littéraire original. Reprocher aux musulman.es de ne pas avoir une vision utopique est donc un argument de convenance : en effet, les deux romans emploient la même manière de penser la politique et l'Islam, et c'est pour cette raison que nous considérons ces argumentations comme un discours de culture dominante[68].

La coexistence de ces ruptures logiques et d'un ton objectif/neutre est constituante du racisme[69]. Le fait que ces ruptures ne soient pas étudiées et critiquées dans la recherche est, cependant, preuve d'un biais analytique, c'est pourquoi il nous semble d'autant plus important d'adopter une approche critique et matérialiste du racisme si l'intérêt de l'analyse est de donner une évaluation de l'utilisation du savoir raciste des romans. Nous y revenons.

---

[67] Cette œuvre dénonce, dans la première partie, Platon et Aristote, et, dans la deuxième, Hegel et Marx comme de faux prophètes, et les tient responsables non seulement du fascisme mais également du communisme : « Et ces moindres prophètes qui annoncent que certains événements, tels que la chute dans le totalitarisme (ou peut-être dans le 'managérialisme'), sont destinés à se produire peuvent, qu'ils le veuillent ou non, jouer un rôle dans la réalisation de ces événements. Leur récit selon lequel la démocratie ne durera pas éternellement est aussi vrai, et aussi peu pertinent, que l'affirmation selon laquelle la raison humaine ne durera pas éternellement, puisque seule la démocratie fournit un cadre institutionnel qui permet la réforme sans violence, et donc l'utilisation de la raison dans les questions politiques. Mais leur histoire tend à décourager ceux qui luttent contre le totalitarisme ; son motif est de soutenir la révolte contre la civilisation. Un autre motif, semble-t-il, peut être trouvé si l'on considère que les métaphysiques historicistes sont susceptibles de soulager les hommes de la tension de leurs responsabilités. Si l'on sait que les choses doivent arriver quoi que l'on fasse, on peut se sentir libre de renoncer à les combattre. Vous pouvez, plus particulièrement, renoncer à essayer de contrôler ces choses que la plupart des gens s'accordent à considérer comme des fléaux sociaux, tels que la guerre ou, pour mentionner une chose plus petite mais néanmoins importante, la tyrannie du petit fonctionnaire. » Karl R. POPPER, *The open Society and its Enemies*, 1re éd., London, Routledge, 2015 [1945].

[68] Dans le sens qu'évoque Birgit Rommelspacher. Birgit ROMMELSPACHER, *Dominanzkultur : Texte zu Fremdheit und Macht*, 2e éd., Berlin, Orlanda Frauenverlag, 2006.

[69] L' « excès » de l'universalisme, rappelons-nous du ch. 2.3.2.

Dans ce sous-chapitre, nous aimerions alors retourner à une question qui se posait déjà dans l'introduction de ce travail et développer notre propos. Nous avons constaté que l'islamisation de la France est un récit de la droite qui est mis en scène dans ces romans de manière particulièrement virulente, et il existe bon nombre d'essais (Renaud Camus, Éric Zemmour) qui portent sur ce sujet. On devrait se demander pourquoi nos deux auteurs ont choisi la forme romanesque afin de formuler leurs messages politiques que nous considérons, tel est le résultat de nos analyses, comme congruents avec les discours de la droite. Dans le cas de Boualem Sansal, *2084* est vu par certains critiques comme la reprise directe son essai *Gouverner au Nom d'Allah* (2013). Les éléments-clés de son argumentation comme l'arabisation et l'intégrisme sont aussi présents dans son roman que dans son essai. Quel est alors l'avantage concret qu'offre la littérature pour illustrer le mythe de l'islamisation que la forme essayistique n'offre pas ?

Dans le cas de Michel Houellebecq la réduction simpliste au rôle du provocateur[70], ne doit – et ne peut pas vu ses récentes prises de position (nous y reviendrons dans un instant) – servir d'échappatoire ou être conçue comme un retour de l'autonomie du champ littéraire sur la base du principe de *l'art pour l'art*. Alors que cette notion renvoie aux grands noms du canon littéraire français, Théophile Gautier et Gustave Flaubert notamment, elle n'est plus adaptée à la manière dont la littérature se lit, la façon dont le champ littéraire s'est réorganisé en concurrence avec d'autres médias, surtout à l'époque contemporaine depuis le tournant vers la transitivité[71].

Retournons en 2015 lors de la publication de *Soumission* lorsque l'auteur déclare que : « 1) le livre n'est pas islamophobe, et 2) qu'on a parfaitement le droit d'écrire un livre islamophobe »[72]. Nous rencontrons de nouveau le principe de compensation comme revendication d'un héritage de la modernité. Alors que dans son roman, nous n'avons nullement pu déceler une posture affirmative de la modernité[73],

[70] En effet, d'après le sociologue de littérature Pierre Jourde, le scandale littéraire lui-même peut simuler un lien étroit entre une œuvre et la réalité sociale : « le scandale peut servir à donner l'illusion que la littérature contemporaine entretient des relations étroites avec la réalité de son époque ; non seulement il permet de faire apparaître la littérature comme symptomatique ou représentative de problèmes sociaux, mais il en constitue en lui-même un événement. » Jourde, Pierre, « Scandale, censure et procès dans le champ littéraire français contemporain », dans Marie Dollé (éd.), Quel scandale ! Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2006, p. 167-168.

[71] Dominique VIART, Bruno VERCIER, *La Littérature française au Présent : Héritage, Modernité, Mutations*, Paris, Bordas, 2013.

[72] « Michel Houellebecq : "On a parfaitement le droit d'écrire un livre islamophobe" » [en ligne], *Franceinfo*, 30/05/2023, URL : https://www.francetvinfo.fr/culture/livres/houellebecq/michel-houellebecq-on-a-parfaitement-le-droit-d-ecrire-un-livre-islamophobe_801753.html, consulté le 30 mai 2023.

[73] « Sa littérature se révèle de plus en plus comme une invitation à la conversion. » Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 96.

l'auteur revendique les droits hérités de la modernité française. En tant qu'expert médiatique, l'auteur mobilise volontairement cette notion du *droit* dans ses propos, situant stratégiquement le cadre de la liberté d'expression comme espace discursif dans lequel il veut être reçu et jugé. Notons aussi la manière dont ces propos font allusion au discours sur le « droit d'être islamophobe »[74], qui affirme qu'un danger réel et permanent est lié à l'islam. Le vocabulaire antiraciste est alors confisqué et détourné en le prenant au pied de la lettre dans le sens d'une « peur de l'islam ».

Le fait que l'auteur et grand connaisseur du canon et des débats littéraires et philosophiques joue avec une posture nettement irresponsable, pourrait-on dire, se retrouve en filigrane dans le roman lui-même du fait que, dans l'intrigue, le roman *Histoire d'O* (1954) de Pauline Réage est mentionné, livre dont Jean Paulhan, père fondateur du concept provocateur de l'écrivain irresponsable, a écrit la préface. Il est alors difficile de nier d'un côté que l'effet (surtout économique) du scandale donne un bon amplificateur des opinions politiques, et de l'autre que notre auteur joue avec la possibilité de s'afficher comme étant de droite sans pour autant l'exprimer clairement car cela risquerait d'entamer le crédit dont il bénéficie dans le champ littéraire.

Pourtant, selon notre compréhension, l'auteur utilise ces termes pour couvrir ses déclarations sous le vernis de la littérature et de la liberté d'expression. L'auteur fait ici allusion à un discours qui, depuis le début des années 2000 et les premières caricatures de Mohamed, est au centre d'une épreuve de force et d'un débat permanent sur l'Islam et sa compatibilité, en France, avec la société sécularisée.

La droitisation des discours en France[75] a favorisé, à notre sens, les positions médiatiques qu'exprime l'auteur actuellement (janvier 2023) qui ne vise nullement l'Islam en tant que religion ou culture, mais les musulman.es en France en chair et en os, propos qui ont fait l'objet d'un dépôt de plainte pour *provocation à la haine* infraction relevant du droit pénal. Ces faits nécessitent à notre sens une réévaluation de la critique littéraire de son œuvre.

---

[74] Le cas de Christine Tasin qui revendique ce droit à l'islamophobie est un des exemples les plus pertinents pour ce discours. Lucas GODIGNON, « "Je suis islamophobe, et alors ?" : Christine Tasin condamnée à 3000 euros d'amende » [en ligne], *L'Express*, URL : https://www.lexpress.fr/societe/je-suis-islamophobe-et-alors-christine-tasin-condamnee-a-3000-euros-d-amende_1565023.html, consulté le 30 mai 2023.

[75] Emmanuel Macron adopte des postures de la droite autour de l'idée des bienfaits de la colonisation comme un constituant national « *nationbuilding* ». Lors d'une rencontre avec de jeunes descendant.es de protagonistes de la guerre d'Algérie, le chef d'État a posé la question : « Est-ce qu'il y avait une nation algérienne avant la colonisation française ? Ça, c'est la question. » « Emmanuel Macron et l'Algérie, une longue histoire contrariée » [en ligne], *Le Monde.fr*, 20/02/2023, URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/08/25/emmanuel-macron-et-l-algerie-une-longue-histoire-contrariee_6138955_3212.html, consulté le 20 février 2023.

Chems-eddine Hafiz, le recteur de la Grande Mosquée de Paris, a résumé ainsi, dans un communiqué de presse, les propos de Houellebecq tenus dans un long entretien avec le philosophe Michel Onfray, publié le 8 décembre 2022 dans un numéro spécial intitulé « Fin de l'Occident ? » de la revue *Front populaire* :

> Il [Michel Houellebecq, N.F.] légitime comme un fait acquis une opposition essentielle entre « les musulmans » et « les Français de souche », pour dire que les musulmans ne seront jamais de vrais Français, et qu'il faut s'en méfier au plus haut point, car ils veulent détruire l'unité du pays. Pour lui, « les musulmans » sont irrécupérables, du fait de leur religion [...][76].

Ce communiqué de presse annonce que la Grande Mosquée de Paris a porté plainte contre l'auteur[77] avec les mots :

> Michel Houellebecq affirme que les musulmans ne sont pas de vrais Français. Les musulmans lui donnent rendez-vous devant le tribunal correctionnel pour lui opposer ce que dit le droit[78].

L'auteur, qui se met en scène et est reçu par les médias alors pour son prophétisme, s'efforce en effet de prédire une future escalade : la violence supposée de tou.tes les musulman.es français.es risque de provoquer une contre-réaction des « Français de souche », de déclencher une future guerre civile (« Bataclan à l'inverse »[79]). Un scénario que l'auteur a dépeint justement dans *Soumission*. Il est absolument frappant à notre sens que l'auteur utilise une rhétorique de la fin, qui place le goût de l'auteur pour les dystopies sous une toute nouvelle lumière.

---

[76] GRANDE MOSQUEE DE PARIS [@MOSQUEEDEPARIS], « Communiqué | La Grande Mosquée de Paris porte plainte contre Michel Houellebecq pour les propos très graves qu'il a tenu au sujet des musulmans de France dans une récente interview écrite » [en ligne], *Twitter*, 28/12/2022, URL : https://twitter.com/mosqueedeparis/status/1608093703750524930/photo/1, consulté le 19 mars 2023.

[77] Voici le *verbatim* de la remarque de Houellebecq : « Que les musulmans cessent de voler et d'agresser la population française de souche. Ou bien, autre solution, qu'ils s'en aillent ». *Ibid.*

Pour autant, que Hafiz avait initié ces poursuites judiciaires, il les a abandonnés après avoir parlé à Houellebecq en privé. L'Union des mosquées de France (UMF) a par la suite déposé une plainte à son tour contre l'auteur.

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.*

L'auteur a-t-il trouvé le bon angle pour ne plus devoir se cacher derrière le prétexte de la littérature ?[80] Le temps montrera à quel point il est dangereux de postuler de telles prophéties (qui, dans le pire des cas, se réalisent d'elles-mêmes). Le constat amer est que Houellebecq ait pu prononcer de telles paroles, plus radicales que jamais, alors même que ses romans deviennent de plus en plus 'timides'[81].

La manière dont Houellebecq a cultivé son statut de prophète est bien illustrée par la façon dont il dessine les contours de son projet d'écriture par des commentaires habiles. Nous nous rappelons que Michel Houellebecq estime que l'image de l'Islam qu'il dépeint dans *Soumission* est celle d'un islam modéré. Ceci n'a pas uniquement pour but, comme l'écrit Daniel Schneidermann, de : « créer une atmosphère de réception qui, avant toute lecture, va présumer son scénario vraisemblable »[82]. Cette stratégie permet à l'auteur de prétendre s'être abstenu de dépeindre l'Islam sous un jour

[80] Notons à ce titre, que Michel Houellebecq défend dans le journal *Le point* ses propos issus de l'interview avec Onfray en expliquant que son constat : « Que les musulmans cessent de voler et d'agresser la population française de souche. Ou bien, autre solution, qu'ils s'en aillent » ne reflètent pas son avis personnel, il s'agirait qu'un ressenti dans la société dont il n'est que médiateur. On dira que dans son œuvre romanesque la revendication du rôle de l'observateur impartial est ressuscitée dans le discours médiatique. Cela lui permet de façonner 'la voix majoritaire', tout en ne se présentant pas comme acteur politique. De plus, le critère littéraire de la vraisemblance est également convoqué : La fiction et le prognostique semble former des catégories difficiles à distinguer chez cet auteur. Niklas Bender est d'avis, que la fiction lui promet quand-même plus de liberté à se camoufler en tant qu'acteur politique derrière la mise en perspective du récit de fiction que sa présence médiatique : « Ce qui, dans la conversation avec Onfray, était encore présenté comme une perception tout à fait valable de la population française, que Houellebecq partage, est maintenant reproché à François Normal – notamment l''amalgame', c'est-à-dire le mélange de religion, de race, d'extrémisme et de criminalité. De telles attributions perspectivistes réussissent à Houellebecq à travers le roman, mais moins dans la parole publique – du moins pas dans la version 'Front Populaire'. » Niklas BENDER, « Houellebecq lenkt im Streit um seine Provokationen ein » [en ligne], *FAZ.NET*, 06/01/2023, URL : https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/houellebecq-lenkt-im-streit-um-seine-provokationen-ein-18583471.html, consulté le 3 mai 2023. C'est également l'avis de Gregor Dotzauer qui, face à la radicalisation des déclarations publiques de Michel Houellebecq, juge : « Une partie de la lutte contre sa propre lubricité joue un rôle (dans la transformation de Houellebecq, N.F.) : la haine de soi d'un hédoniste qui flirte avec l'ascétisme. Les romans de Houellebecq, 'Soumission' en tête, savent en parler de manière bien plus ambivalente que ne le font ses propos en tant qu'intellectuel public. » Jürgen Ritte qualifie tout simplement l'auteur de « pamphletiste ». Jürgen RITTE, « Modernes Dandytum », *lendemains*, *op. cit.*, p. 219.

[81] Gerrit Bartels atteste dans sa critique du roman *Anéantir* (2022) d'une « douceur de l'âge » (« Altersmilde ») de la part de l'auteur. « "Vernichten" zeugt von Altersmilde : Michel Houellebecq überrascht mit Familien-und Liebesroman » [en ligne], *Der Tagesspiegel Online*, URL : https://www.tagesspiegel.de/kultur/michel-houellebecqs-roman-vernichten-das-friedliche-leben-353719.html, consulté le 20 février 2023.

[82] Daniel SCHNEIDERMANN, « Si Houellebecq n'était pas Houellebecq … », *Libération*. Dans *Ennemis publics* (2008), l'échange de lettres avec Bernard-Henri Lévy, l'auteur évoque justement la conformité du scénario avec *Soumission* : « C'est là où l'on mesure que cette collusion contre nature qu'on a pu signaler entre ultragauche et islamisme radical n'est nullement un fantasme de Georges William Goldnadel, mais qu'elle est, de plus en plus, une réalité. Je laisse ces gens qui trouvent toutes les excuses à l'islam parce que c'est la "religion des pauvres », ou qui recherchent des convergences entre pensée marxiste et *charia*, à leur responsabilité historique, mais je dis que chaque agression ou meurtre antisémite qui se produit, ou se produira, dans les banlieues françaises leur devra un peu quelque chose. » Michel HOUELLEBECQ, Bernard Henri LEVY, *Ennemis publics*, *op. cit.*, p. 166.

encore moins enviable, d'affirmer qu'il n'a pas abusé de cette option pour ne pas 'faire scandale'[83]. Cet aspect soutient davantage la manière dont l'auteur revendique la liberté artistique : il ne s'agirait pas de provoquer ou de jouer sur ses privilèges, mais plutôt de s'engager dans une éthique d'écrivain qui prend en compte la réalité à travers le prisme des potentialités du présent.

On peut maintenant se demander si les modèles de perception en question[84] en ce qui concerne l'Islam/les musulman.es ont été soutenus par le déplacement du dicible, ce qui, à notre avis, est le mieux possible en littérature[85]. Inutile de répéter les résultats de notre analyse de *Soumission*, et les conclusions de bien d'autres chercheu.ses qui ont, comme nous, choisi une méthode sensible aux rhétoriques discriminatoires. Malheureusement, la majorité de la réception académique de l'auteur est tout autre. Notre critique ne porte pas nécessairement sur le fait que le contenu raciste ou misogyne du roman a été ignoré au profit du traitement d'autres thèmes ou aspects. Nous considérons qu'il est nuisible d'un point de vue de la recherche, ainsi que dangereux en ce qui concerne ladite fonction socio-communicative des romans, de contester l'existence d'un savoir raciste sans employer une méthode qui met en avant un savoir sensible aux relations de pouvoir dans le monde 'postcolonial' et une expertise abondante sur le racisme antimusulman en France. Dans le contexte des récentes déclarations de Houellebecq, les études littéraires doivent en outre se demander si nous, universitaires, n'avons pas une part de responsabilité dans le fait que Houellebecq ait pu se construire un tel statut et une telle réputation, en privilégiant la dimension purement littéraire de ses romans[86]. Les études littéraires n'ont-elles pas construit, au moins en partie, la tour du haut de laquelle Michel Houellebecq peut désormais lancer ses commentaires incendiaires et déshumanisants aux quatre coins du monde ?

---

[83] Lors de l'interview diffusée dans journal de 20 h sur France 2 en vue de la publication du roman, l'auteur s'exprime pratiquement dans les mêmes termes que ceux repris dans notre argumentation :« Je procède à une accélération de l'Histoire mais je ne peux pas dire que c'est une provocation dans la mesure où je ne dis pas de choses que je pense foncièrement fausses, juste pour énerver. » « Houellebecq se défend de toute Provocation dans son Livre "Soumission" » [en ligne], *Franceinfo*, 04/01/2015, URL : https://www.francetvinfo.fr/france/houellebecq-se-defend-de-toute-provocation-dans-son-livre-soumission_787527.html, consulté le 19 août 2023.

[84] Comme nous l'avons évoqué au ch. 2, les manières de percevoir et de parler de l'Islam et des musulman.es sont discursivement préstructurées et liées l'une à l'autre.

[85] Ainsi, Markus Messling a récemment (2023) parlé d'une « esthétique de la droite » (« Ästhetik von Rechts »). Änne SEIDEL, « Provokateur Michel Houellebecq - Romanist : "Er schürt den Hass gegen Muslime" » [en ligne], *Deutschlandfunk*, 08/01/2023, URL : https://www.deutschlandfunk.de/houellebecq-und-die-islamfeindlichkeit-in-frankreich-markus-messling-romanist-dlf-c015d233-100.html, consulté le 18 août 2023.

[86] Selon Meizoz, les lectures de l'œuvre Houellebecquienne se laissent catégoriser en celles qui le comprennent comme *romans à thèse* et celles qui le comprennent comme pastiches du roman à thèse. Jérôme MEIZOZ, *L'Œil sociologue et la Littérature : Essai*, Genève, Slatkine, 2004, p. 197.

En dehors des questions législatives, nous aimerions, avant de nous pencher sur celles qui concernent la critique littéraire, évoquer l'environnement social et politique depuis lequel l'auteur revendique « le droit à un roman islamophobe »[87]. L'analyse du climat politique antimusulman en France (qui n'a pas encore atteint son zénith en 2015) suggère qu'un tel projet n'est pas une bonne idée. Le racisme antimusulman a pris des proportions en Europe que certain.es auteur.ices considèrent même comme la plus grande mobilisation raciste de la période postfasciste[88]. Le débat sur l'Islam en France témoigne d'un manque d'objectivité, et le/la citoyen.ne appartenant à la société majoritaire ne dispose pas de beaucoup de connaissances, ni sur l'islam en tant que religion mondiale, ni sur les expériences de vie des musulman.es en tant que minorité. Il y a peu de forme de racisme aussi acceptable et compatible avec les masses que le racisme antimusulman. Il convient de souligner une fois de plus que la question de savoir si l''islamophobie' peut être subsumée sous le terme de racisme est souvent contestée. Ce fait expose les musulman.es, voir les personnes perçues comme musulmanes à une vulnérabilité particulière :

> Des généralisations malveillantes sur l'Islam sont devenues la dernière forme acceptable de dénigrement d'une culture étrangère en Occident ; ce qui est dit de l'esprit, du caractère, de la religion ou de la culture musulmane dans son ensemble ne peut plus être dit dans le cadre d'une discussion générale sur les Africain.es, les Jui.ves, les autres Orientaux ou les Asiatiques[89].

[87] Houellebecq dirige sa critique à l'échelle de la religion. Dans l'introduction, on a mis en évidence qu'il comprend le terme d'islamophobie comme un outil d'immunisation contre la critique de la religion.

[88] Cet aspect est déjà présent dans la première étude au sujet de l'islamophobie méconnaissant pourtant la catégorie du passé de l'islamophobie, reconnaissant une histoire pluriséculaire de l'antisémitisme, alors que dans le cas de l'islamophobie, il s'agirait d'un phénomène récent. Voir p. ex. les travaux de l'expert sur l'antisémitisme, Wolfgang Benz, qui parle de grande similarité dans le discours actuel sur les musulman.es en Europe avec celui sur les jui.ves à l'avènement du Troisième Reich. Voir aussi les travaux de Nasar MEER et Tehseen NOORANI (2008) ; Andre GINGRICH (2005) ; Sabine SCHIFFER et Constantin WAGNER (2011) ; Matti BUNZL (2005) ; Shlomo SAND (2010), etc. Said écrit par rapport à ce sujet : « Prenez la connexion - explicitement réalisée par deux des auteurs que je cite dans l'*Orientalism*, Renan et Proust – entre l'islamophobie et l'antisémitisme. Ici, on aurait pu attendre des universitaires et des critiques [de l'ouvrage *L'Orientalisme* (1978)] qu'ils perçoivent la conjonction entre les deux, que l'hostilité contre l'Islam dans le monde moderne occidental chrétien est toujours allée de pair, a découlé de la même source, s'est nourrie du même mouvement que l'antisémitisme, et qu'une critique des orthodoxies, des dogmes et des procédures disciplinaires de l'orientalisme contribue à un élargissement de notre compréhension des mécanismes culturels de l'antisémitisme. Une telle connexion n'a jamais été faite par les critiques, qui ont vu la critique de l'orientalisme comme une opportunité pour eux de défendre le sionisme, soutenir Israël, et lancer des attaques contre le nationalisme palestinien. » Edward SAID, « Orientalism Reconsidered », *Cultural Critique*, n° 1, 1985, p. 99.

[89] Edward W. SAID, Covering Islam, London, Vintage, 1997, p. 10.

Cibler et universaliser les « individus symptomatiques » et le/la musulman.e comme fantôme

Pour répondre à notre question sur le choix de la forme romanesque, n'est-il pas tout à fait pertinent que l'Islam ne soit pas le sujet ni même le cœur du propos dans un roman aussi islamophobe que *Soumission* ?

Nous avons constaté dans notre chapitre sur *Soumission* que l'acceptation de la perspective du narrateur-protagoniste n'est pas univoque. Toutefois, à notre sens, nous devons noter que l'acceptation de certaines mises en perspective, ou de complexité des personnages peuvent être (largement) variables sans pour autant délégitimer le projet romanesque dans la réception.

Dans le passage suivant, nous voudrons argumenter que l'esthétique du roman repose en grande partie sur l'intégration des éléments liés au discours sur l'islam faisant écho au discours (néo-) réactionnaire[90]. Ines Kappert atteste une accessibilité de masse du discours de l'« homme en crise » : « la figure de l'homme souffrant et grotesquement lamentable est considérée par un public médiatique de masse comme la preuve d'une crise de société grave et omniprésente »[91].

Les romans de Michel Houellebecq caricaturent les personnages jusqu'à en faire des stéréotypes, avec pour but : « un grossissement de la réalité afin de la rendre observable »[92]. Ce travail poétique ne semble pas nécessaire dans le cas des personnages musulmans, qui, alors que grotesquement aliénés, servent même à authentifier la fiction et le statut insignifiant, en tant qu'homme blanc, du protagoniste au niveau sociétal en suggérant une présence 'surpuissante' des musulman.es à laquelle il doit faire face. Ces deux mécanismes qui, au premier abord, semblent incompatibles s'expliquent par la manière dont le discours antimusulman complète le réalisme de la fiction. En effet, le bon emploi des stéréotypes peut créer des effets de consensus esthétique : il peut augmenter ainsi l'impression d'une validité générale.

---

[90] Comme l'écrivent Michèle Lowrie et Barbara Vinken : « Sans l'islamophobie, Houellebecq n'aurait pas pu écrire *Soumission*. Cette dépendance est vraie, mais banale. Sans les idéologies existantes, il n'y aurait pas de cadre à défaire. Ces auteurs [citant aussi Vergil et Lucan, N.F.] ont en outre été accusés de célébrer ce que nous, entre autres, affirmons qu'ils défont. » Michèle LOWRIE, Barbara VINKEN, *Civil War and the Collapse of the Social Bond : The Roman Tradition at the Heart of the Modern*, *op. cit.*, p. 10.

[91] Ines KAPPERT, *Der Mann in der Krise oder : Kapitalismuskritik in der Mainstreamkultur*, Bielefeld, Transcript, 2008, p. 132.

[92] *Ibid.*, p. 148.

L'auteur travaille d'une part des images qui véhiculent une impression de visibilité ostentatoire de l'Islam dans l'espace public[93], qui se racontent le mieux par le biais de l'imaginaire orientaliste, déjà centré de façon scopique, et d'autre part opère avec une figure du discours que Raphaël Liogier appelle « le musulman méta-physique », qui sert à véhiculer l'angoisse d' « une identité européenne introuvable » à travers le spectre d'un « ennemi insaisissable »[94].

Le roman dote l'imaginaire orientaliste au sein du discours actuel sur l'Islam d'une visibilité ostentatoire des signes religieux[95] : Nous nous rappelons par exemple le passage où François aperçoit des étudiantes musulmanes en burqa qui, au lieu de raser les murs du couloir, marchent côté à côté, occupant toute la largeur du couloir[96]. Ce comportement n'est ni sensationnel ni inhabituel, ou plutôt, il n'est sensationnel que parce qu'il s'agit de musulmanes couvertes.

Et, puisque ce sont des musulmanes, qu'elles ne sont justement pas perçues comme des personnages 'ordinaires', mais qu'elles sont déjà en train de prendre possession de la Sorbonne Nouvelle en se déplaçant de salle de classe en salle de classe, elles sont porteuses de tout un récit qui n'a pas besoin d'être formulé, et ne l'est pas. À notre avis, l'omission de ces éléments du récit n'est possible que si un certain discours antimusulman est présent en filigrane derrière le récit du roman proprement dit, une observation qui est volontiers ignorée dans la réception. Ce sous-texte n'a pas besoin d'être explicite pour la raison suivante, lit-on chez Tzvetan Todorov :

[93] Un motif qui, par la manière souvent polémique et obsessionnelle de focaliser le discours sur les symboles religieux dans l'espace public sur l'Islam et le foulard, a modifié la perception (et la perceptibilité !) des musulman.es en France dans l'espace public. Haouès SENIGUER, « Le Communautarisme : Faux Concept, vrai Instrument politique », *Histoire, monde et cultures religieuses*, *op. cit.*

[94] Raphaël LIOGIER, *Le mythe de l'Islamisation : Essai sur une Obsession collective*, *op. cit.*, p. 108.

[95] Répondant ainsi à des configurations spatiales changeantes entre le discours orientaliste et le discours sur l'Islam dans des sociétés post migratoires. Haouès Seniguer propose l'expression « imaginaire communautaire » pour rendre compte du fait que la visibilité des signes islamiques dans l'espace public est souvent associée à une présence musulmane sur le terrain qui est envahissante et dangereuse : « s'il est question de communauté imaginée (le fantasme d'une unité absolue des musulmans) alors, immanquablement, la communauté est toujours subjectivée […] particulièrement dans le débat franco-français, être rigoriste du point de vue religieux, notamment musulman, c'est d'une certaine manière déjà faire œuvre de "communautarisme", faire le jeu de l'Islam contre la République et de ses lois. C'est le propre du raisonnement de ceux qui postulent l'existence d'une solidarité mécanique chez les musulmans. » Haouès SENIGUER, « Le Communautarisme : Faux Concept, vrai Instrument politique », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, *op. cit.*, p. 20-21.

[96] Alors que le professeur espère ne pas être critiqué sur 'son terrain', l'université, le contraste ne fonctionne que si l'on présume qu'un des deux acteurs, que ce soient les étudiantes en burqa ou le professeur qui entretient des relations intimes avec ses étudiantes, est considéré comme moins légitime pour être présent sur ce terrain.

> Tous les autres êtres humains agissent pour une variété de raisons : politiques, sociales, économiques, psychologiques, physiologiques même, seuls les musulmans seraient toujours et seulement mus par leur appartenance religieuse [...] eux obéissent en tout à leur essence immuable et mystérieuse de musulmans[97].

Le roman peut alors en même temps reprendre les discours sur la présence envahissante de l'Islam et alerter l'opinion contre le risque, plausible, d'une domination islamique future, tout en évitant un traitement de l'Islam de manière multidimensionnelle. De plus, l'absence de l'Islam dans ce roman facilite ainsi le repli dans un discours de domination européenne où l'Islam était *ipso facto* absent.

Que les images des musulman.es héritées directement de l'archive du discours orientaliste n'invalident ni la capacité à capturer le *Zeitgeist* (la crise d'un pays entier), ni la qualité littéraire, comme l'indique la réception médiatique ne s'explique à notre sens qu'en considérant le fait que la société est prédisposée à recevoir un tel récit.

Pour un résumé intermédiaire, nous retenons les conclusions suivantes : il y a d'une part une grande acceptation de ce discours de l' « homme en crise », une centralisation de la perspective masculine blanche dans la littérature qui, probablement, joue sur l'héritage du grand roman sociétal français. D'autre part, le discours sur l'Islam dans la réalité extra-littéraire qui se tient en l'absence de voix publiques musulmanes permet de rendre acceptable la peinture stéréotypique et plate des personnages musulmans. L'effet de cette constellation est, à notre sens, que ces deux discours se complémentent et permettent à l'auteur de rendre plus éloquente la représentation de la société depuis la perspective de l'homme blanc, satisfaisant ainsi l'exigence du réalisme de la littérature contemporaine. De cette manière, nous voyons un parallèle entre les effets de pouvoir hégémonique sous-jacents dans le discours médiatique expliqués dans le sous-chapitre d'avant. À notre sens, le jeu sur les biais hégémoniques, qui existent à la fois dans le champ littéraire et le champ médiatique permet de les potentialiser, tout en augmentant la vraisemblance du récit.

[97] Tzvetan TODOROV, *La Peur des Barbares : Au-delà du Choc des Civilisations*, Paris, R. Laffont, 2008, p. 166-167.

Un autre argument qui nous indique l'avantage de privilégier la forme romanesque à l'essai est la manière dont le/la lecteur.ice connecterait l'auteur et sa position sociétale à ses propos, ce qui empêcherait de planter son discours sur la perte de position privilégiée face à la surpuissance musulmane :

> Qui plus est, au moment de la crise migratoire en Europe, un français de sexe masculin, blanc, publié par Gallimard et par les Éditions P.O.L., jouissant de toutes les libertés et de tous les privilèges offerts par sa citoyenneté française ne peut pas se permettre d'assumer publiquement la position de victime d'une quelconque expulsion sans en sortir décrédibilisé[98].

Le privilège de l'individualité

Nous aimerions ajouter un autre aspect à la dimension déséquilibrée des personnages : nous observons un phénomène dans les sociétés européennes consistant à percevoir seulement les blanc.hes comme individus disposant d'une intériorité complexe et à renvoyer les personnes racisées à une intériorité unidimensionnelle.

Dans le cas des musulman.es nous avons vu à travers la citation de Todorov que des groupes marginalisés ne sont pas perçus comme disposant d'une intériorité complexe, mais qu'ils sont pathologisés. Nous avons constaté que cela limite les possibilités de dialoguer de façon légitime avec la psyché des personnes en question. Cette particularité du discours extra-littéraire fait que, dans la littérature, le/la lecteur.ice éprouve des difficultés à interpréter le récit d'une façon qui se représente les objectifs ou motivations des personnages musulmans sans recourir à une collectivité supposée.

À l'inverse, nous observons que le privilège fonctionne de telle manière qu'il compense les ruptures logiques par une autorité de l'auteur à disposer de la vie psychique de ses personnages dans l'analyse littéraire :

Bruno Viard atteste dans son article « Situation psycho-politique de Michel Houellebecq » qu'il y a dans l'œuvre de Michel Houellebecq un « flirt […] avec le racisme »[99]. L'article est de 2011 et a mal vieilli en raison des déclarations actuelles de l'auteur, ce qui est certes toujours plus facile à dire *a posteriori*. Mais à notre avis, il y a une erreur fondamentale d'argumentation si l'on donne à l'auteur, comme le fait Viard, la souveraineté d'interprétation sur la présence du problème de racisme dans son propre ouvrage. Un auteur comme Michel Houellebecq tente de déproblématiser le racisme grossier dans ses œuvres 'par la petite porte'. Ainsi, dans son essai sur H.P.

---

[98] Ania WROBLEWSKI, « Les seuls Blancs à Châtelet-les-Halles : Richard Millet, Michel Houellebecq et les Limites du Nationalisme français », dans Antoine JURGA et Sabine Marie Elise van WESEMAEL (éds.), *Lectures croisées de l'Œuvre de Michel Houellebecq*, Paris, 2017, p. 71.

[99] Bruno VIARD, « Situation psycho-politique de Michel Houellebecq », dans Murielle Lucie CLEMENT et Sabine VAN WESEMAEL (éds.), *Michel Houellebecq à la Une*, Brill, 2011, p. 129.

Lovecraft, Houellebecq avance la lecture suivante du racisme chez l'auteur proposant ainsi, on pourrait dire, la manière dont lui-même souhaite également être lu :

> C'est en psychologue que Houellebecq analyse la blessure et le ressentiment de son double : « Il ramène brutalement le racisme à sa source essentielle, sa source la plus profonde, la peur ». Houellebecq évoque à ce point une « authentique névrose raciale », une « franche paranoïa » et un « détraquement du regard ». Le sentiment d'infériorité et la psychose constituent le soubassement de la xénophobie obsessionnelle de Lovecraft[100].

Viard explique maintenant, sur la base de cette observation, qu'il s'agit d'une démonstration masochiste de la part d'un sujet névrosé (« une conscience esclave »[101]), presque comme s'il n'existait aucune structure raciste ou misogyne sur laquelle la colère contre d'autres hommes ou contre sa propre mère pouvait se fonder. Les sympathies semblent partagées entre l'auteur et le lecteur[102]. Lire le racisme comme une colère ou une émotion revient à souligner leur privilège commun. Dans une perspective postcoloniale, il n'est pas possible d'ignorer la part de racisme qui ne relève pas seulement de l'idéologie mais qui *structure* le monde fictionnel. Adopter la perspective de l'agresseur n'est tout simplement pas approprié pour prendre position sur la question du racisme dans la littérature. L'intégration de connaissances racistes comme esthétique non problématique de la perte et du nihilisme nous amène non seulement à nous interroger sur les possibilités alternatives plus créatives dont dispose un.e auteur.ice pour représenter la mélancolie, mais aussi à considérer ce que la journaliste et féministe intersectionnelle Kübra Gümüsay appelle le privilège de l'individualité : Les personnes issues d'une position sociale majoritaire se verraient attribuer une vie intérieure psychique plus complexe, car elles seraient plus facilement reconnues en tant qu'individus, tandis que d'autres porteraient le « fardeau de la

[100] *Ibid.*, p. 130-131.
[101] *Ibid.*, p. 133.
[102] Voir aussi le commentaire de Per-Erik Nilsson par rapport à la rhétorique de déproblématisation du racisme chez l'auteur : « Houellebecq lui-même déclare que la haine raciste de ses premiers personnages, comme celle de Bruno pour les noirs dans *Particules*, est "vraiment un problème secondaire", que c'est "juste une petite histoire de compétition sexuelle". Il ajoute d'ailleurs qu' "il aurait pu haïr n'importe qui". Ce que je veux dire, c'est que bien que Bruno et les autres personnages auraient pu diriger leur colère contre n'importe qui, ils la dirigent néanmoins vers des sujets féminins, racisés et musulmans. » Per-Erik NILSSON, « Fuck Autonomy : Neo-Orientalism and Abjection in Michel Houellebecq's "Soumission" », *European Review*, *op. cit.*, p. 603.

représentation »[103] et ne seraient considérées que par rapport à leur identité collective[104].

Il ne s'agit pas de savoir si une islamisation de la France est probable ou improbable, il s'agit de savoir qu'il est possible de faire totalement abstraction des motivations des musulmans, de ce qu'ils souhaitent, de ce que leur vie intellectuelle leur réserve, qu'il est possible de les formuler *ex negativo* en ne parlant que de l'intériorité du personnage principal. Le problème, à notre avis, c'est le peu d'informations que l'on trouve sur les musulman.es dans un roman pour pouvoir traiter de manière plausible la colonisation de la France par les musulman.es.

Que s'est-il passé *exactement* pour que tou.tes les musulman.es de France se rangent du côté de Ben Abbes : quels arguments a-t-il avancé, comment au juste les musulman.es ont-ils/elles fait scission avec la société française ?[105]

L'analyse de Viard montre un autre avantage de la forme romanesque : Dans *Soumission*, la perspective d'agresseur ne peut seulement être inversée dans le récit en celui d'une victime, c'est à travers ce discours de victimisation que l'implémentation du racisme se fait acceptable. En effet, une argumentation sur une l'infériorité numérique et la supériorité intellectuelle se rejoignent dans ces récits, elles ont même besoin l'une de l'autre pour être comprises comme 'perte de valeurs' si importante dans le discours néoréactionnaire : le sujet politique de la perte d'une position sociale privilégiée pourrait être mis en scène comme une alerte contre une régression morale, comme le montre Sapiro dans son analyse :

> Les prises de position tant politiques que littéraires prennent la forme de l'indignation morale contre la profanation des valeurs dont ils [les écrivains réactionnaires français, N.F.] se veulent les dépositaires. La vision apocalyptique de la fin du monde – c'est-à-dire la fin d'un ordre social hiérarchisé, dans lequel leurs capitaux d'hommes blancs

[103] Kübra GÜMÜSAY, *Sprache und Sein*, 18e éd., Munich, Hanser Berlin, 2020, p. 66.

[104] Il est important de souligner que Gümüsay soutient une position activiste, elle ne cherche donc pas à fonder son observation sur l'histoire des idées, mais à critiquer la répartition entre parole et silence dans le paysage médiatique allemand dans une perspective synchronique : cette parole et ce silence sont d'un intérêt qualitatif. Le privilège de l'individualité serait maintenu par le fait que les personnes qui ne font pas partie de la société majoritaire sont accordées moins la possibilité de présenter leurs idées et thèmes en public et alors de s'exprimer en tant qu'individus. Gümüsay observe que le public attend d'elles qu'elles parlent en termes collectifs en tant que représentantes d'une minorité. Ces personnages publics devraient ainsi légitimer leur présence avant de pouvoir *parler*. La féministe montre ainsi qu'à conditions identiques (son exemple est le temps de diffusion à la télévision), les membres des minorités sont désavantagés par rapport aux membres de la société majoritaire et que ce désavantage renforce à son tour les modèles et possibilités de perception existants. *Ibid.*, p. 63-77.

[105] Nous avons constaté comment l'argumentation dans les deux romans sur la possibilité d'intégrer les musulman.es/arabes est centrée autour des idéaux. Ainsi, l'argument implicite serait que les musulman.es n'adhèrent pas aux idéaux nationaux. L'acceptabilité du manque de multi-dimensionnalisé permet aux personnages principaux d'avoir la souveraineté exclusive sur le discours des idéaux. Le mode dystopique et le caractère vague et basal du programme politique de l'Islam littéraire centré autour des questions matérialistes et du pouvoir permet ainsi d'exclure la possibilité d'une vie intellectuelle musulmane.

> cultivés avaient encore une valeur symbolique distinctive, et où ils incarnaient « l'identité française » – revêt en effet […] l'esthétisation du politique […][106].

Cette codépendance est illustrée à notre sens de manière assez évidente par le rôle incertain (mais finalement indispensable) que joue François en tant que garant du discours des idées. Dans le contexte académique, la littérature française reste concentrée autour de son personnage, alors qu'on aurait pu supposer qu'après la prise de pouvoir du parti islamiste, l'institution universitaire aurait revu tant ses objets d'étude que sa politique de recrutement des personnels enseignants, révélant ainsi de nouveau ce que nous avonsappelé un triomphalisme culturel :

Sapiro montre dans un autre travail que le centrage du discours autour de ces idéaux n'est possible que dans le champ littéraire. Elle mentionne l'influence de l'activité littéraire de Jean Paul Sartre et d'André Malraux pendant la guerre de libération algérienne comme étant vouée à une « double cause universelle »[107] qui serait la liberté d'expression et les droits de l'homme. Nous avons montré dans de nombreux passages de ce travail à quel point ces deux notions sont présentes dans le discours antimusulman. Pour résumer, les débats actuels sur l'Islam traitent d'une différence culturelle incommensurable entre la France et les musulman.es selon le postulat que les idéaux nationaux et islamiques seraient incompatibles. Ces débats peuvent être détournés de manière particulière dans la littérature : d'une part, ces idéaux nationaux peuvent être réinscrits dans leur universalité, alors qu'elles sont perçues comme de plus en plus vacillants et, d'autre part, les auteur.ices peuvent immuniser leurs œuvres contre les voix critiques en invoquant la vocation de la littérature. La mise en évidence des intérêts particuliers, ici hégémoniques, qui résident dans la possibilité de mise en perspective du récit, rend la littérature si attrayante pour les auteur.ices néoréactionnaires.

Le découplage des implications idéologiques au profit de la lecture ironique, déplace la souveraineté d'interprétation des textes, de sorte que la bonne lecture de Houellebecq, celle qui peut suivre des arguments dépolitisés et les moyens poétiques du roman, est le monopole d'un.e lecteur.ice idéaltypique, issu de la société majoritaire, qui peut donc occulter les réflexions autour des propriétés discriminatoires du roman. Ceci nous semble être l'idée du texte dans lequel l'auteur.ice réclame une « autonomie

---

[106] Gisèle SAPIRO, « Notables, Esthètes et Polémistes : Manières d'être un Écrivain "réactionnaire" des Qnnées 1930 à nos jours », dans Sarah SINDACO et Pascal DURAND (éds.), *Le Discours «néo-réactionnaire »*, Paris, CNRS Éd., 2015, p. 46.

[107] Gisèle SAPIRO, *La Responsabilité de l'Écrivain : Littérature, Droit et Morale en France, XIXe-XXIe Siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2011, p. 702.

radicale de l'écriture, jugée dans tous les cas selon l'unique point de vue de la réussite formelle »[108]. C'est précisément, nous semble-t-il, le terreau sur lequel Michel Houellebecq a construit sa réputation respectée dans les études littéraires.

L'argument le plus fort en faveur d'une ambiguïté dans l'interprétation du roman serait qu'il s'agit d'une satire du paysage politique. Cela implique que la satire ne serait *ipso facto* pas problématique, car non idéologique[109]. Karl Ove Knausgaard donne la définition suivante de la satire dans sa critique de *Soumission* lors de la parution de la version anglaise aux États-Unis : « sa satire s'adresse aux intellectuel.les, chez qui on ne trouve aucune trace d'idéalisme, ni l'ombre d'une volonté de défendre un quelconque ensemble d'idéaux »[110]. Cette définition donne cependant une mise en perspective populiste de la définition plus générale de la satire comme critique des dominants/des autorités politiques, de manière révélatrice. La prise de position satirique ne peut être interprétée que comme un argument en faveur d'une pure esthétisation, si l'on méconnaît la dimension politique dans la définition de l'objet de la satire (= les dominant.es)[111].

Ania Wroblewski appelle à considérer les bases matérielles d'idéaux comme la liberté d'expression pour cette même raison, notamment au sein du contexte national dans lequel se forme le capital de ces notions. Il s'agit, écrit-elle, de ne pas comprendre de tels idéaux comme acquises (et donc en risque d'être perdues) et universelles (et donc invoquer : « une certaine solidarité nostalgique au nom des valeurs françaises et républicaines »[112]). Ainsi, le discours sur ces idéaux risquerait de renforcer la position

[108] Jérôme MEIZOZ, « Genre littéraire et Posture d'Auteur : Charles-Albert Cingria et La NRF, juillet 1933 », *Littérature*, n° 140, 2007, p. 106.

[109] « En menant une enquête spéculative ouverte, en provoquant et en remettant en question les idées reçues et confortables, en déstabilisant nos convictions et en brisant parfois nos illusions, en posant des questions et en soulevant des doutes sans apporter de réponses, la satire a, en fin de compte, des conséquences politiques. » Dustin GRIFFIN, *Satire : A Critical Reintroduction*, Lexington, University Press of Kentucky, 1994, p. 160.

[110] Karl Ove KNAUSGAARD, « Michel Houellebecq's 'Submission' » [en ligne], *The New York Times*, 17/03/2023, URL : https://www.nytimes.com/2015/11/08/books/review/michel-houellebecqs-submission.html, consulté le 17 mars 2023.

[111] Dustin GRIFFIN, *Satire : A Critical Reintroduction*, *op. cit.*, p. 160.

[112] Ania WROBLEWSKI, « Les seuls Blancs à Châtelet-les-Halles : Richard Millet, Michel Houellebecq et les Limites du Nationalisme français », dans Antoine JURGA et Sabine Marie Elise van WESEMAEL (éds.), *Lectures croisées de l'œuvre de Michel Houellebecq*, *op. cit.*, p. 64.

hégémonique de l'élite qui peut mener une « propagande de domination »[113] au nom de la liberté d'expression.

Ces romans ont toujours l'esthétique d'une épreuve de force, de la liberté artistique, distribuant des coups contre le politiquement correct[114]. Mais il y a aussi une autre dimension métalittéraire : le déclin du pouvoir – que l'on pourrait également situer à l'origine de la « mélancolie des hommes blancs de plus de 40 ans »[115] – argué dans les romans est annulé par la réception et le succès des romans.

---

[113] Pour la notion de la « propagande de domination », nous nous sommes laissé.es inspirer par le terme qu'utilise Noah Sow (« Herrschaftspropaganda ») dans son analyse sensible au racisme de la langue allemande. Noah SOW, « Rassistische Sprache », vol. 71, 1/2-2021, *Bürger & Staat*, 2021, p. 55. Wroblewski, quant à elle, utilise le terme « gardiens de l'ordre établie ». Ania WROBLEWSKI, « Les seuls Blancs à Châtelet-les-Halles : Richard Millet, Michel Houellebecq et les Limites du Nationalisme français », dans Antoine JURGA et Sabine Marie Elise van WESEMAEL (éds.), *Lectures croisées de l'œuvre de Michel Houellebecq*, *op. cit.*, p. 73.

[114] À notre sens, ce discours reprend la compréhension qu'a Zygmunt Burgmeister de l'assimilation (ici au sécularisme) : « le simple fait de prononcer l'injonction plaçait le groupe dominant dans la position d'un pouvoir de jugement, habilité à effectuer un examen et à évaluer son application. Les membres individuels des groupes qui ne répondaient pas à la norme pouvaient désormais être mesurés et évalués en fonction de leur degré d'adaptation aux valeurs dominantes [...] L'injonction permanente était présentée comme un signe de tolérance. Mais en réalité, l'offre d'assimilation prenait son sens par la rigidité des normes discriminatoires, par le caractère définitif du jugement sur la position subordonnée ou les valeurs non conformes. La tolérance - comprise comme l'encouragement d'un "comportement progressiste" qui s'exprimait par la recherche d'une ascension individuelle - n'avait de sens que tant que les normes de progrès n'étaient pas dépassables [...] La tolérance était en réalité un instrument principal pour l'application réussie de l'intolérance. Le retrait réel des droits civils des autorités traditionnelles qui génèrent et légitiment les valeurs a été présenté par le pouvoir en voie de stabilisation comme une universalité des valeurs. Mais en réalité, la prétendue universalité des valeurs adoptées et promues comme déterminantes n'avait pas d'autre substrat matériel que la souveraineté soigneusement protégée des forces qui décidaient des valeurs. Plus la répression de toute critique possible était efficace, moins il y avait de chances de nommer le subterfuge de l'universalité en tant que tel et de reconnaître le simulacre de validité absolue des revendications de valeurs comme une fonction du monopole du pouvoir. » Zygmunt BAUMAN, « Moderne und Ambivalenz », dans Ulrich BIELEFELD (éd.), *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt ?*, Hambourg, Hamburger Ed., 1998, p. 40. Pour une analyse détaillée du cas exemplaire des caricatures de Mohammed, voir p.ex. Todorov. *La peur des barbares*. Nous nous contentons de citer le passage suivant de cette œuvre où Todorov met en exergue comment l'abus de la liberté d'expression fait partie des stratégies populistes : « défendre la liberté d'expression en critiquant ou en ridiculisant l'Islam. Deux questions se posent. La première concerne le contenu de la cible : pourquoi retenir cet exemple de « censure » parmi tous les autres possibles ? Ce choix ne peut être dû au hasard. Si le rédacteur avait demandé qu'on se moque des hommes noirs ou des femmes obèses, la réponse des dessinateurs aurait également été un exemple de liberté d'expression, puisque de telles moqueries sont jugées en général inconvenantes. […] La seconde question concerne la place de ce thème dans la société où se déroule l'expérience. Dans une population aussi perméable aux discours et aux valeurs xénophobes et anti-immigrés que la société danoise du moment, on ne choque personne en insinuant que l'Islam est intrinsèquement misogyne et terroriste. On confirme bien au contraire les sentiments de la majorité, qui, plutôt que de se plier aux dogmes « multiculturalistes » du politiquement correct, voit enfin librement exprimé ce qu'elle pense. Si l'on avait voulu vraiment prouver que la liberté d'expression est bonne en soi, quel que soit le contenu exprimé, il aurait fallu choisir des affirmations allant à l'encontre de l'opinion commune et transgressant des interdits auxquels adhère la majorité des citoyens : tenir, par exemple, des propos antisémites. Si l'idée de défendre la liberté d'expression de cette manière ne vient à personne, c'est que, contrairement à ce qu'on entend dans certains plaidoyers, cette liberté-là n'est ni la seule ni la plus fondamentale parmi les valeurs d'une démocratie libérale ; elle y figure, certes, mais à côté d'autres, dont elle doit s'accommoder. Tous acceptent tacitement cette hiérarchie, et l'on ne parle pas de censure quand on interdit l'incitation à la haine raciale. »

[115] Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 72.

Ce que le public veut lire, ce dont il veut discuter, provient justement de la plume de ce profil type, et est porté par une telle voix dans le récit. Les propos racistes et misogynes les plus crus sur des personnages romanesques névrosés, offensés, car blessés dans toutes les directions, sont reçus en les inscrivant dans une lecture sociopsychologique en tant que moyen éprouvé de dénonciation littéraire d'une symptomatique de l'esprit du temps, où ces propos deviennent alors un moyen littéraire légitime. De plus, l'auteur lui-même se voit confier l'interprétation souveraine de sa propre haine. Ces faits suggèrent plutôt la conclusion que le centre est intact. Le type de publicité et de confrontation dont ce roman et d'autres font l'objet doit suffire à confirmer que la position que l'on 'croyait perdue' ne nécessite aucune réparation et impose de manière kaléidoscopique le triomphe culturel évoqué dans *Soumission*[116].

Dans le cas d'un auteur comme Sansal, il faut tenir compte, comme nous l'avons déjà mentionné, de l'expérience du contact avec l'islamisme. Le fait que la voix d'un auteur non européen doive se faire entendre en se légitimant d'une certaine manière sur la scène européenne est une triste circonstance et, à nos yeux, tend à 'rendre pertinent' un texte, du moins d'une manière compréhensible par rapport à la réalité du champ littéraire centré autour des auteur.ices franco-français. Mais l'exigence de la littérature, selon nous, doit être d'attirer l'attention sur les dangers des situations abusives sans pour autant s'appuyer sur un savoir raciste. Les implications de l'auteur excluent tout simplement les musulman.es de la communauté mondiale et attisent les ressentiments antimusulmans existants, ce qui ne peut être considéré que comme un acte de provocation, précisément parce qu'il manque un vrai travail esthétique. Laurent Demanze écrit que :

> Le réel, c'est précisément ce à quoi il faut donner forme dans un travail obstiné d'investigation critique et d'hypothèse figurative, pour tenter de saisir cela même qui échappe[117].

Dans ce sens, nous devons désormais constater, qu'il s'agit d'abord d'un *roman à thèse.* Le discours antimusulman se voit, à notre sens, stabilisé grâce à la capacité propre au roman – dans un traité une chose pareille ne serait *ipso facto* pas possible – de faire passer un savoir raciste à l'arrière-plan, comme un fait donné et implicite

[116] La dernière publication de Sansal, une lettre ouverte « aux peuples et aux nations de la terre » dans laquelle il propose un plan en points peu original pour réorganiser la communauté mondiale après l'échec de l'ONU, a un caractère similaire. Selon notre lecture, ce n'est pas la teneur de ces revendications qui prévaut dans cet ouvrage, mais le fait que la prise en charge de cette tâche responsable anticipe un échec réel de l'ONU et permet de s'exprimer à partir d'une postériorité. Nous remercions Markus Messling pour cette piste de réflexion.

[117] Laurent DEMANZE, *Un nouvel Âge de l'Enquête : Portraits de l'Écrivain contemporain en Enquêteur*, Paris, Éd. Corti, 2019, p. 20.

supportant l'intrigue du roman. Ces romans ne se comprennent pas comme remise en question, malgré le format dans lequel ils se présentent (dystopie), ils sont en fait des normalisateurs, les hérauts de l'ombre qui portent le savoir raciste (cas de Sansal) et se cachent d'autant mieux derrière l'image d'une apocalypse, d'une catastrophe, de la même façon que le roman insère en passant, comme un détail, le fait, que les musulman.es français.es adoptent tou.tes la vision du régime islamique.

L'argument dans la réception critique selon lequel l'attaque de *Soumission* serait dirigée contre la société française, et non contre les musulman.es, ne fonctionne que sur le présupposé d'une distinction nette faite par le/la lecteur.ice entre les deux[118]. Pour cette raison, il nous semble que la critique est passée outre le fait pourtant majeur que le roman travaille moins avec une « *fear of otherness* » (« la peur de l'altérité »)[119] qu'avec une *fear of sameness* (« la peur de la similitude »).

Mais les images exagérément schématisées de l'Islam ont aussi une fonction en ce sens : on peut souligner qu'une renégociation entre l'image de soi et de l'Autre est en suspens, justement à cause de l'augmentation de cette '*sameness*' de nouveaux modes de démarcation entre soi et l'Autre doivent être tracés. Comme l'Islam est perçu un problème identitaire et sécuritaire, l'imaginaire orientaliste a fait son temps, il s'agit maintenant, pour parler avec Rancière, de : « transformer la carte du perceptible et du pensable, à créer de nouvelles formes d'expérience du sensible. »[120] Désormais, l'Islam se pare d'éléments occidentaux et une familiarité étrange entre le soi et l'Autre devient perceptible, où les frontières semblent devenir poreuses. Une nouvelle configuration se déploie, dans laquelle l'image de l'Islam ne vise plus à suggérer une supériorité occidentale assurant la maîtrise des musulman.es, mais à mettre en avant une menace constante et un danger potentiel pour cette supériorité, une perte de contrôle de l'Autre semble s'annoncer. La perspective adoptée dans ce roman, celle de la victime, joue un rôle central pour susciter un sentiment d'alerte plutôt que de sécurité chez le/ lecteur.ice. Ce choix incite le/la lecteur.ice à intensifier son attention et à nourrir une méfiance envers l'Autre.

---

[118] Ou pire, par l'adaptation de l'avis de Houellebecq de fortifier la nation française à travers ses racines catholiques, en classant les musulman.es comme citoyen.nes de deuxième classe. https://www.lexpress.fr/societe/religion-macron-houellebecq-a-livre-sa-derniere-confession-a-der-spiegel_1963429.html

[119] Karl ÅGERUP, « The Political Reception of Michel Houellebecq's *Submission* », *European Review*, vol. 27, n° 4, 2019, p. 10.

[120] Jacques RANCIERE, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 57.

Le travail romanesque propose également la possibilité de compensation pour l'auteur : une forme de triomphalisme culturel qui s'achève dans le cas de *Soumission* à distance du protagoniste. Houellebecq conçoit un protagoniste qui veut se convertir par pur opportunisme. Il s'agit de suggérer que l'absence d'esprit du protagoniste soit compatible avec une conscience de la forme dans l'Islam, ce qui est obtenu par la mise en avant de ce même côté formel lors de la récitation de la formule de conversion. L'authenticité et l'ambiguïté que permet le jeu linguistique deviennent ainsi, selon notre interprétation, un atout et une marque de distinction par rapport à l'Autre dans l'activité d'écrivain. L'intellectualité du philosophe (comme celui qui peut créer de la fiction) devient son abri supposé contre le rapprochement par l'Islam. Le roman *Les Particules élémentaires* (1998) montre par rapport au personnage de Bruno les limitations cathartiques que réservent le pamphlet à son auteur.ice. Bruno est enseignant au lycée, lors d'un cours où il récite Mallarmé, un scénario aphrodisiaque pour les élèves féminins selon son imagination, un de ses élèves Ben interrompt brusquement les fantasmes de Bruno en se moquant de lui. Bruno le renvoie de l'enseignement, mais Ben ne suit les directives de son professeur que lorsque ce dernier relance sa demande :

> Dans toute confrontation violente il y a comme un instant de grâce, une seconde magique où les pouvoirs suspendus s'équilibrent. Il s'est arrêté à ma hauteur, il me dépassait d'une bonne tête, j'ai bien cru qu'il allait me mettre un pain, mais finalement non, il s'est juste dirigé vers la porte. J'avais remporté ma victoire. Petite victoire : il est revenu en cours dès le lendemain. Il semblait avoir compris quelque chose, saisi un de mes regards, parce qu'il s'est mis à peloter sa petite copine pendant les cours. Il retroussait sa jupe, posait sa main le plus haut possible, très haut sur les cuisses ; puis il me regardait en souriant, très cool. Je désirais cette nana à un point atroce. J'ai passé le week-end à rédiger un pamphlet raciste, dans un état d'érection quasi constante […] (*Particules*, p. 241)

Bruno remarque donc que dans le face-à-face, le rapport de force est équilibré, le pamphlet qu'il écrit en réaction immédiate à sa confrontation avec Ben (Ben est noir) porte la signature de sa propre humiliation, il est teinté de la circonstance qui l'a fait naître. Ainsi, son érection n'indique pas seulement le désir pour ses élèves, mais aussi le fait que ce désir se soit pas assouvi, qu'il est bloqué. Le pamphlet brouille la frontière entre le type du philosophe et l'Autre, il fait référence au moment où ils sont tous deux égaux dans leur désir pour la jeune fille[121] et où Bruno est vaincu. Le pamphlet porte l'imprévisible, le « circonstanciel » de ce moment (« j'ai bien cru qu'il allait me mettre un pain, mais finalement non, il s'est juste dirigé vers la porte »). Le pamphlet peut certes capter la supériorité conjoncturelle (dans une logique de darwinisme social) de l'Autre, une circonstance éphémère, un moment instantané, mais il ne peut pas

[121] Notons que les deux prénoms commencent par un « B ».

véhiculer en même temps la supériorité perpétuelle (supposée) du Soi (dans une autre logique de supériorité et d'infériorité, celle de l'esprit). Dans la fiction, il s'agirait de chevaucher la frontière vers l'Autre, c'est à notre avis ce que fait le triomphalisme culturel dans *Soumission*, qui est donc aussi et surtout esthétique, il faut le souligner.

Une question qui s'est posée lors de l'analyse des deux premiers romans, et qui reste désormais ouverte, est celle du *cui bono* du mécanisme complexe de l'insertion du savoir raciste à travers la philosophie de la langue : le procédé semble archaïque, face aux contours actuels du racisme antimusulman qui est centré autour de la culture, d'autant plus qu'elle s'intègre à la vision manichéenne des dystopies. Il convient de mentionner que certains historien.nes, comme l'a montré Irène Rosier, réactivent l'essentialisme ethnolinguistique à la Renan, afin de :

> remettre en cause le « mythe » d'une « dette » de l'Occident à l'égard de l'islam, et défendre la thèse des « racines grecques » de l'Europe chrétienne, en se concentrant sur l'étude des traductions et de la transmission des ouvrages philosophiques et scientifiques grecs[122].

Il s'agit alors d'un travail sur l'Histoire, pareil à celui que nous avons relevé comme résultat de notre analyse, une sorte de purification des catégories Orient et Occident, qui devient fonctionnelle dans la politique précisément sous cette forme de 'dette', en ce qui concerne, par exemple, des titres de séjour, l'accueil des réfugiés ou l'égalité des musulman.es au sein de la société européenne.

Nous supposons une fonction compensatrice pour les auteurs qui peuvent, à travers le savoir pseudoscientifique de penseurs comme Renan ou Condillac poser leur propre besoin cathartique sur un socle d'objectivité. Réinstaurer analogiquement la supériorité de la « langue de la clarté » est, particulièrement dans le cas de Boualem Sansal, en quelque sorte un 'contre-racisme' à l'oppression (raciste) par la politique arabo-islamiste algérienne des groupes minoritaires et surtout des Kabyles dont fait partie l'auteur.

[122] Irène ROSIER-CATACH, « Combats contre l'Essentialisme », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 36, n° 2, 2014, p. 58.

9.4. *2028*, *Le dernier Été de la Raison* et la littérature de la réparation

Dans son essai *Réparer le Monde* (2017), Alexandre Gefen réévalue la fonction de la littérature contemporaine envers la société et la condition moderne de l'individuation de l'être humain. Il montre les diverses façons dont la littérature peut s'investir pour réintégrer l'individu dans le tissu social duquel il a été exclu suite à des expériences destructrices comme, par exemple, un traumatisme non guéri. La littérature travaille avec le traumatisme, ce qui par définition ne peut pas être approché ou articulé par les modes de communication habituels, en assumant la tâche de se servir de sa propriété singulière de : « dire ce qui ne peut être dit que dans le mode littéraire »[123]. Il s'agit de la conception d'un « art relationnel », médiateur, où l'être humain peut se réimaginer dans son individualité et dans sa relation à une ou plusieurs communautés. Ce besoin de réparation que rencontre la littérature selon Gefen répond à une situation de crise, due à l'effondrement des institutions sociales traditionnelles qui offraient des cadres de compréhension du monde et à un présent qui n'a pas réussi à intégrer les blessures historiques qui le structure. Il s'agit alors d'une mise en relation explicite de l'éthique et de la politique qu'envisagent ces littératures :

> Demander à l'écriture et à la lecture de réparer, renouer, ressouder, combler les failles des communautés contemporaines, de retisser l'histoire collective et personnelle, de suppléer les médiations disparues des institutions sociales et religieuses perçues comme obsolètes, et déliquescentes à l'heure où l'individu est assigné à s'inventer soi-même[124].

Ainsi, la littérature peut fournir des modes de médiation permettant à l'individu de se réimaginer comme membre de la société et de retrouver sa place au sein de la communauté, ayant, d'une part, guéri de ses blessures individuelles en éprouvant la possibilité de les considérer par projection depuis une position narcissique (« culture de victimisation »), et, d'autre part, ayant retrouvé la possibilité d'une empathie pour l'expérience d'autrui, dépassant les écarts sociaux, politiques, géographiques, etc., qui les séparent[125]. Il s'agit alors de créer de nouveau une politique de réciprocité entre les êtres humains à la base d'une « doctrine de la responsabilité et de la réparation du monde »[126]. Gefen dépeint dans son ouvrage le tournant esthético-éthique de la littérature qui réussit à réviser l'expérience individuelle et collective sous le consensus d'une optique morale. De cette façon, la littérature comme objet d'étude, devrait être

[123] Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, Paris, Éd. Corti, 2017, p. 10.
[124] *Ibid.*, p. 8.
[125] *Ibid.*, p. 11.
[126] *Ibid.*

réévaluée en s'éloignant d'une perspective qui vise à l'analyser selon des finalités esthético-romanesques autoréférentielles pour produire un effet thérapeutique.

Ainsi, l'analyse de nos deux tropes, le traumatisme et le mythe, a montré que *2028* et *Le dernier Été* s'inscrivent dans cette littérature de réparation, ce qui a des répercussions intéressantes à l'inverse de celles des deux premiers romans quant à l'emploi de la forme littéraire de la dystopie : Nous dirons que ces deux romans contiennent un discours référentiel aux catégories Orient et Occident, mais ils opèrent d'une manière qui délégitime et défait les catégories d'identité ou historiques qui se basent généralement sur une distinction nette, ce qui permet de les mettre en fonction sous le paradigme dystopique. Au contraire, l'analyse de *2028* a pu mettre en évidence à travers une méthode psychanalytique comment les liens de cause à effet dans la psyché d'un sujet peuvent, constituer la base de tout un système politique, liant le *leader* politique à son peuple qui a souffert des mêmes traumatismes du passé, et ainsi former une société sur la base d'un cercle vicieux du traumatisme transgénérationnel, auquel, aux yeux de la jeune génération, l'islamisme promet d'être une guérison.

La méthode psychanalytique nous a servi à discerner le tissu mythologique que les deux romans considèrent comme une manière exclusive de comprendre l'Histoire, une déformation véritable. Les deux romans insistent sur une présence *unheimlich* du passé, qui lorsqu'elle est comprise sous cette forme de récit, a un effet détaché du réel et déshumanisant. De cette manière les romans travaillent à notre sens sous forme dystopique afin d'évoquer un présentisme[127]. Dans cette perspective, le passé ne possède de valeur intrinsèque que dans la mesure où il influe sur le moment présent.

Dans *Le dernier Été*, ce passé se traduit par des artefacts omineux[128] qui sont présents dans la ville d'Alger, et qui renvoient à la manière dont le passé se fait jour dans la psyché des personnages : sous forme de traces. Ces traces restent 'muettes' sans que le/la lecteur.ice se plonge dans l'Histoire auquel elles renvoient. En même temps ces romans défont les Histoires auxquelles ils se réfèrent par leur focalisation sur les éléments du passé qui ne sont pas concrets, qui sont abandonnés ou refoulés. Sous la forme de la dystopie, où ce n'est pas le système, mais les détails qui se distinguent

[127] François HARTOG, *Régimes d'Historicité : Présentisme et Expériences du Temps*, Paris, Éd. du Seuil, 2015.

[128] « L'une des rares traces qui rappellent encore l'ancien régime, ce sont ces lampadaires qui demeurent allumés, jalonnant les rues de leurs yeux timides, offusqués par la splendeur du soleil. » (*DER*, p. 33).

comme porteurs du message[129], ces éléments du passé sont également la matière que forme l'univers apocalyptique. Ils orientent vers l'état inachevé de l'Histoire et commentent les histoires familiales, les micro-récits qui renvoient à des cadres plus larges, tels que l'Histoire nationale ou postcoloniale. L'urgence que suggèrent ces dystopies se formule au niveau des vies marquées par cette absence de l'Histoire. Il s'agit d'une mission :

> À la recherche de formes narratives susceptibles d'aider, dans le cadre d'une reconstruction littéraire d'histoires, ceux qui ne sont ancrés ni dans l'historiographie ni dans le présent par le biais d'une mémoire collective dépassant le micro-groupe familial respectif, à exister véritablement et durablement[130].

9.4.1. Un mode littéraire relationnel/compassionnel

Le concept littéraire de la réparation permet de formuler la question du rôle de soi et de l'autre dans un mode relationnel et non plus confrontationnel, d'examiner les historisations de soi et de l'autre comme un travail « de clinique » complexe, *a priori* dépolitisé. Il permet d'éprouver de l'empathie pour l'autre[131] (l'éthique du *care*), ou bien de réclamer de la compassion pour soi-même, non sous la forme d'une exigence de culpabilité, une correction historiographique par exemple, mais plutôt de donner la possibilité d'accepter le blâme historique pour sortir d'un cercle de violence et de traumatismes non-guéris. Toutefois, cette littérature assume la fonction d'une critique sociétale. Elle offre ainsi une manière d'entrer dans la complexité et dans la sensibilité d'un échange dialectique qui invite à laisser une marge de manœuvre à l'autre qui est à la fois victime et agresseu.se, de ne pas le confiner à un rôle historique déterminé, mais au contraire de l'en faire sortir. Ce mode littéraire rend possible de formuler une offre de réformer une relation sur la base d'une reconceptualisation du passé d'une manière qui ne nie pas catégoriquement un futur rapprochement, mais s'inscrit dans l'optique de (re-)penser le futur. Cette pensée que nous trouvons chez Gefen nous semble

[129] « Exactes, elles [les utopies, N.F.] le sont ou elles peuvent l'être d'abord dans la forme : c'est à ce résultat que tend l'accumulation des détails qu'elles rassemblent par les moyens du style, ce qui, à force, finit par procurer ce qu'on peut appeler un effet de présence concrète, c'est-à-dire l'impression qu'on est en face de quelque chose qui tient debout, qui résiste et se suffit à lui-même, comme un monde à part entière. » Sébastien ROMAN, Pierre MACHEREY, « De l'utopie ! », *Cahiers philosophiques*, vol. 167, n° 4, 2014.

[130] Corinna DEHNE, *Der « Gedächtnisort » Roman : Zur Literarisierung von Familiengedächtnis und Zeitgeschichte im Werk Jean Rouauds*, Berlin, Erich Schmidt, 2002, p. 10.

[131] Pour cette raison, nous préférons parler d'un mode compassionnel, pour reprendre le lexique avec lequel Thérèse Fournier a décrit son projet littéraire dans l'interview menée avec elle. Le relationnel, à notre sens, évoque le niveau cognitif dans la lecture, pour autant que le compassionnel, implique le/la lecteur.ice à un niveau affectif. Thérèse FOURNIER, *Interview avec Thérèse Fournier sur son roman « 2028 »*, p. 456-457 dans l'annexe.

opérante pour évoquer la dilution des catégories d'Orient et d'Occident qui sont au cœur de notre recherche[132]. Cet intérêt peut être décrit comme relationnel dans la mesure où aucune des caractéristiques des personnages de *2028* et *Le dernier Été* n'est présentée comme exclusivement liés à l'islam politique. Au contraire, les mêmes caractéristiques peuvent se retrouver aussi bien chez les personnages islamistes que chez ceux qui ne le sont pas.

Un autre facteur important est que les protagonistes qui résistent à l'islamisme ne se comprennent eux-mêmes ni comme anti-islamique, ni comme fondamentalement différents de la société radicalisée. En effet, ils mènent eux-mêmes une vie plus ou moins religieuse. L'introspection qui joue un rôle important dans l'émancipation du/de la protagoniste soutient l'argument que des acteur.ices autoréflexif.ves s'efforcent à l'intérieur de la communauté de façonner le futur de l'Islam en prenant en compte que ce dernier concept change avec le temps.

> Définir d'abord une œuvre par rapport au devenir du monde plutôt qu'à celui de la littérature, l'inscrire dans la logique d'un travail sur soi et sur autrui, lui demander de fournir des formes substantielles de savoir historiques ou politiques, lui demander de rendre compte d'une vérité à elle seule accessible ou d'opérer une expérimentation philosophique dans les possibles, plutôt qu'une expérience linguistique, sont des options littéraires très marquées[133].

Le paradoxe qui stimule les considérations de Gefen sur le rôle thérapeutique est alors la capacité de la littérature à offrir un registre qui permet de transcender le traumatisme individuel ou collectif vers un récit universel de blessure, de choc, de la thérapie et de la reconnaissance, du déchargement.

9.4.2. À rebours de l'historiographie – Le mythe et le traumatisme dans *2028* et *Le dernier Été de la Raison*

2028 et *Le dernier Été* proposent des concepts alternatifs de sujet et d'action politique, indépendants du discours hégémonique et des structures de domination. En effet, ils évoquent les blessures d'un passé non résolu, sans toutefois les réduire à une simple

[132] En évitant d'utiliser le registre de la langue, nous en arrivons à constater l'inexistence des catégories telles que l'Orient et l'Occident en dehors du registre de la langue en tant que discours. Nous pensons que les romans complexifient ainsi la crise, en passant de l'opposition Dieu vs. l'être humain, qui est utilisée dans les deux premiers romans, et dans laquelle tout ce qui est humain doit être bien et supérieur à l'idée où la crise est le résultat des fautes des deux côtés (Orient et Occident) et provient des fautes des acteur.ices. Les romans ne jouent donc pas de l'idée de modernité comme un atout face à l'Islam, mais montrent l'étendue de la nature humaine des deux côtés, ce qui permet de comprendre la catégorisation, c'est-à-dire le classement (cette autre idée de modernité) selon des caractéristiques distinctives, comme un exercice inutile.

[133] Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 15.

narration d'agresseu.se et de victime. Cette approche à travers le traumatisme, ce dernier étant par définition ce qui est inexprimable, résiste à l'objectivation et ne se laisse pas aisément intégrer dans le langage politique[134]. L'analyse révèle également que les romans considèrent le régime du regard et le symbolique, dans le sens lacanien, comme des manifestations de pouvoir. Allant au-delà de la déconstruction des discours inscrits dans ces régimes, les romans offrent une alternative aux discours hégémoniques. Ils opèrent un déplacement de la dynamique du conflit avec l'Islam, en explorant la vulnérabilité partagée à travers le corps humain, en insistant sur le fait que ce dernier devient la matière où le traumatisme s'inscrit profondément.

De plus, les romans se distinguent des narrations traditionnelles en évoquant l'Histoire sous forme de fragments et de traces, au lieu d'adopter une chronologie linéaire. Cette approche fragmentaire permet de refléter l'incertitude ressentie par les personnages quant à leur avenir, tout en mettant en lumière l'impact de l'opacité des archives historiques sur leur orientation dans le présent des romans. Cette démarche, déplaçant l'analyse du conflit vers une sphère où les rapports de pouvoir entre l'Orient et l'Occident perdent leur importance, est une tentative de réparation. Les traumatismes ne tirent pas leur sens de leur intégration dans un récit de domination, mais plutôt de l'acte d'articulation en soi, qui cherche à surmonter le silence et le refoulement causés par le traumatisme initial. L'utilisation du trope du traumatisme offre alors un moyen de proposer une nouvelle perspective politique et littéraire.

Ainsi, la parole littéraire annule les catégories d'appartenance qui façonne les possibilités d'entrer en dialogue dans la réalité ou de parler de l'autre (par exemple des catégories historiographiques, géopolitiques, racistes, nationales) ce qui a pour conséquence que la blessure elle-même acquiert un statut anthropologique, et, en cela, il est permis de reconnaître en elle l'humanité de l'autre. Elle évite ainsi de se réclamer comme vérité unique, puisque sa vérité ne se comprend pas comme une vérité vérifiable mais subjective. De cette manière, l'articulation de la blessure engendrée par l'autre

[134] C'est la force de l'absolu qui peut s'articuler dans la narration du traumatisme, de pouvoir nommer une blessure pour ce qu'elle est au lieu de comment elle peut être utile pour le discours politique, qui permet de réévaluer ce que Gefen appelle « l'ambivalence civilisatrice de notre culture » qui questionne nos expériences pour leur adaptation et leur capacité à se faire intégrer comme un argument politique. En cela, la fonction thérapeutique autocentrée et autoréférentielle du récit du traumatisme propose un potentiel de résistance contre l'appropriation institutionnelle de l'expérience humaine, conférant une autonomie à la littérature. Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 229.

n'empêche pas qu'il soit possible d'être, l'instant d'après, soi-même son agresseu.se[135] :

> Définir d'abord une œuvre par rapport au devenir du monde plutôt qu'à celui de la littérature, l'inscrire dans la logique d'un travail sur soi et sur autrui, lui demander de fournir des formes substantielles de savoir historiques ou politiques, lui demander de rendre compte d'une vérité à elle seule accessible ou d'opérer une expérimentation philosophique dans les possibles, plutôt qu'une expérience linguistique, sont des options littéraires très marquées[136].

C'est ainsi que la littérature assume la fonction sociale du mythe : l'Histoire qui installerait une rhétorique de supériorité de l'Occident, voire la nation, avec l'objectif de soumettre l'Autre, et la version islamiste qui diabolise à son tour l'Occident[137]. Il s'agit ainsi non de certifier l'existence d'un 'monde commun', mais d'en créer un.

Dans ce contexte, le trope du mythe se voit conférer toute une autre sémantique que transportaient *Soumission* et *2084*, par exemple sous forme du « roman national ». Alors que l'utopisme reste un mode de pensée dont les islamistes ne disposent pas, le fait d'esquiver vers le mythe comme mode pour penser l'avenir n'est pas à comprendre comme un signe de primitivité comme dans les deux premiers romans (où le mythe est l'opposé à l'utopie). Au lieu de cela, on a pu constater que le mythe offre un récit alternatif, lorsque l'Histoire en tant que récit hégémonique n'a pas réussi à articuler les traumatismes du passé d'une façon adéquate ou ne reconnaît pas la vulnérabilité du sujet islamique. Ces lacunes temporelles sont saisissables pour le sujet traumatisé comme ruptures et incongruences dans leur identité, dans le sens de l'identité narrative de Ricœur qui prend la souveraineté du sujet comme objectif de la narration du soi[138]. À ce moment-là, la destruction de l'identité mise en place par le traumatisme est compensée par un mode narratif qui veut sa construction comme sujet souverain. La problématisation de la crise par la forme littéraire réussit alors d'abord à rentrer dans la psyché des intégristes non au niveau collectif, mais en façonnant des micro-récits, donnant du poids à la blessure individuelle au lieu de la laisser disparaître derrière des traumatismes collectifs, des faits historiques, qui pointent vers une douleur immesurable d'autant plus difficile à saisir. Cette stratégie crée à notre sens chez le/la

---

[135] Cette caractéristique est illustrée de manière très pertinente dans le passage qui porte sur l'attentat de Sana dans *2028*. Ainsi, toutes ces différentes temporalités avec des répartitions de rôle entre victime et agresseu.se se concentrent dans le moment où la protagoniste fait exploser son corps maltraité et son bourreau, le *leader* islamiste Aziz, voir ch. 7.7.4.

[136] Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 24.

[137] Surtout dans le cas algérien, la littérature, comme on l'a évoqué a quasiment remplacé l'historiographie, transformant de cette manière la manière et l'attente envers la catégorie de l'histoire. Lisa ROMAIN, « Une Démythification de l'Histoire algérienne : Enjeux du Récit de soi dans l'Œuvre de Boualem Sansal », *Lublin Studies in Modern Languages and Literature*, vol. 40, n° 2, 2016.

[138] Paul RICŒUR, « L'Identité narrative », *Esprit*, *op. cit.*

lecteur.ice un effet d'adhésion aussi au niveau individuel avec les personnages, nous y reviendrons. Cela relève d'ailleurs, à notre sens, d'une autre possibilité d'impliquer le/la lecteur.ice en comparaison avec *Soumission* et *2084*, où le positionnement du/de la lecteur.rice en tant que membre d'un collectif s'inscrivait selon un axe de confrontation entre Orient et Occident (en raison du fait que la chronologie que suit le discours d'infériorité et de supériorité entre Orient et Occident se déroule en arrière-plan). Il faut ajouter que ce positionnement est bien sûr sans alternative, de sorte qu'il s'agit bien plus d'un processus d'auto-assurance, comme nous l'avons déjà mentionné. Dans *2028* et *Le dernier Été*, nous en parlerons au chapitre 9.4.1 et 9.5.2, il s'agit, par la représentation complexe et nuancée qu'ils font de la crise et la tentative d'éviter la fixation des catégories que *Soumission* et *2084* mettent en avant, en demandant, en quelque sorte, également au/à la lecteur.ice d'abandonner son rôle passif et de s'engager dans le travail archéologique ainsi que relationnel que l'auteur.ice entreprenait dans la production littéraire.

De cette manière les romans comprennent le mythe, tout d'abord, comme un outil de mise en récit du traumatisme, de situer le déplacement littéraire comme une stratégie de reconquête de l'autonomie et de la subjectivité de la victime, en « dégage[ant] ses propres scénarios de sortie »[139], ainsi que d'y insérer une causalité entre la blessure et la manière de la surmonter qui réussit à maintenir une articulation au niveau micro (mise en récit personnel) en considérant l'écriture tout d'abord comme un bénéfice psychologique individuel.

9.4.2.1. Un retour du refoulé – la dimension transgénérationnelle

À travers une méthode psychanalytique qui vise à analyser les changements sociétaux abrupts et la violence sans nom qui dominait la Décennie Noire qui a inspiré le roman de Tahar Djaout ainsi que la guerre d'Irak qui a déclenché l'écriture du roman de Thérèse Fournier – qu'elle perçoit comme un conflit transgénérationnel – nous avons pu situer la crise comme un retour du refoulé. Dans *Le dernier Été*, alors que pour la génération du protagoniste Boualem, le monde des livres offrait une possibilité d'imaginer le futur, ceci n'est plus accessible pour la génération d'après, car le monde littéraire et le monde réel dans le roman ne se touchent pas et la génération de Boualem doit faire face au reproche de ne pas avoir façonné une société concevable pour leurs

[139] Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 95.

enfants. Ce rétrécissement du monde, la limitation des possibilités de concevoir le futur fait que la génération du présent du roman se détourne des possibilités au profit des certitudes, et de tout le canon littéraire vers un seul livre, le Coran.

De plus, l'orientation vers le futur de la génération du protagoniste est problématisée comme un renoncement du passé : un passé qui resurgit de façon incontrôlée dans le présent sous la forme du l'islamisme. À travers le prisme transgénérationnel, les romans informent non seulement sur les acteur.ices intégristes, mais ils présentent également un travail sur le tissu mytho-téléologique de l'islam, où le traumatisme prend une dimension répétitive (dans le sens freudien de « *Wiederholung(szwang)* ») obligatoire sous la forme d'un islam dogmatique et extrémiste. On a compris d'ailleurs, que l'islamisme est une déviation de l'islam – 'l'enfant malade de l'islam'[140] – une résurgence du refoulé.

Cela permet d'attester une situation de crise qui ne cherche pas à s'expliquer par la nature de l'islam. Le mode relationnel permet de penser en structures et en constellations, il oriente vers un niveau d'abstraction qui encourage le/la lecteur.ice à réévaluer la réalité extra-littéraire au niveau systémique. En d'autres mots, on pourrait dire que *2028* et *Le dernier Été* se comprennent comme une critique de l'islam qui se veut politiquement à gauche, tandis que *2084* et *Soumission*, par contre, suivent une argumentation politiquement à droite.

Les deux romans s'efforcent d'entreprendre une critique immanente en jugeant les intégristes par leurs propres exigences d'une moralité et fermeté religieuse supérieure. Ceci est atteint par un intérêt pour les histoires et le profil psychologique des personnages islamistes. Il est étonnant et révélateur que *2028* soit le seul roman du corpus qui problématise le racisme et la ségrégation sociale comme facteur favorisant la radicalisation.

9.4.2.2. L'islamisme narré en micro-histoire

L'usage du mythe d'andalou[141], – la nostalgie d'un passé idéalisé caractisé par des relations harmonieuses entre l'Orient et l'Occident, présente, dans *Le dernier Été* et *2028*, un exemple significatif permettant de mettre en lumière le mode relationnel

[140] Pour jouer sur le titre et l'hypothèse principale de l'ouvrage d'Abdelwahab Meddeb, décrit au ch. 6.1. Abdelwahab MEDDEB, *La Maladie de l'Islam*, *op. cit.*

[141] Tristan LEPERLIER, « L'Algérie coloniale, ou l'Andalousie heureuse », *Socio-anthropologie*, n° 37, 2018.

évoqué pour situer la problématique de l'islamisme. Ce mythe est situé du côté du discours historique chez Fournier et du côté du discours littéraire algérien chez Djaout tout en ne rejetant ni la validité du désir de cette forme de communauté ni celle du discours historique ou littéraire comme nécessité/fournisseur du récit auquel le récit de soi peut se connecter – auquel il peut trouver un axe d'orientation. Les romans prennent de cette manière en considération, ce qu'Ernst Bloch a décrit comme la condition humaine, le sens du « non encore »[142]. Pourtant, et ceci constitue la dimension proprement dystopique, dans la dimension du refus de l'utopisme de ces romans, ils inversent le prisme générationnel de la pensée utopique moderne :

> Chaque génération aura sa nouvelle version de l'utopie, et le meilleur de nos espoirs pour l'avenir est que les nouvelles versions seront plus proches de la perfection que leurs prédécesseurs[143].

À travers un prisme transgénérationnel, le passé, le présent et le futur se réunissent sous l'optique de l'histoire familiale, à la différence de la compréhension historique de nos deux premiers romans.

À travers le trope du traumatisme, nous comprenons que la représentation du sujet du fondamentalisme religieux au travers de micro-histoires familiales, passée au prisme de notre méthode psychanalytique, a permis de renvoyer ces histoires à un niveau schématique. Ainsi, ces romans se servent pleinement de la capacité de la littérature de :

> désingulariser sans cesser d'individualiser, à permettre de jouir du double bénéfice du rattachement à des généralités consolatrices et des privilèges d'une douleur toujours incomparable et offrant quelque chose qui ressemble à un support définitionnel de l'individu[144].

Ce définitionnel de l'individu, dans nos romans, renvoie au mode relationnel qui ne permet pas de réduire l'autre à l'essence supposé de son être : les violences qu'engendrent les personnages islamistes sur autrui ne sont pas narrées sans informer sur la vulnérabilité de ces mêmes personnages. La répétition cyclique des crises que met en exergue l'usage des nœuds de mémoire[145] formule l'urgence de sortir du cercle vicieux des traumatismes non guéris. Leur façonnement en générations permet

---

[142] « L'attente, l'espérance, l'intention dirigée vers la possibilité non encore devenue constituent non seulement une propriété fondamentale de la conscience humaine, mais aussi, à condition d'être rectifiées et saisies dans leur aspect concret, une détermination fondamentale au sein de la réalité objective elle-même. » Ernst BLOCH, *La Principe espérance. 1*, Paris, Gallimard, 1991, p. 14.

[143] H. G. WELLS, *A modern Utopia*, Memphis, Generla Books, 2010 [1900], p. 410-411.

[144] Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 49.

[145] Ce concept de Michael Rothberg (« *multidirectional memory* ») explore la mémoire culturelle et historique à travers une approche plurielle qui intègre des points de vue et des méthodes multiples. Il s'efforce de comprendre comment les expériences du passé et du présent sont interconnectées et comment elles peuvent être interprétées et contextualisées. Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory : Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

d'introduire une multiperspectivité au niveau esthétique, racontant par exemple l'abandon parental de la perspective de Boualem tout en mettant en évidence que sa narration s'inscrit dans la répétition du traumatisme. *2028* et *Le dernier Été* démontrent que les motifs de la radicalisation sont souvent une réaction à une blessure du passé qui n'est pas fermée par le récit historique. Le niveau individuel ne rencontre ainsi pas le mode cathartique d'un récit collectif, et interroge ainsi sur les manquements passés.

2028 propose un nouveau codage du pouvoir qui laisse voir l'intention d'un questionnement éthique. Dans le chapitre consacré à ce roman, nous avons interprété avec l'appui théorique de Spivak la fin du roman et l'attentat mortel de la protagoniste Sana contre Aziz comme une remise en scène de la mort de Narcisse. Ainsi, le manque de corps d'Echo, la douleur que Narcisse lui a infligée, est inversé en une potentialité. Il devient son atout, car : « Narcisse est fixé, mais Echo peut se répandre »[146]. Dans le chapitre suivant, « Vendredi », le caméraman qui devait veiller à mettre en scène le *leader* lors de l'attentat se trouve à l'hôpital. Il a survécu à l'explosion, mais a perdu ses deux jambes. Il n'en est pas conscient et l'infirmière tente de lui faire part de son état sur un ton doux. Il ne réagit pas et lui ordonne plutôt de lui apporter de l'eau, elle obéit : « comme s'il s'agissait de l'ordre d'un de ses chefs » (*2028*, p. 204).
Un reportage télévisé sur l'attentat est ensuite inséré dans le récit, donnant la parole à des témoin.es (lié.es au système) et à l'entourage de Sana. Tandis que le caméraman reconnaît dans le reportage les scènes de l'attentat qu'il a tournées en y voyant un tremplin pour sa carrière grâce aux images réussies (il ne se rend donc toujours pas compte de sa situation[147]), le reportage provoque quelque chose chez l'infirmière.

De même qu'au moment de la connaissance de soi mortifère où Aziz est confronté à son véritable reflet, au corps fragmenté, prend conscience de sa non-identité et est renvoyé à sa vulnérabilité (et à sa blessure primaire) que la fusion avec le symbolique devait éradiquer, l'infirmière prend conscience de ce dédoublement entre le corps et la représentation. Elle sort alors de son rôle : au lieu d'être celle qui soigne, elle est celle qui tue. Elle reprend alors possession de son corps et retrouve sa voix : « Mais pour un cul-de-jatte... vous en avez eu, de la chance ! » (*2028*, p. 209).

Peu après la confrontation du patient avec sa représentation, il meurt lui aussi. Mais ce moment est fondamentalement différent de l'assassinat par Sana. Ainsi, la femme n'est plus un fantôme, elle est sortie du mythe qui efface son existence, le

[146] Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Echo », *New Literary History*, *op. cit.*
[147] Nous avons retenu que la symbolique de Wasa est le produit de la névrose personnelle d'Aziz ; la maladie, la faiblesse et le traumatisme n'y apparaissent pas.

traumatisme a été articulé et elle se manifeste en chair et en os devant cet homme, pour s'emparer subversivement du langage. Le choix de mots grossiers établit une congruence entre la réalité et la représentation, non seulement parce qu'ils inversent plus ou moins littéralement les paroles pleines d'illusion du caméraman[148], mais aussi parce que les blessures de guerre sont considérées comme un signe d'honneur à Wasa, les dirigeants politiques renoncent aux prothèses malgré les possibilités médicales les plus avancées[149].

On peut déjà imaginer que cette mort du cameraman, qui est celui qui établit l'ordre symbolique de la République, ne va pas arranger le successeur d'Aziz comme *leader* islamiste.

Et en effet, un retour à la langue *islamique* que la langue *islamiste* avait occupée semble être atteint : ainsi, l'infirmière ne sait que de manière indirecte l'acte de Sana (la caméra, représentant l'ordre symbolique dont elle est la coproductrice, comme nous l'avons interprété, ne capte pas le traumatisme féminin, le corps meurtri de Sana et la source de l'explosion, elle reste pointée sur Aziz). Le reportage fait état d'une femme hystérique : « que les psychiatres s'entendent à décrire comme instable » (*2028*, p. 206) ne serait pas en mesure de commettre un meurtre avec une intention politique. Le/la lecteur.ice reste perplexe lorsque des femmes interviewées désignent Sana comme *chahida* – martyr pour l'islam. Est-ce que cela annonce déjà le passage à la langue du successeur, le chef djihadiste ?

Le passage se termine par la narration du décès du cameraman : celui-ci disparaît dans les abysses et, pour confirmer le message d'un retour à l'islam, l'infirmière le tue le jour sacré de l'islam (vendredi).

Judith Greenberg établit ce lien entre l'Echo de Spivak et la théorie du traumatisme. Le non-corps et la non-parole d'Echo désignent l'état d'emprisonnement dans le traumatisme. Echo, la figure mythologique lue comme une personne traumatisée, parvient malgré tout à provoquer une catharsis. En nous basant sur notre roman, nous interprétons pour notre part l'attentat de Sana comme une catharsis dans

[148] « En reconnaissant les images qu'il avait tournées la veille, Amadi ne put s'empêcher d'éprouver une sorte de fierté professionnelle. « Ça ne peut pas être mauvais pour ma carrière », songea-t-il. » (*2028*, p. 204)

[149] On voit ici à nouveau la surreprésentation du traumatisme masculin, qui dans le symbolique de cet état islamiste est alors fondateur d'identité. Notre interprétation de l'anti-Œdipe reprend esthétiquement cette formule au ch. 9.5.1.

une mesure collective. Elle n'articule pas son traumatisme en tant que personnage à caractère humain[150], mais en tant que personnage d'Echo :

> En tant que figure allégorique, Echo manifeste la capacité d'utiliser les limites et les fragments de la parole pour construire ses désirs et ses intentions. En ce sens, la voix d'Echo peut représenter le potentiel cathartique des récits traumatiques, pleins de signification malgré leur disjonction par rapport à l'événement d'origine[151].

Et, au sens allégorique, elle est l'Islam populaire qui élimine l'islamisme, voilà pourquoi Sana est donc à qualifier de *chahida*. Pour retourner au niveau du récit : le roman propose des concepts du sujet et de l'action politique alternative, indépendants du discours hégémonique. Ce faisant, la souveraineté du sujet que, tel que l'a montré Homi Bhabha[152], le discours colonial devrait assurer, ne se voit pas accordé d'importance et les images que ce discours a créé peuvent être déconstruites ou questionnées. *2028* et *Le dernier Été* rejettent tous les deux la facilité d'une prise de position et la certitude d'être 'du bon côté de l'Histoire'. Ce mode de pensée répond à notre sens à des manières actuelles de penser le monde et propose un mode littéraire qui se veut thérapeutique. Nous nous trouvons dans une « ère de soupçon »[153], en ce sens que les ordres de connaissances traditionnels se désagrègent et que l'opacité et le rythme explosif du monde interconnecté constituent un obstacle à l'émergence des nouveaux ordres. Comme l'écrit Abdelwahab Meddeb pour le cas du salafisme, on aperçoit une restauration des mythes et le renouveau d'une recherche de la vérité et d'un avenir certain[154].

Ce que font *2028* et *Le dernier Été* c'est offrir aux antagonismes entre Orient et Occident le moyen littéraire de la catharsis, dans lequel, sous le mode dystopique, les failles du passé de l'Orient comme de l'Occident sont mises sur la table avec le même poids. Et ce, sans faire de conclusion et sans prendre parti. Cela permet aussi, à notre avis, de penser différemment les constellations dans le monde extra-littéraire. En ce sens, on pourrait dire que cette littérature de la réparation propose un tout autre mode que celui de créer de l'ordre dans le monde, il s'agit de rendre supportable une sorte de

---

[150] Nous avons vu, comment avant de commettre l'attentat, elle se déshumanise elle-même à la façon dont le régime opérerait avec elle en tant que femme. Mais les peines qu'elle endure, elle les choisit, un acte que le symbolique de Wasa ne peut pas représenter, autant que cet acte l'efface au niveau symbolique il la libère de l'emprisonnement dans ce dernier.

[151] Judith GREENBERG, « The Echo of Trauma and the Trauma of Echo », *American Imago*, vol. 55, n° 3, 1998, p. 328.

[152] Homi K. BHABHA, « L'autre Question : Stéréotype, Discrimination et Discours du Colonialisme », dans *Les Lieux de la Culture : Une Théorie postcoloniale*, *op. cit.*, p. 132-133.

[153] Ursula BÄHLER, « L'Historien moderne face au Roman historique : Positions et Postures », dans Wolfgang ASHOLT et Ursula BÄHLER (éds.), *Le Savoir historique du Roman contemporain*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2016, p. 24.

[154] Abdelwahab MEDDEB, *La Maladie de l'Islam*, *op. cit.*

désordre apaisé. Il peut y avoir des différences et des antagonismes réels, mais ils peuvent coexister au lieu d'être effacés dans une identité cosmopolite ou d'être traduits dans des récits qui impliquent les catégories de l'Orient et de l'Occident[155].

L'archéologie de la mémoire

Si Boualem Sansal évoque dans *2084* le rapport de Nas, c'est pour aborder le sujet de la falsification de l'histoire qui pointe, nous l'avons évoqué, vers la valeur politique de la vérité historique, ce qui, dans le contexte algérien, est d'une grande importance aussi bien avant qu'après décolonisation, alors que ce roman, aussi bien que *Soumission*, veut réactiver une compréhension de l'Histoire comme vérité, et non comme simulation de la vérité. *2028* et *Le dernier Été* comprennent l'histoire comme un *récit*. La linéarité de la philosophie de l'Histoire qui est ainsi en jeu ne permet que de penser la relation entre Islam et Europe dans des conjonctures fondées sur la domination de l'un par l'autre. Cependant elle ne réussit pas à mettre les catégories Orient et Occident, voire Europe et Islam, en question. D'une certaine manière, pour atteindre ceci, il faut qu'un refus de l'utopisme tout court soit formulé, tel que le font *Le dernier Été* et *2028*.

De cette manière, ces romans problématisent l'Histoire comme champ de bataille politique dans lequel le récit hégémonique se façonne sur la base du silence des marges. L'Histoire[156] prend la valeur, elle aussi, d'un mythe, en mettant en avant non seulement un travail de mémoire sous forme de micro-histoires, mais aussi en questionnant, comme l'écrit Laurent Demanze, les conditions même de son élaboration :

> Voilà pourquoi les enquêtes contemporaines n'ont pas pour ambition de représenter le réel, mais d'interroger les conditions de sa fabrique, d'inquiéter les institutions qui le construisent et de questionner les conditions de son exploration. Elles proposent des pratiques et des dispositifs, dans un mouvement alterné : d'une part, des investigations sur le terrain, des prélèvements, des collectes ; de l'autre, des montages, des mises en série, des mosaïques documentaires. De l'investigation à la restitution cependant, l'enquête souligne les lignes de fracture, met en évidence que les fragments de réel ne se fondent pas dans une totalité retrouvée : elle dit la part de discontinuité, souligne les angles morts et les taches aveugles, prend acte de l'hétérogénéité des représentations, sans suture possible. Surtout, ces écritures de l'enquête ne cèdent pas à l'illusion factographique[157].

[155] Anna Cento BULL, Hans Lauge HANSEN, « On agonistic Memory », *Memory Studies*, vol. 9, n° 4, 2016.

[156] Dans le sens qu'évoque Aziz Al-Azmeh, qui souligne la différence entre l'idée et le processus historique : « La modernité, la laïcité et l'islamisme ne sont donc pas de simples idées, mais des processus historiques qui impliquent des idées, mais qui ne se laissent pas réduire à celles-ci. Des concepts comme ceux d'Occident et d'Islam sont en revanche des catégories de l'imagination et de la volonté politique, mais ils ont aussi une force de pénétration matérielle ; seule la perspective culturaliste considère ces grandeurs imaginaires comme des conditions de base indissolubles de la vie des collectifs historiques. » Dans la préface de l'édition allemande de *Islams and modernities* (1993). Aziz AL-AZMEH, *Die Islamisierung des Islam : imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt, Campus, 1996, p. 12.

[157] Laurent DEMANZE, *Un nouvel Âge de l'Enquête : Portraits de l'Écrivain contemporain en Enquêteur*, *op. cit.*, p. 21.

9.5. Discussion : Sur la légitimité du genre de la dystopie comme médium de réflexion sur l'Islam

La question se pose si la dystopie en tant que genre littéraire ne se délégitime pas en soi pour traiter de manière sensible du sujet de l'Islam : ne s'agit-il pas d'un genre dont les modes d'opération ont toujours été anti-islamiques ? Peut-on trouver une manière d'opérer avec le genre de la dystopie qui subvertirait le savoir de la modernité aussi étroitement lié à la manière dont la dystopie questionne le *statu quo* ? *2028* et *Le dernier Été* travaillent, eux aussi, avec le motif du progrès mais d'une manière qui est entièrement autre que *2084* et *Soumission*. Ces derniers situent le progrès du côté d'une des parties et accordent à l'Occident le statut de modèle pour le bon déroulement historique (linéarité), et ainsi cimentent sa vision autoréflexive comme modèle de la démocratie. De cette manière, on dira que c'est la distance ou un défaut par rapport à l'Occident qui sont la base du façonnement en dystopie. *2028* s'efforce précisément de contrebalancer ce métarécit en démêlant le discours de la modernité pour susciter une conscience partagée de la responsabilité envers un avenir de cohabitation, en mettant l'accent sur le passé en tant qu'élément à réexaminer. Dans *Le dernier Été*, l'idée du progrès nous est présentée comme un récit de fuite qui n'a pas rencontré les conditions locales, si bien qu'il s'est agi d'un discours purement intellectuel qui a installé un clivage entre les différentes couches de la société algérienne. Tahar Djaout thématise ce qu'il qualifie d' « usurpation de l'histoire »[158] pour laquelle Algérie est un cas d'école, étant donné, que l'Histoire, sous la forme de la mission civilisatrice, voire sous forme de la question d'identité dans la politique islamo-nationaliste, n'a jamais été une catégorie dont disposait le peuple algérien, mais plutôt le régime au pouvoir.

Dans les romans, cela se traduit esthétiquement par le fait que les fragments sont à la fois présents et opaques dans les archives, le/la lecteur.ice étant lui/elle-même placé.e dans le rôle de l'archéologue[159], puisqu'il/elle est extérieur.e aux personnages et qu'il/elle dispose néanmoins d'un savoir sur eux, dans lequel ce n'est qu'au cours du processus que les différentes découvertes peuvent être classées ensemble et attribuées

[158] Dans *L'Histoire est une Usurpation,* Tahar Djaout écrit : « La seule histoire qui m'intéresse est l'histoire de l'individu, celle qui descelle les lèvres de chacun, celle qui donne et libère la parole au lieu de la fixer. » Tahar Djaout, *L'Histoire est une Usurpation* cité d'après : Carole EDWARDS, « Regards sur "Le dernier Été de la Raison" de Tahar Djaout : Un Cri pour l'Algérie postcoloniale », *Expressions Maghrebines*, vol. 3, 2004, p. 111-112.

[159] Les exposant, comme l'écrit Laurent Demanze, « au corps-à-corps avec l'épaisseur sensible du passé ». Laurent DEMANZE, *Un nouvel Âge de l'Enquête : Portraits de l'Écrivain contemporain en Enquêteur*, *op. cit.*

à une période (et génération) donnée. C'est pourquoi les romans se considèrent aussi comme un moyen central de formation de la mémoire et de création d'identité.

2028 et *Le dernier Été* travaillent eux aussi avec l'historiographie européenne, mais d'une manière que l'on devrait situer au pôle inverse : nous avons noté que Fournier condense l'intrigue de la montée de l'islamisme en un modèle de l'Histoire qui fait volontairement plus référence à l'Occident qu'à l'Orient. Même avant le début du récit, dans la préface de la réédition de ce roman de 2006 en 2016, elle commence son récit avec une première phrase désarmante qui met en avant une agression de l'Occident envers l'Orient : « J'ai conçu *2028* au moment de la déclaration de guerre à l'Irak. C'était le printemps 2003. » (*2028*, p. 7)

Elle n'accorde pas de libre arbitre au/à la lecteur.ice à déconnecter son roman du contexte de sa création qui transporte l'argumentation du roman que l'on a retracé à travers l'émancipation de la protagoniste Sana. Ce geste didactique lui permet de dédier son roman aux victimes des attentats, de dénoncer le virus mortel de l'islamisme, sans pourtant lâcher prise d'une responsabilité mutuelle.

9.5.1. Des économies de la peur – Le catharsis collectif

Il est intéressant de noter que ce n'est pas seulement la peur de l'islamisme qui est mise en scène de manière polémique, mais aussi la peur des islamistes : chez Houellebecq, c'est une peur de la masculinité concurrente sous la forme de l'intellectualisme indétrônable de l'homme blanc, ou une sorte de retour du colonialisme à travers la constellation travail-profit que celui-ci convoque. Chez Fournier, c'est la peur d'une déstabilisation du récit de supériorité qui s'opère dans la représentation de la tangibilité du *leader* Aziz. De même, l'appât du gain, l'humain dans le sens de sa nature basse et instinctive qui joue un rôle constant dans les romans et est révélateur de l'hypocrisie comme récit discréditant dans la littérature. Enfin, ce n'est pas pour rien que les États Islamiques ont une loi de censure stricte, ce qui fait *ipso facto* éclater une logique de sublimation. En outre, Fournier ne donne pas à Aziz l'image d'un *leader* islamiste, surtout par sa répétition du traumatisme, sa blessure narcissique issue de son histoire familiale marquée par l'expérience de migration. Il est vaniteux, gâté par le luxe et corrompu[160].

[160] Elle s'oriente ainsi plutôt, comme elle le dit elle-même selon notre interprétation (« Le roman anticipait les printemps arabes », (*2028*, p. 8)), vers l'image tunisienne du *leader* corrompu.

Par contraste – la religiosité islamique proprement dite est construite ailleurs dans le roman – elle s'oriente plutôt vers un modèle occidental. L'islamisme du roman est plutôt une religion de substitution sous la forme du culte occidental du *leader* et ainsi un motif propre à la dystopie littéraire[161]. Nous nous souvenons que l'autrice, « russophone et russophile » (*2028*, p. 7), avait surtout en tête le stalinisme pour modèle, comme elle l'écrit dans la préface. De plus, le roman se rapproche de *La Ferme des Animaux* (1945) de George Orwell, où c'est la soif de pouvoir et la décadence, la faillibilité humaine qui fait oublier le respect des objectifs politiques. À la différence du roman de Michel Houellebecq, qui présente une tendance totalitaire comme étant propre à la nature de l'islam, *2028* contextualise et le psychologise l'islamisme comme déviation de la religion. Ainsi, la présence permanente du père dans la conscience d'Aziz, bien que celui-ci soit de fait absent, pourrait être comprise comme une triangulation similaire à celle de *Le dernier Été*. La soumission totale du père au mythe de la méritocratie, à la Loi du père du colonisateur par analogie, se situe en dehors de la patrie marocaine, et l'orientation vers celle-ci par l'immigration (la déterritorialisation ; le fait qu'il perde un enfant à cette occasion indique que celui-ci n'assume pas lui-même le rôle de père). Avec Gilles Deleuze/Félix Guattari, on peut désormais interpréter le mouvement islamiste que lance Aziz, centré autour de la promesse libéraliste du « bonheur individuel », et qui doit prendre forme dans la République de Wasa, comme une *question de père* : « La question du père n'est pas comment devenir libre par rapport à lui (question œdipienne), mais comment trouver un chemin là où il n'en a pas trouvé »[162]. La reterritorialisation reste donc maintenant sous le signe de la valorisation de l'identité arabe dans le mouvement qu'Aziz met en place et grâce auquel, à Wasa, l'œdipisation est désormais réussie (« Œdipe, valeur marchande de la névrose »[163]).

Chez Deleuze/Guattari, la présomption d'innocence devient le pire des jugements, car « le père n'a jamais eu qu'à courber la tête », il était constamment sous

[161] Comme Gregory Claeys l'écrit par rapport au traitement des personnages dictateurs dans la littérature dystopique : « un fanatisme quasi-religieux, et de ce fait une forme de haine plus profonde et plus virulente, liée à des objectifs séculiers, résulte de prémisses religieuses séculières [...] La "religion" n'est peut-être pas non plus la question centrale ici, mais plutôt quelque chose de sous-jacent, dont elle est l'expression. Nous devons donc aller au-delà de la simple reconnaissance des parallèles entre la "religion" et les mouvements de masse totalitaires. Il faut savoir quels sont les principes psychologiques qui les unissent [...] » Gregory CLAEYS, *Dystopia : A natural History : A Study of modern Despotism, its Antecedents, and its literary Diffractions*, *op. cit.*, p. 243.

[162] Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka : Pour une Littérature mineure*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 19.

[163] *Ibid.*

le feu de forces maléfiques qui pouvaient changer de forme de manière diffuse (Echo !). Ainsi, la vanité d'Aziz n'est pas seulement une pure présomption narcissique d'innocence, mais en même temps rien d'autre qu'un repli dans le miroir, dans le symbolisme, dans le *masque d'Œdipe* :

> C'est là l'essentiel : au-delà de l'extérieur et de l'intérieur, une agitation, une danse moléculaire, tout un rapport-limite avec le Dehors qui va prendre le masque d'Œdipe démesurément grossi. Car l'effet de l'agrandissement comique est double. D'une part, on découvre derrière le triangle familial (père – mère – enfant) d'autres triangles infiniment plus actifs, auxquels la famille elle-même emprunte sa propre puissance, sa mission de propager la soumission, de baisser et de faire baisser la tête. Car c'est *cela* que la libido de l'enfant investit dès le début : à travers la photo de famille, toute une carte du monde [Mise en évidence dans l'original][164].

Mais à la fin, l'issue se bloque, car Aziz se retrouve dans la même position que son père lorsqu'il a décidé d'émigrer, à l'occasion de la célébration des quinze ans de la République de Wasa. À Wasa, c'est-à-dire dans le Maroc d'autrefois et à l'apogée de son pouvoir, Aziz est renvoyé à sa non-œdipisation, qui est essentiellement alors la non-oedipisation de son père et qu'il voulait fuir en se radicalisant. Son père, resté en France, refuse l'invitation de son fils[165]. On imagine son père le regardant de haut depuis la tour de la banlieue parisienne, la répétition de la constellation devient évidente :

> Le seul être qu'il aimait véritablement et ne qualifiait pas de profiteur, c'était son père, hélas resté en France. Au fil des années, Aziz et lui avaient noué une relation de confiance. Son père était, au final, la seule personne à qui le Commandeur se confiait. Il y a un an, son père lui avait conseillé de renouer avec Mohammed et Sana, car, lui avait-il dit, « un Commandeur isolé est un Commandeur mort ». (*2028*, p. 198-199)

Enfin, c'est son verdict de mort, puisque c'est Sana qui l'assassine dégoûtée par le discours « dans la ligne » que son mari, Mohammed, a écrit et qu'elle a dû présenter lors du *moussem*. Nous voyons clairement les deux symboliques, les deux Lois du père, irréconciliables dans ce passage et qui sont, pourrait-on dire, à l'instar de la monstruosité du *leader*, comme le « devenir-animal »[166]. Toutefois, l'anti-Œdipe, n'est pas la fin de l'enquête. Le devenir-animal est l'identification à la pulsion de mort de la mère et l'autre spectre, celui de la non-existence au sens corporel. C'est-à-dire l'existence exclusivement dans la représentation, dans la représentation de l'Autre. La qualité de ce roman, c'est qu'il joue avec nos perceptions et ne se dirige pas seulement vers le plus visible de l'autre, qui n'est que le reflet miroir de soi-même : nous sommes tenté.es de chercher la blessure du *leader* Aziz dans la relation avec le père, mais ce sont des projections du conflit de la mère qui sont au cœur du drame. De cette manière, nous comprenons que le narcissisme d'Aziz, le fait de vouloir se projeter sur les écrans,

[164] *Ibid.*, p. 20-21.
[165] « Cette vie, il la trouvait plus honnête que celle proposée par son fils. » (*2028*, p. 175).
[166] Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka : Pour une Littérature mineure*, *op. cit.*, p. 23.

ne relève pas d'un élargissement du soi, mais d'un souhait de se regarder comme un sujet unifié, alors qu'il est, en réalité, fragmenté. Ce sont les écrans de télévision où sa mère, en pleine dépression, voyait sans cesse l'image modèle de l'Occident, alors que le rêve familial d'une vie meilleure se brisait. Ainsi, nous pourrons dire, qu'à l'opposé du roman de Boualem Sansal, ces dystopies renoncent plutôt à un modèle didactique dans la communication avec le/la lecteur.ice. Au lieu de cela, elles plongent le/la lecteur.ice dans l'univers dystopique en le/la déstabilisant, en l'attirant sur de fausses pistes pour ensuite le/la réorienter, le/la faisant 'tomber' dans des conclusions hâtives.

Dans cette perspective, la mise en avant temporaire du drame à l'aspect œdipien d'Aziz vise à souligner la gravité de la situation des personnages ainsi que celle de la société dans son ensemble. Le roman met en lumière les impasses, en pointant du doigt les portes fermées auxquelles ils font face auxquelles *avant* d'explorer des alternatives. Cette approche critique nécessite une préalable stabilité et imperméabilité des catégories 'Orient' et 'Occident'. Le roman expose les mécanismes d'inclusion et d'exclusion inhérents à ces catégories en les rendant tangibles à travers les destinées des personnages qui y sont soumis.

L'effet miroir mis en œuvre exclut toute possibilité d'échapper aux mécanismes de pouvoir exercés arbitrairement par ces catégories sur les personnages. La mise en parallèle quasi systématique de l'Orient et de l'Occident tout au long de la narration constitue le véritable élément dystopique du roman, mettant en lumière la nécessité de s'affranchir de ces catégories.

Ce roman est sensible dans les passages où il est question de relationnel et exagère à d'autres moments pour préserver sa référence à la réalité. Cependant, selon notre interprétation, il s'agit aussi de tendre un miroir au/à la lectrice (le *leitmotiv* du roman), dans la mesure où certains dysfonctionnements sociétaux sont si familiers qu'ils sont déjà parvenus dans les archives culturalisées de l'islamisme[167]. Enfin, il y a aussi une dimension émotionnelle derrière ce roman, mais qui ne se lit pas de manière cynique. Le reproche de demi-éducation[168] est ainsi contré par exemple par le haut niveau de formation des participants au mouvement islamiste.

[167] Aziz s'est radicalisé dans la banlieue parisienne et a rejoint les Frères Musulmans à Londres, dans la mosquée de Finsbury Park (2028, p. 174-175).
[168] Abdelwahab MEDDEB, *La Maladie de l'Islam*, *op. cit.*, p. 21.

9.5.2. Le/la lecteur.ice, oreille attentive à la réparation du sujet islamique – Le geste de la littérature

Fournier engage le/la lecteur.ice dans une démarche où il ou elle est amené.e à entamer une réflexion empreinte d'empathie envers les traumatismes vécus par les personnages. Ce processus permet au/à la lecteur.ice, au fil de la lecture, de contribuer à l'exploration et à l'articulation de ces traumatismes, tout en observant les tentatives de réparation mises en œuvre dans le récit de soi.

C'est un aspect du travail compassionnel dans lequel s'inscrit ce roman qui consiste à mettre à disposition les outils de guérison de la psyché des traumatisé.es, ce qui est un récit cohérent, une façon de rétablir le sens et l'identité perdue et ensuite, de reconnaître, d'adopter une vision historique qui peut être blessante ou troublante pour le/la lecteur.ice mais qui reflète la réalité du vécu des personnes dont les personnages sont les représentants. Ainsi, le traumatisme met en place un travail sur la culture qui porte des implications politiques et éthiques : Werner Bohleber désigne ainsi ce processus de guérison comme un acte collectif :

> Encadrer l'expérience traumatisante dans un récit n'est pas une démarche que le sujet peut faire aboutir de façon individuelle, elle nécessite des interlocuteurs empathiques ainsi qu'un discours sociétal sur la vérité historique de l'événement traumatique et sur le déni et l'immunisation contre ce discours […] Ainsi, les victimes sont des témoins d'une réalité historique spécifique[169].

Ce faisant les romans « associe[nt] le lecteur par projection et empathie aux expériences d'autrui »[170]. Et de plus, le fait que ces personnages découvrent des propres blessures latentes du passé en essayant de comprendre les actes des islamistes, les fait devenir des personnages ventriloques de ces derniers. De cette manière, Boualem, en réfléchissant sur la vie de son fils Kamel, un intégriste, trouve la source même du conflit en associant l'absence de son père à sa propre absence dans la vie de son fils, dont il se rend soudain compte. Boualem est donc, d'un côté, celui qui a engendré des blessures sur ses enfants, faisant de lui un agresseur, mais de l'autre, il est aussi une victime qui n'a pas *pu* assumer son rôle de père précisément parce qu'il a projeté ses propres traumatismes sur ses enfants. Sana, la protagoniste de *2028*, est quant à elle également à la fois « le bourreau et la victime » (*2028*, p. 9) pour reprendre les mots de l'écrivaine elle-même.

[169] Werner BOHLEBER, « Die Entwicklung der Traumatheorie in der Psychoanalyse », *PSYCHE*, *op. cit.*
[170] Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, *op. cit.*, p. 11.

10.Conclusion

Nous avons tenté d'analyser la façon dont l'Islam et la dystopie, qui avaient jusqu'alors mené des existences parallèles, se croisent aujourd'hui pour former une dystopie islamique, qui permet de saisir un état de crise sociétal : il s'agit dans le cas de l'Islam d'une part, et de la dystopie, d'autre part, de formations discursives pluriséculaires[1], qui peuvent être appréhendées sous un angle politique, culturel, littéraire et religieux.

En prenant en compte les deux manières, extrapolative et spéculative, dont la dystopie dialogue avec la réalité extra-littéraire, nous nous sommes demandée comment cette dystopie permet de saisir une crise, et de voir à travers l'Islam ainsi quel rôle elle prend au sein de cette crise. Le cœur de notre démarche a consisté à analyser la façon dont l'Islam et la dystopie s'influencent et se promeuvent mutuellement dans la dystopie islamique ainsi que les répercussions que ce phénomène peut avoir sur la manière qu'ont les romans de notre corpus de dépeindre l'Islam. En outre, nous nous sommes également demandée dans quelle mesure l'Islam pouvait influencer ou déplacer certains éléments de la dystopie et jusqu'à quel point la dystopie islamique était représentative des dystopies contemporaines et intégrait leurs principales caractéristiques. Dans ce travail, nous nous sommes particulièrement intéressée aux possibilités de participation politique que ce genre littéraire offre au discours d'actualité concernant l'Islam, les musulman.es et les développements potentiels de l'avenir à l'échelle nationale et mondiale.

Nous avons affirmé dans notre état de recherche que notre objet d'étude, la dystopie islamique, est reconnu au sein du monde de la recherche comme participant d'un nouveau courant particulier des dystopies de l'extrême contemporain. Nous avons néanmoins également indiqué qu'il n'était pas encore analysé dans une perspective systématique qui tiendrait compte du fait que la tradition générique de la dystopie offre un outil puissant d'intervention dans le discours sur l'Islam.

La particularité de notre travail et le besoin d'analyse qu'il requiert reposent sur le constat que la dystopie islamique s'inscrit dans un récit au sein duquel l'Occident est à la fois ennemi/adversaire et victime. La dystopie islamique s'appuie donc sur deux récits du monde réel, que nous avons appelé le mythe de l'islamisation et l'utopie oummiste. Nous avons ainsi parlé d'une conjoncture politique à propos du discours sur

[1] Dans le ch. 2, nous avons parlé des points de convergence entre la tradition utopique et l'Islam et nous avons situé l'idéologie islamiste en tant que vision utopique. Nous avons explicité les raisons pour lesquelles nous considérons la constellation entre forme et sujet de la dystopie islamique comme inédite.

l'Islam, dans lequel ce dernier est *idéologisé* alors que les problèmes sociétaux sont *islamisés*. Notre démarche se fonde sur l'identification de deux modes de participation au discours sur l'Islam en France qui dépeignent l'Islam comme un *danger identitaire*, voir*e sécuritaire* après les attentats du 11 septembre 2011 et avant l'année de césure 2015.

Nous avons étudié les images de l'Islam issues du corpus des romans en nous référant aux principes de construction et de fonctionnement des images idéologisées de l'islam dont nous avons parlé au début de ce travail, ainsi qu'aux possibilités de formuler une critique du *statu quo* et des principes de fonctionnement de la dystopie. Cette entreprise a été rendue difficile du fait des transformations génériques subies par les dystopies. En effet, même si les dystopies se propagent en tant que littérature engagée au XX^{e} siècle, nous ne pouvons pas tirer de conclusions concernant le choix générique de l'engagement de l'auteur.ice. Nous avons défini la manière dont la dystopie produit une critique sociétale par le biais de scénarios d'avenir, dans une approche dystopique ou anti-utopique, voire pseudo-dystopique, comme relevant du mode idéologique. Ces différentes manières de façonner une critique sociétale font donc partie de notre travail d'analyse, dans la mesure où elles englobent les catégories (politiques) d'identité, de communauté et de monde, déterminantes pour notre question. De manière concomitante, le genre est influencé par les tendances actuelles de la littérature, qui compliquent la manière de saisir la dimension politique située au cœur de ce travail. Par exemple, la notion d'Histoire, essentielle pour analyser le racisme historiciste (dont fait partie le racisme antimusulman), fait partie intégrante de la littérature contemporaine, mais elle devient dans ce contexte plus difficile à étudier. Ceci est dû à une deuxième caractéristique de la littérature contemporaine, la subjectivité, qui concerne notamment l'approche subjective de l'Histoire, laquelle n'est donc pas soumise à la vérité[2].

***

Nos romans dialoguent avec la réalité extra-littéraire sur la base d'un sentiment partagé envers cette dernière, qui est celui de la perte*,* en l'occurrence de la perte de valeur dans le cas de nos premiers deux romans, *Soumission* et *2084*, et perte de la représentation, qui constitue une perte symbolique, pour les deux derniers, *2028* et *Le*

[2] « C'est qu'en fait les *discours* que l'on tient à son endroit comptent plus que l'événement. Ce qui importe, c'est ce qu'on en dit, l'espace de parole qui exprime comment les faits se disposent dans une conscience, expose leur résonance subjective. [Mise en évidence dans l'original] ». Dominique VIART, Bruno VERCIER, *La Littérature française au Présent : Héritage, Modernité, Mutations*, *op. cit.*, p. 231.

dernier Été. Ainsi, les approches esthétiques de nos romans assignent deux fonctions contrastées vis-à-vis de la réalité, celle de la compensation et celle de la réparation. Ces fonctions renvoient à deux concepts portant sur la littérature contemporaine, introduits respectivement par Markus Messling dans *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures francophones du Contemporain* (2023), et par Alexandre Gefen, dans son ouvrage *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXI^e Siècle* (2017). Vis-à-vis de l'Islam, ou plus exactement de l'état de crise concernant les rapports que la réalité entretient avec l'Islam, que nous avons pris comme point de départ de notre projet, nous avons parlé d'un *triomphalisme culturel* dans le cas de *Soumission* et de *2084*, et de *mode compassionnel* pour nos deux derniers romans, *2028* et *Le dernier Été*.

Les deux premiers romans proposent ainsi une vision du futur alarmiste, stratégiquement exprimée à travers les prémisses des scénarios dystopiques. Les deux dystopies canoniques, celle de Huxley et celle d'Orwell, dessineraient ainsi les deux grands scénarios de catastrophe politique : la société libérale décadente d'une part et le système totalitaire de l'autre.

2084 profite d'une approche didactique qui repose sur le modèle de dystopie classique. À la différence de *Soumission*, qui se sert du métarécit de la modernité uniquement à des fins argumentative, ce roman propose une : « image positive de la pensée utopique en tant qu'entéléchie pratique aristotélicienne du potentiel idéal platonicien qui se situe déjà dans la réalité »[3]. Cette image renvoie à une classification manichéenne, opposant la liberté absolue de l'individu à sa soumission, catégories qui seront désormais associées à l'Islam et à l'Occident en tant qu'adversaire.

Dans *Soumission*, l'Islam incarne la variante hédoniste par sa compatibilité supposée avec les principes du néo-libéralisme et ce roman suit ainsi le modèle d'Huxley. Cet état de fait est illustré par le trope de l'image de la femme. Il est par ailleurs centré sur la représentation d'une perte de valeur sociétale : dans cette œuvre, certains éléments sont considérés comme des produits d'une culture ou d'une civilisation. C'est le cas des personnages féminins, qui deviennent alors des indicateurs de l'état civilisationnel ou culturel d'une société. L'impulsion dystopique de l'Islam peut ainsi être saisie dans le façonnement d'une vision du futur hédoniste à travers les

[3] M. Keith BOOKER, *The Dystopian Impulse in Modern Literature : Fiction as Social Criticism*, *op. cit.*, p. 1.

représentations de la femme orientale, alors que celles de la femme occidentale constituent un point d'appui critique du néo-libéralisme.

Dans *Soumission* et *2084*, les femmes sont altérées au sens de Spivak en tant que « champ de bataille idéologique »[4], devenant des objets de la politique masculine. En conséquence, elles ne sont pas envisagées dans le cadre des possibilités d'action tracées sous les régimes islamistes en tant qu'actrices islamistes, résistantes ou opportunistes.

Dans ces romans, les récits du déclin sociétal invertissent l'idée de la perfectibilité en insistant sur le fait que les concepts spatiotemporels de la dystopie reprennent ceux de l'utopie, ou mieux encore, de l'uchronie, de façon à construire un discours prônant l'infériorité des musulman.es. La perte de valeurs est alors rendue saisissable à travers les moments historiques qui ont supposément généré ces dernières, ces moments historiques nourrissant la mémoire collective d'un potentiel utopique**.** L'Islam peut alors être perçu comme une force qui défait la chronologie de l'Histoire. Les références à des moments historiques concrets sont, par conséquent, transparentes.

***

Sur le plan idéologique, l'autoréflexivité du genre qui trouve son origine dans le discours utopique fournit l'arrière-plan qui permet à *Soumission* et à *2084* de réinscrire un savoir eurocentriste et raciste au cœur de la modernité européenne dans le paradigme dystopique. Les deux auteurs travaillent dans leur roman avec une compréhension objectivée, donc historiciste, de l'Histoire. Celle-ci représente finalement la manifestation et la surface de projection d'une supériorité occidentale supposée sur l'Islam et les musulman.es, dans le cas de *Soumission*, et des Arabes en ce qui concerne *2084*.

L'un des éléments principaux du discours anti-islamique de ces romans réside alors dans la structure narrative, l'intrigue illustrant la finalité du travail qu'entreprennent ces romans sur le trope de la langue. Notre analyse a passé les deux romans au crible des thèses d'Ernest Renan, selon lequel la langue, caractérisant des stades civilisationnels, représente un obstacle plus ou moins grand encadrant la capacité de l'esprit humain à accéder à toutes ses potentialités. Nous avons également mobilisé la pensée de Condillac, pour qui la complexité formelle de la langue est l'expression d'une conscience plus ou moins développée. Dans les intrigues respectives des romans

[4] Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern speak ? », dans Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, *op. cit.*, p. 96.

étudiés, les protagonistes incarnent différents états de développement civilisationnel qui peuvent être narrés grâce au langage. Ainsi, les protagonistes sympathisent avec ou se détournent au fur et à mesure de la vision du monde véhiculée par le régime islamiste, voire de la religion islamique. Ce sont donc les capacités intellectuelles des personnages en question qui font que ces derniers se distancient ou se rapprochent de l'Islam. À la base de la compréhension universelle de la conscience chez Renan, l'idée moderne d'émancipation – dans son sens originel – est liée à la sortie de la conscience mythique et prend un sens raciste à travers la normalisation d'une compréhension chronologique du temps en tant que disposition biologique. En revanche, la vision islamique/arabe du monde fait émerger une compréhension seconde et disharmonieuse de l'espace et du temps – que l'on pourrait caractériser comme une conscience mythique – qui est mise en scène à travers l'intrigue. Elle présente en effet les protagonistes non-musulmans/non-arabes comme inscrits dans un rapport synchrone au temps tandis que les personnages musulmans/arabes sont bloqués dans un temps antérieur. Cette fausse conscience se traduit dans le vocabulaire de la tradition générique de la dystopie comme l'incapacité d'une conscience du monde utopique. Il en résulte une présomption d'immaturité généralisée. Une révolution en tant qu'intervention politique telle que celle dépeinte par Thérèse Fournier dans *2028* n'est pas concevable[5].

Cette stratégie de dépolitisation de la modernité est révélatrice et peut dès lors être exploitée en tant que spécificité du récit dystopique. Ainsi, l'émancipation du/de la protagoniste des fausses idées véhiculées par le régime autoritaire est remodelée, pour se rapporter à l'émancipation du stade civilisationnel sur lequel se maintiendraient les musulman.es/arabes, réactivant de la sorte les prémisses du récit de supériorité de l'Occident. Les romans ont ainsi fait ressortir le noyau idéologique des images canoniques de l'Islam, qui est certes inhérent à ces dernières, mais qui ne se manifeste pas nécessairement à la lecture au premier degré.

La modernité ne constitue pas seulement le métarécit qui stimule les intrigues de ces textes, elle est véritablement mise en scène en tant qu'intrigue dans les romans. On peut ainsi parler d'une normalisation, voire une biologisation du mode de pensée moderne en tant que mode de pensée sain ou normal, et d'une pathologisation de l'islamisme, voire d'un refus de représentation des musulman.es/arabes en tant que sujets politiques. Le renforcement d'une position de la philosophie de l'Histoire moderne veut que l'installation de l'Occident au sommet de l'évolution apparaisse non seulement

[5] Voir aussi Michel-Rolph TROUILLOT, *Silencing the Past : Power and the Production of History*, *op. cit.*

plausible et logique, mais puisse aussi être retracée à travers l'émancipation du protagoniste. Ce faisant, les caractéristiques, spécificités et idéaux dits occidentaux n'apparaissent plus comme les produits d'un processus historique, mais plutôt comme résultant d'un effort de volonté et d'esprit (ou d'une renonciation à cet effort dans le cas de *Soumission*). Le récit dystopique a ainsi pour fonction d'exclure le hasard comme catégorie historique, ainsi que de conférer une validité générale au récit de la modernité. Particulièrement, dans le cas de *2084*, le fait de rejoindre la voie de la modernité paraît clairement relever d'une décision prise par les personnages entre le juste et le faux, entre le bon et le mauvais. De cette manière, ces romans font la distinction entre idéologie et rationalisme sur la base de normalisations eurocentriques.

L'Autre devient ainsi celui qui est à la fois essentiellement mauvais et détaché de la réalité. Le refus de s'émanciper serait la preuve d'une irrationalité ou, pour reprendre les mots de Jean-François Lyotard, d'un « manque de réalité dans la réalité »[6]. Ce point de vue repose sur le présupposé d'une compréhension idéologisée du monde inhérente à une supposée 'façon de penser islamique'.

Dans *Soumission* et *2084*, nous avons relevé une volonté de stabiliser, voire de réactiver le traitement de l'Islam sous l'angle d'*un affrontement de l'Orient contre l'Occident*. Ainsi, les romans incitent les lecteur.ices à se positionner du côté de l'Occident ou à s'identifier à lui. Les deux romans témoignent de la construction d'un amalgame entre l'Islam, le fondamentalisme et les musulman.es ('idéologisation' de l'Islam) et les deux premières dystopies exigent un effort d'interprétation de la part du/de la lecteur.ice. Par-là, on pourrait parler d'une didactique antimusulmane, par laquelle la littérature deviendrait un lieu d'études de la normalisation de ces gestes.

Les romans réactivent la dimension biologique du racisme antimusulman qui, dans le discours inhérent à ce dernier, et en tant que forme du néo-racisme, est passée à l'arrière-plan du fait de son incompatibilité avec les idéaux d'une société universaliste. Pourtant, rappelons-le, les logiques d'un racisme fondé sur une base biologique sont compatibles avec celles du racisme culturel. En l'occurrence, bien que *Soumission* et *2084* ne se fondent pas explicitement sur un racisme biologique, celui-ci est présent dans le texte sous forme de l'idée de la conscience. La focalisation sur la conscience devient ainsi un outil puissant pour permettre d'élargir le discours du dicible. Cette conscience (ou son absence), présentée comme le critère de validation des cadres

[6] Jean-François LYOTARD, *L'Inhumain : Causeries sur le Temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 11-12.

d'idéaux de ce discours, ne fait toutefois pas référence à la corporéité concrète de l'Autre.

L'émancipation de la femme, mobilisée dans le discours antimusulman actuel comme « signature »[7] de l'Occident, en est l'un des sujets les plus sensibles. La dimension du genre est en effet une spécificité du discours sur l'Islam et se trouve quasiment omniprésente dans le débat. La capacité du genre dystopique à orienter l'attention vers le traitement des minorités, ceux/celles qui ne sont pas « autonomisé.es par le régime hégémonique »[8], camoufle la manière stratégique dont les romans utilisent ce trope. L'analyse de l'image de la femme a montré que les romans profitent de l'usage qui en est fait dans les discours sur l'Islam.

Les tropes de la langue et de l'image de la femme sont mobilisés dans les romans à des fins différentes. Le second trope garantit la référence aux discours actuels sur l'Islam, ainsi qu'à la menace de l'idéal démocratique de l'égalité. Nous pouvons considérer qu'il s'agit d'un sous-texte démocratique inscrit dans la dystopie et qui demeure désormais dans les romans en tant que simulacre. Le trope de la langue donne quant à lui de la consistance aux philosophies de l'histoire sur lesquelles se basent les romans, et permet d'insérer subrepticement du savoir raciste.

La mise en scène de cette perte de valeurs, qui résonne non seulement dans la tradition dystopique mais aussi dans la notion consensuelle de racisme dans le débat sur l'Islam, a également des implications politiques concernant la question musulmane. En effet, les argumentations reposant sur l'infériorité numérique et la supériorité intellectuelle de l'Occident se rejoignent dans ces récits. Elles ont même besoin l'une de l'autre pour être associées à la question de la perte de valeurs, si prégnante au sein du discours néoréactionnaire. En faisant appel à des approches de sociologie de la littérature, nous avons ainsi pu identifier une stratégie par laquelle le sujet politique de la perte d'une position sociale privilégiée serait mis en scène en tant qu'alerte contre une régression morale.

Ainsi, la véritable impulsion anti-utopique est selon nous dirigée contre la culture multiculturaliste qui d'après les romans, constituerait une utopie au double sens d'une idéologie oppressante et d'une rêverie. *2084* et *Soumission* suggèrent en effet l'idée

[7] Gabriele DIETZE, « Okzidentalismuskritik : Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung », dans Gabriele DIETZE et al. (éds.), *Kritik des Okzidentalismus*, *op. cit.*, p. 33.

[8] Raffaella BACCOLINI, Tom MOYLAN, « Introduction : Dystopia and Histories. », dans Raffaella BACCOLINI et Tom MOYLAN (éds.), *Dark horizons : Science fiction and the dystopian Imagination*, *op. cit.*, p. 7.

d'une intervention paternaliste, voire d'une politique réactionnaire, qui viseraient à défaire les orientations multiculturalistes de la politique de migration. En outre, les argumentations concernant la conscience musulmane/arabe mettent en exergue le fait que l'Islam ne se voie pas accorder le statut de religion, mais celui d'un fanatisme dogmatique (dans le sens évoqué par Renan, lequel associe la théocratie au monothéisme[9]). Le passage d'un racisme culturel, au sein duquel existent au moins une transitivité théorique et une hybridation des catégories d'Europe et d'Islam, à un racisme qui considère ces catégories comme opposées et contingentes, est avantageux : le dualisme stable permet en effet la superposition de n'importe quel point de comparaison et pose ainsi les jalons d'un *élargissement du dicible* à travers une logique de discours qui peut être poursuivie à l'infini. Ce phénomène ouvre la porte au conspirationnisme, qui peut revêtir des caractéristiques de l'antisémitisme, auquel le racisme antimusulman fait de plus en plus écho.

Chez Houellebecq et Sansal, une forme de conscience est associée à une certaine manière de faire de la politique, irrationnelle et invasive, imposée uniquement par une force envahisseuse démesurée, faisant ainsi écho au caractère social-darwiniste présent dans le mythe de l'islamisation.

À travers le trope de la langue, ce mode de pensée est cultivé en tant que marqueur civilisationnel et ainsi comme base de participation au processus de négociation démocratique au niveau mondial. Dans une compréhension hégémonique de la démocratie comme exempte d'idéologie[10], les musulman.es ne sont pas considérés comme fonctionnel.les au sein de ces romans. Dans *Soumission*, l'Islam se présente désormais sous des atours occidentaux et capitalistes « modérés », nous ne devons plus voir les représentations de l'Islam connues comme la preuve de la transparence de l'Autre, mais comme celle de son opacité. Une autre conjoncture est ainsi mise en scène, dans laquelle l'image de l'Islam n'est plus produite pour suggérer une supériorité

[9] Markus MESSLING, *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, *op. cit.*, p. 390-392.

[10] Nous ne comprenons pas des idéaux sociétaux tels que l'égalité comme une réalité donnée, mais comme un idéal régulatif, un idéal envers la société se dirige et dont il est à évaluer les obstacles et tendances qui les minent pour réorienter si besoin les mesures concrètes pour les mettre en place. Ce faisant, nous rencontrons la réalité sociale selon Robert Miles : « D'une part, il existe une idéologie de la démocratie, une idéologie de l'égalité, mais d'autre part, la discrimination persiste dans la réalité sociale. Ainsi, de nouveaux discours racistes sont constamment créés pour discriminer d'autres groupes de personnes dans notre société soi-disant libre et égale. » Robert MILES, « Geschichte des Rassismus », dans Christoph BURGMER et Robert MILES (éds.), *Rassismus in der Diskussion*, *op. cit.*, p. 23. Voir aussi le concept de la « déréalisation » de Homi Bhabha, qui porte sur la construction de la démocratie comme fait achevé en Europe en tant que discours hégémonique. Homi K. BHABHA, « Democracy De-realized », *Diogenes*, vol. 50, n° 1, 2003.

occidentale permettant sa maîtrise, mais pour exprimer une menace et un danger permanent de perte de cette supériorité. La mise en scène d'un récit de victime est ici tout à fait centrale : la perception du monde réel de la part du/de la lecteur.ice ne doit plus se réaliser à partir d'un sentiment de sécurité, mais d'un sentiment d'inquiétude. Il est ainsi possible d'accroître son attention envers l'Autre et de la transformer en une suspicion généralisée. Ces romans ne constituent pas une remise en question du *statu quo*, et ce malgré le format dans lequel ils se présentent par le choix générique. Ils agissent en fait comme des normalisateurs et sont les hérauts de l'ombre qui portent un savoir raciste, auquel une image apocalyptique, celle d'une catastrophe font écran.
Nous pouvons désormais parler d'une racialisation de la conscience utopiste ainsi que d'une modification, voire d'une instrumentalisation de la dystopie, et plus précisément de son capital symbolique, comme moyen d'intervention engagé, rationnel et, par son intertexte, implicite de la démocratie.

***

La perte de la représentation est donnée à voir, dans le deuxième couple de romans, *2028* et *Le dernier Été*, comme un retour du refoulé, un passé qui ressurgit de façon incontrôlée dans le présent sous la forme de l'islamisme.

Le sentiment d'urgence que suggèrent ces dystopies est formulé dans ces romans grâce à la présence étrange et inquiétante (*unheimlich)* du passé. Celle-ci se manifeste par la focalisation sur des personnages dont la vie est marquée par une absence de l'Histoire, et qui pourtant ne s'en rendent pas compte, ce qui a pour effet de les détacher du réel et de les déshumaniser. De cette manière, les romans travaillent à notre sens de manière subversive avec la forme dystopique, dans laquelle existe implicitement un lien non seulement chronologique, mais également linéaire entre le passé, le présent et le futur, afin d'évoquer un présentisme[11]. Le passé n'a de valeur propre que dans la mesure où il influence le moment présent.

Dans *Le dernier Été*, cette relation au passé se traduit par des artefacts omineux[12] présents dans la ville d'Alger, et qui renvoient à la manière dont le passé se fait jour dans la psyché des personnages : sous forme de symptômes. Au sein de la dystopie, où ce n'est pas le système mais les détails qui se distinguent comme porteurs du message, ces éléments du passé sont également la matière qui donne corps à l'univers apocalyptique.

[11] François HARTOG, *Régimes d'Historicité : Présentisme et Expériences du Temps*, *op. cit.*
[12] « L'une des rares traces qui rappellent encore l'ancien régime, ce sont ces lampadaires qui demeurent allumés, jalonnant les rues de leurs yeux timides, offusqués par la splendeur du soleil » (*DER*, p. 33).

Tahar Djaout thématise ce qu'il qualifie d' « usurpation de l'Histoire »[13]. L'Algérie est alors un cas d'école, étant donné que l'Histoire, dans son acception de mission civilisatrice, voire de question identitaire dans la politique islamo-nationaliste, n'a jamais constitué une catégorie dont disposait le peuple algérien mais qui était plutôt l'apanage du régime au pouvoir[14].

Ces romans problématisent l'Histoire comme champ de bataille politique dans lequel le récit hégémonique est façonné sur la base du silence des marges. Ainsi, les romans évoquent l'Histoire depuis la perspective de ces marges sous la forme de fragments ou de traces, qui renvoient à un refus de la représentation historiographique habituelle, mettant en exergue sa porosité. La chronologie implicite de la dystopie peut justement être activée, non en tant que fait objectif, comme dans les deux premiers romans, mais en tant qu'élément manquant. Ce procédé invite les lecteur.ices à partager l'incertitude concernant l'avenir que ressentent les personnages sur la base d'un horizon de savoir partagé. De plus, l'absence de la chronologie montre la manière dont l'opacité de l'archive historique influence celle qui orientent les personnages dans le présent des romans : ces derniers ne sont désormais pas capables de conférer du sens à leur environnement. Ainsi se détachent-ils de leurs pays et rejettent-ils leurs origines, y compris leurs racines familiales.

Ce faisant, les romans attestent d'une situation de crise, liée à une montée de l'islamisme qui ne cherche pas à expliquer cette situation par la nature de l'Islam. Au contraire, l'analyse de *2028* a pu mettre en évidence à travers une méthode psychanalytique, la manière dont les liens de cause à effet, dans la psyché d'un sujet, peuvent constituer la base de tout un système politique, en analysant la façon dont se construit la relation entre le *leader* politique et son peuple qui a souffert des mêmes traumatismes du passé.

Le passé, le présent et le futur se réunissent à l'aune du traumatisme transgénérationnel, situation qui diffère de la compréhension historique de nos deux premiers romans. *2028* et *Le dernier Été* démontrent que les motifs de la radicalisation

[13] Dans *L'Histoire est une Usurpation* (1988), Tahar Djaout écrit : « La seule histoire qui m'intéresse est l'histoire de l'individu, celle qui descelle les lèvres de chacun, celle qui donne et libère la parole au lieu de la fixer. » Tahar Djaout, *L'Histoire est une Usurpation*, cité d'après : Carole EDWARDS, « Regards sur Le dernier été de la raison de Tahar Djaout : Un Cri pour l'Algérie postcoloniale », *Expressions Maghrebines*, *op. cit.*, p. 111-112.

[14] Nous citons cette formulation pertinente de Malika Rahal qui témoigne du manque d'une historiographie sérieuse en Algérie sous la FLN : « en Algérie, l'histoire a pris fin le 5 juillet 1962. » Malika RAHAL, « Le Temps arrêté : Un pays sans Histoire : Algérie, 2011-2013 », *Écrire l'Histoire*, n° 12, 2013, p. 28.

constituent souvent une réaction à une blessure du passé qui n'est pas fermée par le récit historique, et interroge ainsi sur les manquements passés.

Le mythe offre un récit alternatif, lorsque l'Histoire en tant que récit hégémonique ne parvient pas à articuler les traumatismes du passé de façon adéquate ou ne reconnaît pas la vulnérabilité du sujet islamiste. Chez le sujet traumatisé, ces lacunes temporelles peuvent être ressenties comme des ruptures et incongruences dans leur identité, prise dans le sens de l'identité narrative de Ricœur, qui considère la souveraineté du sujet comme objectif de la narration du Soi[15]. Les romans pensent l'islamisme comme un mouvement collectif en même temps qu'un fait d'individus. La problématisation de la crise par la forme littéraire réussit alors d'abord à entrer dans la psyché des islamistes non au niveau collectif, mais en façonnant des micro-récits par lesquels le mythe est considéré comme compensation d'une perte d'identité.

Ainsi, la parole littéraire se voit-elle assigner le rôle de remplacer les catégories d'appartenance qui façonnent les possibilités d'entrer en dialogue dans le monde réel ou de parler de l'autre (par exemple, des catégories historiographiques, géopolitiques, racistes, nationales). Cela a pour conséquence que la blessure elle-même acquiert un statut anthropologique, permettant ainsi de reconnaître en elle l'humanité de l'autre. La parole littéraire évite ainsi de se proclamer comme vérité unique, puisque sa vérité ne correspond pas à une vérité vérifiable, mais subjective.

Ces deux romans utilisent également des moyens esthétiques qui portent le sceau de l'irrationalité, comme le rêve et les mythes autochtones, qu'ils s'approprient afin de les reconceptualiser à partir de leur aspect relationnel et interhumain. De même, le caractère peu fiable de la narration attire l'attention sur le processus de construction des récits comme recherche de sens. L'articulation de la blessure engendrée par l'autre n'empêche pas qu'il soit possible d'être, l'instant d'après, soi-même son agresseu.se. Cette situation peut être décrite comme relationnelle, voire compassionnelle dans la mesure où aucune des caractéristiques des personnages de *2028* et *Le dernier Été* n'est présentée comme propre aux islamistes. Au contraire, les mêmes caractéristiques peuvent se retrouver aussi bien chez les personnages islamistes que chez ceux qui ne le sont pas.

Un autre élément important est que les protagonistes qui résistent à l'islamisme ne se considèrent eux-mêmes ni comme anti-islamiques, ni comme fondamentalement différents de la société radicalisée. Par le prisme transgénérationnel, les blessures, les

[15] Paul RICŒUR, « L'Identité narrative », *Esprit*, *op. cit.*

motivations et objectifs des islamistes sont abordés et retracés à travers un personnage qui est lié à l'islamisme par le lien familial. Lorsque le protagoniste de *Le dernier Été* songe à la radicalisation de son fils, il pense à la relation troublée qu'il avait lui-même avec ses parents dans son enfance. Père et fils se trouvent alors pris dans un cercle vicieux lié à un traumatisme transgénérationnel dont l'islamisme promet d'être la guérison. La crise avec l'islamisme est ainsi transposée de telle sorte qu'il est plus facile pour le/la lecteur.ice de répondre de manière empathique. D'ailleurs, l'introspection du/de la protagoniste, qui joue un rôle important dans son émancipation, soutient l'argument que des acteur.ices autoréflexif.ves s'efforcent, à l'intérieur de la communauté musulmane, de façonner le futur de l'Islam prenant en compte le fait que l'Islam change avec le temps.

Ces deux romans ne rejettent ni la légitimité ni la réalité du désir des islamistes pour une forme de communauté supposée intacte, ni celle d'une vérité stable et d'une vision du futur utopique comme axe d'orientation. Ils prennent de cette manière en considération ce qu'Ernst Bloch a décrit comme *condition humaine* : le sens du « non encore »[16].

En informant non seulement sur la valeur politique de l'Histoire, mais aussi sur les conditions même de son élaboration, le/la lecteur.ice s'implique dans l'élaboration du récit historique, prenant la position d'archéologue et s'engageant lui/elle-même à la réparation, par la voie littéraire, dans un travail de mémoire.

En effet, à travers le trope du traumatisme, on a pu mettre en évidence que le régime du regard et le symbolique dans le sens lacanien sont considérés dans les romans comme un effet de pouvoir[17], et que ces derniers s'efforcent de construire un contrepoint au discours hégémonique en se servant d'un registre alternatif du sensible, le corporel. Ce changement de registre, dans *2028* et *Le dernier Été*, est fondamental : la langue et le regard qui sont en jeu dans nos deux premiers tropes d'analyse, constituaient des outils permettant l'appropriation du monde et de formation des sujets.

[16] « L'attente, l'espérance, l'intention dirigée vers la possibilité non encore devenue constituent non seulement une propriété fondamentale de la conscience humaine, mais aussi, à condition d'être rectifiées et saisies dans leur aspect concret, une détermination fondamentale au sein de la réalité objective elle-même. » Ernst BLOCH, *La Principe espérance. 1*, *op. cit.*, p. 14.

[17] Dans *Le dernier Été*, c'est l'octroi du langage (d'abord du français, puis de l'arabe) qui est ainsi présenté comme outil de pouvoir symbolique. Dans *2028*, c'est l'effacement du féminin de l'Histoire, des textes religieux, et de la vie publique et culturelle. Il s'agit dans les deux cas de ladite perte de représentation qui est opprimante.

Ils se comportaient alors de manière expansive et affirmative[18] vis-à-vis du monde, narrant un récit colonialiste, voire impérialiste. Or ce dernier est ici contrecarré, rompu d'exposer l'intrusion dans la psyché du sujet et sa destruction, ainsi que le retrait et le refoulement qui en découlent.

De cette manière, le point de départ de l'analyse du conflit avec l'Islam est déplacé sur un terrain où les rapports de force entre l'Orient et l'Occident n'entrent pas en jeu. Le sens des blessures respectives des un.es et des autres ne se constitue alors pas dans leur intégration à un récit de supériorité ou de domination, mais dans l'acte même de l'articulation de la blessure, dans le fait de surmonter le silence et l'enfermement faisant suites au choc traumatique. Ainsi, le registre du corporel ne se rapporte pas seulement au lieu du traumatisme, mais constitue aussi celui de son émancipation.

***

Les catégories d'Orient et d'Occident sont saisies à leur racine, ce qui conduit au constat de l'inexistence des catégories en-dehors du registre de la langue en tant que discours. Les romans complexifient ainsi la crise, qui est non seulement le résultat des fautes commises des deux côtés (Orient et Occident), mais provient également des fautes des acteur.ices.

Nous dirons qu'un discours faisant référence à ces catégories est certes présent dans ces deux romans, mais que ces derniers opèrent d'une façon qui non seulement délégitime, mais aussi défait les catégories d'identité ou historiques habituellement construites à partir d'une distinction nette entre soi et l'autre. Cela permet de les situer sous le paradigme dystopique comme racine même de la crise.

Les romans *2028* et *Le dernier Été* formulent la question du rôle de soi et de l'autre dans un mode relationnel et non plus confrontationnel. Ils permettent d'examiner les historisations de soi et de l'autre comme un travail 'clinique' complexe, *a priori* dépolitisé. Ils mettent les micro-histoires à pied d'égalité avec les deux 'grands récits', l'Histoire sur le même plan que la vision historique des islamistes. De la même manière, ils confèrent à chacune le statut d'un mythe et permettent au/à la lecteur.ice d'éprouver de l'empathie pour l'autre et d'accepter le blâme historique afin de sortir d'un cercle de violence et de traumatismes non-guéris. Ce faisant, ils ne se discréditent pas pour autant comme instance critique, mais offrent une manière d'entrer dans la complexité et dans la sensibilité d'un échange dialectique qui invite à laisser une marge de manœuvre à

[18] Nous nous rappelons que Messling écrit que le projet littéraire de Michel Houellebecq s'inscrit sous le signe d'une « appropriation sensible du monde ». Markus MESSLING, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures Francophones du Contemporain*, *op. cit.*, p. 87.

l'autre, qui est à la fois victime et agresseu.se. Ils invitent ainsi à ne pas assigner ce dernier à un rôle historique déterminé, mais au contraire à l'en détacher. Ce mode littéraire permet de formuler une possibilité de relation, façonnée par une reconceptualisation du passé qui ne nie pas catégoriquement un futur rapprochement, mais poursuit la visée de (re-)penser le futur.

Par la représentation complexe et nuancée qu'ils donnent de la crise et leur tentative d'éviter la fixation des catégories que *Soumission* et *2084* mettent en avant, les romans *2028* et *Le dernier Été* demandent également au/à la lecteur.ice d'abandonner son rôle passif et de s'engager dans le travail archéologique et relationnel qui caractérise la production littéraire de l'auteur.ice. La manière d'aborder la thématique du fondamentalisme religieux à travers des micro-histoires familiales, passée au prisme de notre méthode psychanalytique, a permis de ramener ces histoires à un niveau schématique. La répétition cyclique des crises que met en exergue l'usage des nœuds de mémoire[19] formule l'urgence de sortir du cercle vicieux des traumatismes non guéris. Le mode relationnel permet de penser la crise en structures et en constellations. Il oriente la lecture vers un niveau d'abstraction qui encourage le/la lecteur.ice à réévaluer la réalité extra-littéraire à un niveau systématique. En d'autres termes, les romans *2028* et *Le dernier Été* peuvent être considérés comme relevant d'une critique de l'islamisme se voulant politiquement à gauche. Une observation aussi étonnante que révélatrice est que *2028* soit le seul roman du corpus qui problématise le racisme et la ségrégation sociale comme facteur favorisant la radicalisation.

À travers le prisme transgénérationnel, les romans présentent également un travail sur le tissu mytho-téléologique de l'islam, par lequel le traumatisme prend une dimension répétitive (dans le sens freudien de « *Wiederholung* »[20]) obligatoire, qui s'exprime sous la forme d'un islam dogmatique et extrémiste. Nous avons d'ailleurs compris que l'islamisme est une déviation de l'Islam, 'l'enfant malade de l'islam'. Ce

[19] Ce concept de Michael Rothberg (« *multidirectional memory* ») explore la mémoire culturelle et historique à travers une approche plurielle qui intègre des points de vue et des méthodes multiples. Il s'efforce de comprendre comment les expériences du passé et du présent sont interconnectées et comment elles peuvent être interprétées et contextualisées. Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory : Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, *op. cit.*

[20] Le concept de répétition (« *Wiederholungszwang* ») de Sigmund Freud émerge comme élément essentiel de sa théorie pulsionnelle, en particulier pour la pulsion de mort : « En tant que nouveau type de pulsion, échappant au principe de plaisir, la pulsion de mort se caractérise par un caractère régressif qui se manifeste dans la répétition compulsive, la reproduction psychique d'événements douloureux et traumatisants. » La répétition sert à promouvoir l'aspiration de la pulsion de mort vers un « retour de l'organisme à un état inorganique [...] après la suppression définitive de toutes les tensions et excitations pulsionnelles. » Johannes HEES, article « Thanatos », dans Frauke BERNDT et Eckart GOEBEL (éds.), *Handbuch Literatur & Psychoanalyse*, De Gruyter, 2017.

faisant, les romans ont rendu le/la lecteur.ice sensible à une différence nette opérée entre l'islam et l'islamisme et ne délégitiment pas la religion *per se*.

Les romans de Fournier et de Djaout ont trouvé une manière d'opérer avec le genre de la dystopie qui subvertirait le savoir de la modernité aussi étroitement lié à la manière dont la dystopie questionne le *statu quo* dans une stratégie postcoloniale. Ils travaillent eux aussi avec le motif du progrès mais d'une manière qui est entièrement autre que *2084* et *Soumission*. *2028* essaie justement, de défaire le récit de la modernité, de trouver des contrepoints à ce métarécit, afin d'évoquer un sens de la responsabilité partagé pour un futur vivre-ensemble, en se focalisant sur le passé comme paramètre historique sur lequel il faut travailler.

***

Ces deux romans suggèrent que c'est à ce niveau que se cache un potentiel émancipateur. Ils permettent en effet, comme l'écrit Spivak : « d'entrevoir la voie de l'idéologie »[21]. Les romans comprennent alors pleinement les ambivalences contenues dans les mythes qui, tout en étant des fournisseurs de sens, ont des effets de pouvoir, légitimant les relations sociales hégémoniques, en se servant néanmoins de la possibilité offerte par les dystopies de se focaliser sur ceux/celles qui sont du côté des perdant.es.

Les romans proposent des concepts de sujet et d'action politique alternatifs et indépendants du discours hégémonique et des structures d'oppression. *2028* et *Le dernier Été*, cette tendance se manifeste clairement, les deux œuvres rejetant la simplicité d'une position tranchée et la certitude d'être du côté favorable de l'évolution historique. Ces romans offrent aux antagonismes entre l'Orient et l'Occident un moyen littéraire de catharsis, sans toutefois adopter de position partisane ni alourdir les cicatrices du passé de l'un au détriment de l'autre.

Fournier propose par ailleurs un point de connexion interhumain qui permet d'initier le/la lecteur.ice à une réflexion empathique envers les traumatismes des personnages. De cette manière, le/la lecteur.ice, participe à travers la lecture à un travail d'articulation de ces traumatismes, et ce d'autant plus qu'ils/elles observent les tentatives de réparation du récit de soi.

Ces visions dystopiques mettent à disposition les outils de guérison de la psyché des traumatisé.es. Le tissage d'un récit cohérent constitue en effet une façon de rétablir

[21] Gayatri Chakravorty SPIVAK, « Can the Subaltern speak ? », dans Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, *op. cit.*, p. 66.

le sens et l'identité perdue pour ensuite reconnaître une vision historique, qui peut être blessante ou troublante pour le/la lecteur.ice, mais reflète pourtant la réalité du vécu des personnages. Ainsi, l'usage du trope du traumatisme dans ces œuvres met en place un travail de mémoire qui porte des implications politiques et éthiques.

***

L'idée de départ de cette étude était de considérer la dystopie islamique comme un sous-genre à part entière de la dystopie et de développer les caractéristiques propres à ce genre. Nous avions également envisagé de comparer la littérature francophone, germanophone et anglophone. La perspective comparatiste ainsi que l'idée d'une typologie des genres de la dystopie islamique ont pourtant été écartées, car même si nous avons constaté une augmentation des publications de ce type de dystopie durant la période considérée, le phénomène reste marginal dans la littérature dystopique. Il était donc impossible de constituer un corpus représentatif. Durant ces dernières années, des romans de ce type, toujours isolés mais également plus fréquents, ont parus. Pour le cas de l'Allemagne, nous pouvons ainsi citer *Die Kandidatin* (2021), du journaliste Constantin Schreiber.

Au début de notre étude, nous avons mis en lumière les spécificités contextuelles du corpus franco-algérien en problématisant notamment l'héritage colonial qui, d'un point de vue psychanalytique, peut charger les relations entre les nations concernées non seulement de culpabilité, mais aussi de fantasmes de vengeance provenant d'ancien.nes colonisé.es. Une autre approche explicative de ce phénomène consiste à montrer qu'il existe des formes d'islam politique qui sont 'dystopiques' et dont la présence a augmenté depuis 2015, en lien avec différents facteurs : le fait qu'ont été commis plusieurs attentats terroristes depuis 'Zaventem' et 'Charlie Hebdo' en Europe et au Proche-Orient, les bombardements sur les bastions de l'État Islamique à Rakka et Mossoul en réaction à ces attentats, ainsi que la crise des réfugié.es de 2015, année qui clôt la fenêtre temporelle considérée de notre corpus.

Une autre perspective d'élargissement d'analyse des dystopies islamiques consisterait à s'intéresser plus particulièrement au discours médiatique sur l'Islam, dont Thomas Deltombe, dans son ouvrage *L'Islam imaginaire : La Construction médiatique de l'Islamophobie en France, 1975-2005* (2007), parle de manière exhaustive. Son alarmisme et la puissance de l'image nous semblent en effet constituer des parallèles fondamentaux avec les scénarios dystopiques particulièrement dans les romans *Soumission* et *2084*.

Par le biais d'une analyse des tropes des romans, nous avons pu identifier des contenus sémantiques et idéologiques au niveau narratif, qui nous renseignent sur les scénarios d'avenir proposés par les dystopies en tant que résultats des relations, des modèles et des possibilités d'action politiques, reliant ainsi le passé, l'histoire et le futur fictionnel de telle sorte qu'ils donnent à notre présent le poids d'un savoir particulier, d'un savoir littéraire.

La dystopie islamique cristallise à notre sens un conflit fondamental au sein de la société française, dont les écrivain.es sont aussi, dans une large mesure, les gardien.nes de la liberté d'expression. Donner corps à cet idéal semble être une entreprise parfois difficile, voire ambivalente : dans le cas de *Soumission*, nous avons constaté qu'elle peut prendre la forme d'une épreuve de force opposant l'élite (hégémonique) aux minorités. Le roman *2084*, qui présente également des arguments racistes, met quant à lui en scène un engagement démocratique en profitant du sous-texte issu de la tradition générique de la dystopie, tout en masquant les attitudes sous-jacentes envers les musulman.es. La mise en œuvre stratégique d'un savoir raciste d'une part, les transformations du genre d'autre part, pour lesquelles le catalogue d'idéaux n'a pas besoin d'être dévoilé, ainsi que les phénomènes de subjectivation, sont rendus possibles par le biais de narrateurs peu fiables. Ces possibilités poétiques et esthétiques décrivent une alliance fructueuse du genre et du discours sur l'Islam pour transmettre des messages politiques qui se rattachent au discours sur l'Islam tout en lui apportant une nouvelle dimension.

Enfin, les images idéales qui se trouvent au cœur de ces dystopies constituaient pour notre recherche le principal intérêt de traiter des dystopies islamiques d'une façon comparative, dans le contexte du discours sur l'Islam et les actualités sur lesquelles elles s'appuient. Cela permet en effet de saisir leurs messages politiques, qui ne peuvent être compris qu'en prenant en considération la poétique du genre. Le fait de prendre au sérieux l'utopie dans la dystopie et la penser par sa fin, de distinguer les logiques racistes des logiques du genre littéraire, a constitué une grande partie de notre analyse. Montrer le danger de tels récits en mettant en évidence le type de savoir qui y est implémenté afin de réaliser des pronostics sur l'avenir était également un objectif de notre travail. Toutefois, nous ne devons pas oublier que les visions utopiques et le mode relationnel à travers lesquelles elles sont présentées dans les deux derniers romans, *2028* et *Le dernier Été*, offrent des orientations pertinentes pour repenser une histoire conflictuelle, bien que partagée entre l'Islam et l'Europe. Celles-ci se présentent en

effet sous un mode qui consolide le tournant dystopique et le tournant esthético-éthique[22], stimulant le/la lecteur.ice en lui/la permettant d'avancer vers un avenir réconciliateur, tout en soulignant la primauté de la souveraineté de la guérison individuelle ainsi que proposant un travail sur le passé en commun.

[22] Alexandre GEFEN, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, *op. cit.*

Bibliographie

Corpus

DJAOUT, Tahar, *Le Dernier Été de la raison*, Éd. du Seuil, 1999.

FOURNIER, Thérèse, *2028*, Mirza Publishing, 2016 [2006].

HOUELLEBECQ, Michel, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015.

SANSAL, Boualem, *2084 : La Fin du Monde*, Paris, Gallimard, 2015.

Sources primaires

DJEBAR, Assia, *Le Blanc de l'Algérie*, Paris, 3e éd., Librairie Générale Française, 2009 [1995].

MIMOUNI, Rachid, *La Malédiction*, Paris, Stock, 1993.

ORWELL, George, *1984*, Paris, Gallimard, trad. de AUDIBERTI, Amélie, 1991 [1949].

RUSHDIE, Salman, *The Satanic Verses*, New York, Random House Publishing Group, 2011 [1988].

Monographies

AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a modern Debate*, New Haven, Yale Univ. Press, 1993.

AÏT-AOUDIA, Myriam, *L'Expérience démocratique en Algérie (1988-1992) : Apprentissages politiques et Changement de Régime*, Paris, Sciences Po Les Presses, 2015.

AL-AZMEH, Aziz, *Islams and Modernities*, London, Verso, 1996.

AL-AZMEH, Aziz, *Die Islamisierung des Islam : imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt, Campus, 1996.

ALLOULA, Malek, *Colonial Harem*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.

AMIN, Samir, *L'Eurocentrisme : Critique d'une Idéologie*, Paris, Anthropos, 1988.

ANDERSON, Benedict R., *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 2006.

ATTALI, Jacques, *Une brève Histoire de l'Avenir*, Paris, Fayard, 2015.

ATTIA, Iman, *Die « westliche Kultur » und ihr Anderes : Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld, Transcript, 2009.

BEAUMONT, Matthew, *Utopia Ltd : Ideologies of social Dreaming in England, 1870-1900*, Leiden, Brill, 2005.

BECK, Ulrich, *Die Erfindung des Politischen : Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt, 1re éd., Suhrkamp, 1993.

BENDER, Niklas, *Verpasste und erfasste Möglichkeiten : Lesen als Lebenskunst*, Basel, Schwabe, 2018.

BENSLAMA, Fethi, *Déclaration d'Insoumission : À l'Usage des Musulmans et de ceux qui ne le sont pas*, Paris, Flammarion, 2011.

— *La Psychanalyse à l'Épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier, 2002.

BETTY, Louis, *Without God : Michel Houellebecq and materialist Horror*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2016.

BLOCH, Ernst, *La Principe Espérance. 1*, Paris, Gallimard, 1991.

BONN, Charles, *Le Roman algérien de Langue française : Vers un Espace de Communication littéraire décolonisé ?*, Paris, L'Harmattan, 1985.

— *La Littérature algérienne de Langue française et ses Lectures : Imaginaire et Discours didées*, Ottawa, Naaman, 1974.

— KHADDA, Naget, ALAOUI, Abdallah Mdarhri (éds.), *Littérature Maghrébine d'Expression française*, Vanves, EDICEF, 1996.

BOOKER, M. Keith, *The Dystopian Impulse in Modern Literature : Fiction as Social Criticism*, Westport, Greenwood Press, 1994.

BOURDIEU, Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.

BRACHER, Karl Dietrich, *Zeit der Ideologien : Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1982.

BRAUN, Christina von, MATHES, Bettina, *Verschleierte Wirklichkeit : die Frau, der Islam und der Westen*, Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung, 2007.

BROWN, Wendy, *Regulating Aversion : Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, 3e éd., Princeton University Press, 2008.

CARUTH, Cathy, *Unclaimed experience : Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.

CESARI, Jocelyne, *Être Musulman en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1997.

CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

CHIKHI, Beïda, *Littérature algérienne : Désir d'Histoire et Esthétique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

CIXOUS, Hélène, *Le Rire de la Méduse et autres Ironies*, Paris, Galilée, 2010.

CLAEYS, Gregory, *Dystopia : A natural History : A Study of modern Despotism, its Antecedents, and its literary Diffractions*, Oxford, 1re éd., Oxford University Press, 2017.

CROUZIERES-INGENTHRON, Armelle, *Le Double pluriel dans les Romans de Rachid Boudjedra*, Paris, L' Harmattan, 2001.

DANIEL, Norman, *Islam and the West : The Making of an Image*, Edinburgh, University Press, 1966.

DEHNE, Corinna, *Der « Gedächtnisort » Roman : Zur Literarisierung von Familiengedächtnis und Zeitgeschichte im Werk Jean Rouauds*, Berlin, Erich Schmidt, 2002.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Kafka : Pour une Littérature mineure*, Paris, Éd. de Minuit, 1975.

DELTOMBE, Thomas, *L'Islam imaginaire : La Construction médiatique de l'Islamophobie en France, 1975-2005*, Paris, la Découverte, 2007.

DEMANZE, Laurent, *Un nouvel Âge de l'Enquête : Portraits de l'Écrivain contemporain en Enquêteur*, Paris, Éd. Corti, 2019.

DURAND, Pascal, *La Censure invisible*, Arles, Actes sud, 2006.

DURLACHER, Jennifer, ERLICH, Richard D., DUNN, Thomas P., *Clockwork Worlds : Mechanized Environments in SF*, Greenwood Press, 1983.

EAGLETON, Terry, *Ideology : An Introduction*, London ; New York, Verso, 1991.

FABIAN, Johannes, *Time and the Other : How Anthropology makes its Object*, New York, Columbia University Press, 2014.

FANON, Frantz, *Sociologie d'une Révolution : (L'an V de la Révolution algérienne)*, Paris, Maspero, 1975.

FANON, Frantz, *Peau noire Masques blancs*, Paris, Éd. du Seuil, 1971 [1952].

FIALKIEWICZ-SAIGNES, Anna, *La Pensée politique de l'Anti-utopie*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2021.

FISHER, Dominique D., *Écrire l'Urgence : Assia Djebar et Tahar Djaout*, Paris, L'Harmattan, 2007.

FORD, Joseph, *Writing the Black Decade : Conflict and criticism in francophone algerian Literature*, Lanham, Lexington Books, 2021.

FOREST, Philippe, *« Qu'est-ce qu'une nation ? », Ernest Renan : Littérature et Identité nationale de 1871 à 1914*, Paris, P. Bordas, 1991.

FORSSTRÖM, Riikka, *Possible Worlds : The Idea of Happiness in the Utopian Vision of Louis-Sébastien Mercier*, Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2002.

FREUD, Sigmund, *Gesammelte Schriften II : Die Traumdeutung*, Zurich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 2010 [1925].

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the last Man*, New York, Free Press, 1992.

GEERTZ, Clifford, *Local Knowledge : Further Essays in interpretive Anthropology*, S.l, Basic books, 1983.

GEFEN, Alexandre, *Réparer le Monde : La Littérature française face au XXIe siècle*, Paris, Éd. Corti, 2017.

GRANDGUILLAUME, Gilbert, *Arabisation et Politique linguistique au Maghreb*, Paris, Éd. G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983.

GREEN, André, *Narcissisme de Vie, Narcissisme de Mort*, Paris, Éd. de Minuit, 1983.

GRIFFIN, Dustin, *Satire : A Critical Reintroduction*, Lexington, University Press of Kentucky, 1994.

GÜMÜSAY, Kübra, *Sprache und Sein*, Munich, 18e éd., Hanser Berlin, 2020.

HARTOG, François, *Régimes d'Historicité : Présentisme et Expériences du Temps*, Paris, Éd. du Seuil, 2015.

HAUSMANN, Matthias, *Die Ausbildung der Anti-Utopie im Frankreich des 19. Jahrhunderts : Von Charles Nodier über Emile Souvestre und Jules Verne zu Albert Robida*, Heidelberg, 1re éd., Universitätsverlag Winter, 2009.

HERMAN, Judith Lewis, *Trauma and Recovery : The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*, New York, 2e éd., BasicBooks, 1997.

HERMAND, Jost, *Orte, irgendwo : Formen utopischen Denkens*, Königstein, Athenäum, 1981.

HIRSCH, Marianne, *The Mother/Daughter Plot : Narrative, Psychoanalysis, Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

HOOKS, bell, *Feminist theory : From Margin to Center*, London, 2e éd., Pluto Press, 2000 [1984].

HOUELLEBECQ, Michel, *Interventions 2020*, Paris, Flammarion, 2020.

— LEVY, Bernard Henri, *Ennemis publics*, Paris, Flammarion, 2008.

HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

HUSTON, Nancy, *Professeurs de Désespoir*, Arles, Actes Sud, 2005.

IRIGARAY, Luce, *Le Corps-à-corps avec la Mère*, Montréal, Éd. de la pleine lune, 1981.

ISER, Wolfgang, *Die Appellstruktur der Texte : Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Konstanz, 2e éd., Universitätsverlag, 1971.

JACOBS, Amber, *On Matricide : Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*, New York, Columbia University Press, 2007.

JACOBY, Russell, *The End Of Utopia : Politics And Culture In An Age Of Apathy*, New York, Basic Books, 1999.

JAEGGI, Rahel, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 1987.

JAMESON, Fredric, *The Cultural turn : Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, London, Verso, 1998.

JUNG, Daehun, *Subjektivität und Kunst : Konstitution der Moderne nach Hegel und Nietzsche*, Bielefeld, Transcript, 2017.

KAPPERT, Ines, *Der Mann in der Krise oder : Kapitalismuskritik in der Mainstreamkultur*, Bielefeld, Transcript, 2008.

KEPEL, Gilles, JARDIN, Antoine, *Terreur dans l'Hexagone : Genèse du Djihad français*, Paris, Gallimard, 2015.

KOPF, Martina, *Trauma und Literatur : das Nicht-Erzählbare erzählen : Assia Djebar und Yvonne Vera*, Francfort, 1re éd., Brandes & Apsel, 2005.

KRAH, Hans, *Weltuntergangsszenarien und Zukunftsentwürfe : Narrationen vom « Ende » in Literatur und Film 1945 - 1990*, Kiel, Ludwig, 2004.

LACHERAF, Mostefa, *Écrits didactiques sur la Culture : L'Histoire et la Société en Algérie*, Alger, Entreprise Algérienne de Presse, 1988.

LAZREG, Marnia, *The Eloquence of Silence : Algerian Women in Question*, London, 2e éd., Routledge, 2019.

LEPERLIER, Tristan, *Algérie : Les Écrivains dans la Décennie Noire*, Paris, CNRS éditions, 2018.

LEWIS, Reina, *Gendering Orientalism : Race, Femininity and Representation*, New York, Routledge, 1995.

LINDENBERG, Daniel, *Le Rappel à l'Ordre : Enquête sur les Nouveaux Réactionnaires*, Paris, Nouvelle édition, Éd. du Seuil, 2016.

LIOGIER, Raphaël, *Le Mythe de l'Islamisation : Essai sur une Obsession collective*, Paris, Points, 2016.

LOHLKER, Rüdiger, *Islam : Eine Ideengeschichte*, Viennes, Facultas-WUV, 2008.

LÖWE, Matthias, *Idealstaat und Anthropologie : Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert*, Berlin, De Gruyter, 2012.

LOWRIE, Michèle, VINKEN, Barbara, *Civil War and the Collapse of the social Bond : The roman Tradition at the Heart of the Modern*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

LUDWIG, Georg, *Militär, Islamismus und Demokratie in Algerien (1978 bis 1995)*, Wiesbaden, DUV, 1998.

LYOTARD, Jean-François, *L'Inhumain : Causeries sur le Temps*, Paris, Galilée, 1988.

MABRO, Judy, *Veiled Half-truths : Western Travellers' Perceptions of middle eastern Women*, London, I.B. Tauris, 1996.

MANNHEIM, Karl, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, 5e éd., Schulte-Bulmke, 1969.

MARKS, Peter, WAGNER-LAWLOR, Jennifer A., VIEIRA, Maria de Fátima de Sousa Basto, *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022.

MCCLINTOCK, Anne, *Imperial leather : Race, gender, and sexuality in the colonial contest*, New York, Routledge, 1995.

MEDDEB, Abdelwahab, *La Maladie de l'Islam*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

MEIZOZ, Jérôme, *Postures littéraires : Mises en scène modernes de l'Auteur : Essai*, vol. 1, Genève, Slatkine, 2007.

— *L'Oeil sociologue et la Littérature : Essai*, Genève, Slatkine, 2004.

MEMMI, Albert, *Portrait du Colonisé précédé de Portrait du Colonisateur*, Paris, Gallimard, 2002 [1957].

MERAD, Ghani, *La Littérature Algérienne d'Expression Française : Approches Socio-culturelles*, Paris, Oswald, 1976.

MESSLING, Markus, *L'Universel après l'Universalisme : Des Littératures francophones du Contemporain*, Paris, PUF, 2023.

— *Gebeugter Geist : Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, Göttingen, Wallstein, 2016.

MESTIRI, Soumaya, *Decoloniser Le Feminisme: Une Approche Transculturelle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2019.

MEYER, Stephan, *Die anti-utopische Tradition : Eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung*, Francfort, Lang, 2001.

MOGHADAM, Valentine M., *Modernizing Women : Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1993.

MOHANTY, Chandra Talpade, *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003.

MOHR, Dunja M., PALUMBO, Donald E., SULLIVAN, Charles William, *Worlds Apart ? Dualism and Transgression in Contemporary Female Dystopias*, Jefferson, McFarland, 2005.

MOYLAN, Tom, *Scraps of the untainted Sky : Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Westview Press, 2000.

MÜLLER, André, *Film und Utopie : Positionen des fiktionalen Films zwischen Gattungstraditionen und gesellschaftlichen Zukunftsdiskursen*, Berlin, LIT, 2010.

MÜLLER-URI, Fanny, *Antimuslimischer Rassismus*, Viennes, Mandelbaum, 2014.

NANDI, Miriam, *Gayatri Chakravorty Spivak : Eine interkulturelle Einführung*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2009.

NIELSEN, Jørgen S., ALLEN, Christopher, *Islamophobia in the EU after 11 September 2001: summary report*, Luxembourg, Publications Office, 2002.

NÜNNING, Ansgar (éd.), *Grundbegriffe der Literaturtheorie*, Stuttgart, Metzler, 2004.

OPRATKO, Benjamin, *Im Namen der Emanzipation : Antimuslimischer Rassismus in Österreich*, Bielefeld, 1re éd., Transcript, 2019.

PELLEGRINI, Ann, *Performance Anxieties : Staging Psychoanalysis, Staging Race*, New York, Routledge, 1997.

PLACE-VERGHNES, Floriane, *Houellebecq / Schopenhauer : Souffrance et Désir gigognes*, Leyde, Brill, 2007.

POPPER, Karl R., *The open society and its enemies*, London, 1re éd., Routledge, 2015 [1945].

PREMEL, Gérard, HEDNA, Toufik, *Nouveau Regard sur la Littérature algérienne de Langue française*, Rennes, Éd. Goater, 2014.

PRINCE, Gerald, *A Dictionary of Narratology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1987.

RANCIERE, Jacques, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008.

— *Politique de la Littérature*, Paris, Galilée, 2007.

RATTNER, Josef, DANZER, Gerhard, *Literatur und Psychoanalyse*, Wurzbourg, Königshausen & Neumann, 2010.

RIES, Wiebrecht, *Nietzsche zur Einführung*, Hambourg, 8e éd., Junius, 2009.

RIVERA, Annamaria, *Les Dérives de l'Universalisme : Ethnocentrisme et Islamophobie en France et en Italie*, Paris, la Découverte, 2010.

ROMMELSPACHER, Birgit, *Dominanzkultur : Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin, 2e éd., Orlanda Frauenverlag, 2006.

— *Anerkennung und Ausgrenzung : Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Francfort, Campus, 2002.

ROTHBERG, Michael, *Multidirectional Memory : Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

SAAGE, Richard, *Vermessungen des Nirgendwo : Begriffe, Wirkungsgeschichte und Lernprozesse der neuzeitlichen Utopien*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1995

SAID, Edward, *Orientalism*, London, Penguin, 2003 [1978].

— *Covering Islam*, London, Vintage, 1997.

SANSAL, Boualem, *Gouverner au Nom d'Allah : Islamisation et Soif de Pouvoir dans le Monde arabe*, Paris, Gallimard, 2013.

— *Poste restante : Alger : Lettre de Colère et d'Espoir à mes Compatriotes*, Paris, Gallimard, 2006.

SAPIRO, Gisèle, *Les Écrivains et la Politique en France : De l'Affaire Dreyfus à la Guerre d'Algérie*, Paris, Éd. du Seuil, 2018.

— *La Responsabilité de l'Écrivain : Littérature, Droit et Morale en France, XIXe-XXIe Siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2011.

SARGENT, Lyman Tower, *Utopianism : A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

SASSE, Sylvia, *Michail Bachtin zur Einführung*, Hambourg, 2e éd., Junius, 2018.

SCHÖLDERLE, Thomas, *Geschichte der Utopie : Eine Einführung*, Köln, Böhlau, 2012.

SCHÖNAU, Walter, PFEIFFER, Joachim, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, Stuttgart, 2e éd., Metzler, 2003.

SCHWAABE, Christian, *Politische Theorie : Von Platon bis zur Postmoderne*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2018.

SCOTT, David, *Refashioning Futures : Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

SCOTT, Joan Wallach, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

SESHADRI, Kalpana, *Desiring Whiteness : A Lacanian Analysis of Race*, London, Routledge, 2000.

SEYFERTH, Peter, *Utopie, Anarchismus und Science Fiction : Ursula K. Le Guins Werke von 1962 bis 2002*, Berlin Münster, Lit, 2008.

SOEFFNER, Hans-Georg, *Der geplante Mythos : Untersuchungen zur Struktur und Wirkungsbedingung der Utopie*, Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2019.

SONTAG, Susan, *Illness as Metaphor*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1978.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *A Critique of postcolonial Reason : Toward a History of the vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

STORA, Benjamin, *La Guerre invisible : Algérie, Années 90*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.

ŠUKYS, Julija, *Silence is Death : The Life and Work of Tahar Djaout*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2007.

SULEIMAN, Susan Rubin, *Le Roman à thèse ou l'Autorité fictive*, Paris, PUF, 1983.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La Force du Préjugé : Essai sur le Racisme et ses Doubles*, Paris, La Découverte, 1987.

TEZCAN, Levent, *Religiöse Strategien der « machbaren » Gesellschaft*, Bielefeld, Transcript, 2015.

TODOROV, Tzvetan, *La Peur des Barbares : Au-delà du Choc des Civilisations*, Paris, R. Laffont, 2008.

TOLAN, John Victor, *Les Sarrasins : L'Islam dans l'Imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

TROUILLOT, Michel-Rolph, *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

TROUSSON, Raymond, *Voyages aux Pays de nulle part : Histoire littéraire de la Pensée Utopique*, Bruxelles, 3e éd., Éd. de l'Université de Bruxelles, 1999.

VACCA, Paul, *Michel Houellebecq, Phénomène littéraire : Essai*, Paris, Robert Laffont, 2019.

VARELA, María do Mar Castro, DHAWAN, Nikita, *Postkoloniale Theorie : Eine kritische Einführung*, Transcript, 2015.

VERGES, Françoise, *Un Féminisme décolonial*, Paris, La Fabrique, 2019.

VIARD, Bruno, *Les Tiroirs de Michel Houellebecq*, Paris, PUF, 2013.

VIART, Dominique, VERCIER, Bruno, *La Littérature française au Présent : Héritage, Modernité, Mutations*, Paris, Bordas, 2013.

WALTER, Monika, *Der verschwundene Islam?: für eine andere Kulturgeschichte Westeuropas*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2016.

WAMPOLE, Christy, *Degenerative Realism : Novel and Nation in Twenty-first-century France*, New York, Columbia University Press, 2020.

WEBER, Hartmut, *Die Aussenseiter im anti-utopischen Roman*, Francfort, Lang, 1979.

WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hambourg, 2e éd., Nikol, 2015 [1904].

WELLS, H.G., *A modern Utopia*, Memphis, Generla Books, 2010 [1900].

YAGUELLO, Marina, *Les Langues imaginaires : Mythes, Utopies, Fantasmes, Chimères et Fictions linguistiques*, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

YEGENOGLU, Meyda, *Colonial Fantasies : Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

YOUNG, Robert J.C., *The Postcolonial Condition*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

ZEIßLER, Elena, *Dunkle Welten : Die Dystopie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*, Marburg, 1re éd., Tectum, 2008.

ZENATY, Gerhard, *Sigmund Freud lesen: Eine zeitgemäße Re-Lektüre*, Bielefeld, Transcript, 2022.

Le Coran, Paris, Fayard, trad. de CHEBEL, Malek, 2011.

Articles dans des ouvrages collectifs

AHMAD, Zubair, « Die Kategorie der Religion : Ein macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie », dans Heike MAUER et Johanna LEINIUS (éds.), *Intersektionalität und Postkolonialität*, Opladen, Barbara Budrich, 2020, pp. 91-114.

ALI-BENALI, Zineb, « L'histoire tue : Le Roman algérien des Années 90 » [en ligne], dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 2013, pp. 319-346,

ASHCROFT, Bill, « Part IX Language : Introduction », dans *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Taylor & Francis, 1995, pp. 283-284.

ATTIA, Iman, « Einleitung », dans Iman ATTIA (éd.), *Die « westliche Kultur » und ihr Anderes: zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Bielefeld, Transcript, 2009, pp. 7-10.

BACCOLINI, Raffaella, MOYLAN, Tom, « Introduction : Dystopia and Histories », dans Raffaella BACCOLINI et Tom MOYLAN (éds.), *Dark Horizons : Science fiction and the dystopian Imagination*, New York, Routledge, 2003, pp. 1-12.

BÄHLER, Ursula, « L'Historien moderne face au Roman historique : Positions et Postures », dans Wolfgang ASHOLT et Ursula BÄHLER (éds.), *Le Savoir historique du Roman contemporain*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2016, pp. 21-37.

BALIBAR, Étienne, « Der Rassismus : Auch noch ein Universalismus », dans Ulrich BIELEFELD (éd.), *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hambourg, 1re éd., Hamburger Ed., 1998, pp. 175-188.

— « Racisme et Nationalisme », dans *Race, Nation, Classe : Les Identités ambigués*, Paris, Éd. La Découverte, 1997, pp. 54-92.

BAUMAN, Zygmunt, « Moderne und Ambivalenz », dans Ulrich BIELEFELD (éd.), *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt ?*, Hambourg, Hamburger Ed., 1998, pp. 23-50.

BENGHABRIT-REMAOUN, Nouria, « École et Religion » [en ligne], dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes arabes et musulmans, 2013, pp. 289-302.

BERMAN, Nina, « Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland », dans Iman ATTIA (éd.), *Orient- und Islambilder : Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster, Unrast, 2007, pp. 71-84.

BHABHA, Homi K., « L'autre question : Stéréotype, Discrimination et Discours du Colonialisme », dans *Les Lieux de la Culture : Une Théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, pp. 121-146.

BISHOP, Alan J., « Western Mathematics : The Secret Weapon of Cultural Imperialism », dans Bill ASHCROFT, Gareth GRIFFITHS et Helen TIFFIN (éds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Routledge, 2006, pp. 71-77.

BISKAMP, Floris, « Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit. Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von "French Feminism in an International Frame" und "Can the Subaltern speak ?" », dans *Intersektionalität und Postkolonialität*, Barbara Budrich, 2020, pp. 115-136.

BLAIM, Artur, « Anti-utopia », dans *The Palgrave Handbook of Utopian and Dystopian Literatures*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022, pp. 39-52.

BONN, Charles, « Paysages littéraires algériens des Années 90 et Post-modernisme littéraire maghrébin », dans Charles BONN et Farida BOUALIT (éds.), *Paysages littéraires algériens des Années 90 : Témoigner d'une Tragédie?*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 7-24.

— « Schémas psychanalytiques et Roman maghrébin de Langue française », dans Charles BONN et Yves BAUMSTIMLER (éds.), *Psychanalyse et Texte littéraire au Maghreb*, Paris, Harmattan, 1991, pp. 11-24.

BRUN, Catherine, « Avènement et Rémanence de l'Utopie démocratique chez Assia Djebar », dans Anne-Laure BONVALOT, Anne-Laure REBREYEND et Philippe ROUSSIN (éds.), *Escribir la democracia : Literatura y transiciones democráticas*, Madrid, Casa de Velázquez, 2019, pp. 235-244.

— « Toucher l'ancien Présent et le Futur déjà là », dans *L'Algérie, traversées*, Paris, Hermann, 2018, pp. 21-38.

CONRAD, Sebastian, RANDERIA, Shalini, « Einleitung : Geteilte Geschichten Europa in einer postkolonialen Welt », dans Sebastian CONRAD (éd.), *Jenseits des*

Eurozentrismus : Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfort, 2e éd., Campus-Verlag, 2013, pp. 32-72.

DIETZE, Gabriele, « Okzidentalismuskritik : Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung », dans Gabriele DIETZE, Claudia BRUNNER et Edith WENZEL (éds.), *Kritik des Okzidentalismus*, Bielefeld, Transcript, 2009, pp. 23-54.

DJEFEL, Belaïd, SAÏM, Boussad, « Présentation », dans Ridha BOULAABI et Belaïd DJEFEL (éds.), *Écrire en Temps de Détresse : Autour du Roman maghrébin francophone*, Grenoble, Univ. Stendhal, 2010, pp. 5-10.

FISCHER, Nicole, HOTAIT, Fatma, « Penser l'universel à travers le féminisme islamique », dans Markus MESSLING et Jonas TINIUS (éds.), *Minor Universality / Universalité mineure*, De Gruyter, 2023, pp. 335-352.

GOLDBERG, David Theo, « Racial Rule », dans David Theo GOLDBERG et Ato QUAYSON (éds.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, 1re éd., Wiley-Blackwell, 2013, pp. 82-102.

GRANDGUILLAUME, Gilbert, « Les Débats et les Enjeux linguistiques » [en ligne], dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes arabes et musulmans, 2013, pp. 273-287.

GRANGER REMY, Maud, « Houellebecq et le Monde : Contre ou au Milieu ? », dans Gavin BOWD (éd.), *Le Monde de Houellebecq*, Glasgow, University of Glasgow French and German Publications, 2006, pp. 1-12.

— « Houellebecq ou l'Exception française », dans Marc DAMBRE et Richard J GOLSAN (éds.), *L'Exception et la France contemporaine : Histoire, Imaginaire et Littérature*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2017, pp. 57-64.

HALL, Stuart, « Cultural Identity and Diaspora [1990] », dans *Selected Writings on Race and Difference*, Durham, Duke University Press, 2021, pp. 257-271.

— « Wann war der 'Postkolonialismus' ? Denken an der Grenze », dans Elisabeth BRONFEN, Benjamin MARIUS et Therese STEFFEN (éds.), *Hybride Kulturen : Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen, Stauffenburg, 1997, pp. 219-246.

— « Race, Articulation and Societies structured in Dominance », dans *Sociological Theories : Race and colonialism*, Paris, Unesco, 1980, pp. 305-345.

— « The Work of Representation », dans Stuart HALL (éd.), *Representation : Cultural Representations and signifying Practices*, London, Sage, 1997, pp. 13-74.

HARITAWORN, Jin, TAUQIR, Tamsila, ERDEM, Esra, « Gay Imperialism : Gender and Sexuality Discourse in the "War on Terror" », dans Adi KUNTSMAN et Esperanza MIYAKE (éds.), *Out of place : Interrogating Silences in Queerness/Raciality*, York, Raw Nerve Books Ltd, 2008, pp. 71-95.

HÖFERT, Almut, « Alteritätsdiskurse : Analyseparameter historischer Antagonismusnarrative und ihre historiographischen Folgen », dans Gabriele HAUG-MORITZ et Ludolf PELIZAEUS (éds.), *Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit*, Münster, Aschendorff, 2010, pp. 21-40.

HOFMANN, Franck, MESSLING, Markus, « On the Ends of Universalism », dans Franck HOFMANN et Markus MESSLING (éds.), *The Epoch of Universalism 1769-1989*, Boston, 1re éd., De Gruyter, 2020, pp. 1-39.

IBRAHIMI, Khaoula Taleb, « Les Algériennes et la Guerre de Libération nationale. L'Émergence des Femmes dans l'Espace public et politique au cours de la Guerre et l'Après-guerre », dans Benjamin STORA et Mohammed HARBI (éds.), *La Guerre d'Algérie : 1954-2004, la Fin de l'Amnésie*, Paris, R. Laffont, 2004, pp. 197-226.

JEROME, David, « "Auguste Comte toi-même !" : Michel Houellebecq et le Positivisme », dans Sabine VAN WESEMAEL et Bruno VIARD (éds.), *L'Unité de l'Œuvre de Michel Houellebecq*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 137-148.

KARAKAYALI, Serhat, « Reflexiver Eurozentrismus : Zwischen diskursiver Kombinatorik und Latenz », dans Sebastian FRIEDRICH (éd.), *Rassismus in der Leistungsgesellschaft : Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der « Sarrazindebatte »*, Münster, 1re éd., Assemblage, 2011, pp. 96-113.

KOHON, Gregorio, « The Greening of Psychoanalysis : André Green in Dialogues with Gregorio Kohon », dans Gregorio KOHON (éd.), *The dead Mother : The Work of André Green*, New York, Routledge, 1999, pp. 9-58.

LEONARD, Miriam, « Lacan, Irigaray, and Beyond : Antigones and the Politics of Psychoanalysis », dans Vanda ZAJKO et Miriam LEONARD (éds.), *Laughing with Medusa : Classical Myth and feminist Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 121-139.

MARTINI, Lucienne, « 16. Littérature et Travail de Mémoire » [en ligne], dans Jean-Robert HENRY et Ahmed MAHIOU (éds.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes arabes et musulmans, 2013, pp. 347-365.

MECKE, Jochen, « Le Social dans tous ses États : Le Cas Houellebecq », dans *L'Empreinte du Social dans le Roman depuis 1980.*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2005, pp. 47-64.

MERAHI, Youcef, « Tahar Djaout, En Mémoire », dans *Tahar Djaout : L'hommage de ses Pairs*, Alger, Hibr Éd., 2011, pp. 7-10.

MILES, Robert, « Geschichte des Rassismus », dans Christoph BURGMER et Robert MILES (éds.), *Rassismus in der Diskussion*, Berlin, Elefanten, 1999, pp. 9-26.

— « Die Idee der "Rasse" und Theorien über Rassismus : Überlegungen zur britischen Diskussion », dans *Das Eigene und das Fremde : Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hambourg, 1re éd., Hamburger Ed., 1998, pp. 189-218.

MOHR, Dunja M., « Eco-Dystopia And Biotechnology : Margaret Atwood, Oryx And Crake (2003), The Year Of The Flood (2009) And Maddaddam (2013) », dans Eckart VOIGTS-VIRCHOW, Alessandra BOLLER et Eckart VOIGTS (éds.), *Dystopia, Science Fiction, Post-apocalypse : Classics - new Tendencies - Model Interpretations*, Trier, WVT, 2015, pp. 283-302.

MOUSSA, Sarga, « Erinnerung an eine andere Geschichte der Begegnung : Die Al-Azhar-Moschee in Darstellungen von Ägypten-Reisenden des 19. Jahrhunderts », dans Franck HOFMANN et Markus MESSLING (éds.), *Fluchtpunkt : Das Mittelmeer und die europäische Krise*, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2017, pp. 270-284.

NAUMANN, Thomas, « Feindbild Islam - Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst », dans Thorsten Gerald SCHNEIDERS (éd.), *Islamfeindlichkeit : Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, pp. 19-36.

ROMMELSPACHER, Birgit, « Feminismus und kulturelle Dominanz : Kontroversen um die Emanzipation der muslimischen Frau », dans Sabine BERGHAHN et Petra ROSTOCK (éds.), *Globaler lokaler Islam*, Bielefeld, Germany, 1re éd., Transcript, 2009, pp. 395-412.

— « Dominante Diskurs : Zur Popularität von ‚Kultur' in der aktuellen Islam-Debatte. », dans *Orient- und Islambilder : Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster, 1re éd., Unrast-Verlag, 2007, pp. 245-266.

RÜSEN, Jörn, « Geschichte und Utopie », dans Wilhelm VOßKAMP (éd.), *Utopieforschung : Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, vol. 1, Francfort, Suhrkamp, 1982, pp. 356-374.

SAPIRO, Gisèle, « Notables, Esthètes et Polémistes : Manières d'être un Écrivain "réactionnaire" des Qnnées 1930 à nos jours », dans Sarah SINDACO et Pascal DURAND (éds.), *Le Discours « néo-réactionnaire »*, Paris, CNRS Éd., 2015, pp. 23-46.

SCHRÖTER, Susanne, « Religiöse Rechtfertigungen des Dschihadismus », dans Jennifer SCHELLHÖH, Jo REICHERTZ, Volker M. HEINS et Armin FLENDER (éds.), *Großerzählungen des Extremen*, Bielefeld, Transcript, 2018, pp. 121-136.

SEEBER, Hans U., « Präventives statt konstruktives Handeln : Zu den Funktionen der Dystopie in der anglo-amerikanischen Literatur », dans *Möglichkeitsdenken : Utopie und Dystopie in der Gegenwart*, Munich, Wilhelm Fink, 2013, pp. 185-206.

SIEGEL, Elke, « Elektra », dans Frauke BERNDT et Eckart GOEBEL (éds.), *Handbuch Literatur & Psychoanalyse*, De Gruyter, 2017, pp. 242-261.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, « Can the Subaltern speak ? », dans Cary NELSON et Lawrence GROSSBERG (éds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 66-111.

SULERI, Sara, « Woman skin deep : Feminism and the Postcolonial Condition », dans *The Post-Colonial Studies Reader*, London, Taylor & Francis, 1995, pp. 273-280.

VIARD, Bruno, « Situation psycho-politique de Michel Houellebecq », dans Murielle Lucie CLEMENT et Sabine VAN WESEMAEL (éds.), *Michel Houellebecq à la Une*, Brill, 2011, pp. 127-139.

— « Faut-il en rire ou en pleurer ? Michel Houellebecq du Côté de Marcel Mauss et du Côté de Balzac », dans *Michel Houellebecq sous la Loupe*, Amsterdam, Rodopi, 2007, pp. 31-42.

VOIGTS, Eckart, « Introduction : The Dystopian Imagination – An Overview », dans Eckart VOIGTS, ECKART et Alessandra BOLLER (éds.), *Dystopia, Science Fiction, Post-apocalypse : Classics - new Tendencies - Model Interpretations*, Trier, WVT, 2015, pp. 1-13.

WEIGEL, Sigrid, « Télescopage im Unbewussten : Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur », dans Elisabeth BRONFEN, Birgit R. ERDLE et Sigrid WEIGEL (éds.), *Trauma : zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, Köln, Böhlau, 1999, pp. 51-76.

WILLER, Stefan, « Familienroman », dans Frauke BERNDT et Eckart GOEBEL (éds.), *Handbuch Literatur & Psychoanalyse*, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 445-461.

WESEMAEL, Sabine van, « Le Mal de vivre : Comment s'en débarasser ? », dans Antoine JURGA et Sabine van WESEMAEL (éds.), *« La Carte et le Territoire » et « Soumission » de Michel Houellebecq*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion diffusion, 2019, pp. 127-142.

WROBLEWSKI, Ania, « Les seuls Blancs à Châtelet-les-Halles : Richard Millet, Michel Houellebecq et les Limites du Nationalisme français », dans Antoine JURGA et Sabine Marie Elise van WESEMAEL (éds.), *Lectures croisées de l'Œuvre de Michel Houellebecq*, Paris, Classiques Garnier, 2017, pp. 63-78.

Articles dans les revues

ÅGERUP, Karl, « The Political Reception of Michel Houellebecq's *Submission* », *European Review*, vol. 27, n° 4, 2019, pp. 615-635.

AGGOUN, Atmane, « Le Martyr en Islam : Considérations générales », *Études sur la Mort*, vol. 130, n° 2, 2006, pp. 55-60.

AHMED, Leila, « Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem », *Feminist Studies*, vol. 8, n° 3, 1982, pp. 521-534.

ALMEIDA, José Domingues de, « Forcer le Trait : Caricature et la Construction du Personnage chez Michel Houellebecq : Aperçu de la Réception critique », *Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF*, vol. 1, n° 4, 2012, pp. 211-223.

— « «Le Travail de Mai» dans la Fiction narrative contemporaine : Le Cas Houellebecq », *Jornada de Pesquisa e Reflexão*, 2008, pp. 45-54.

ANAM, Nasia, « The Migrant as Colonist : Dystopia and Apocalypse in the Literature of Mass Migration », *ASAP journal*, vol. 3, n° 3, 2018, pp. 653-677.

ASHOLT, Wolfgang, « La Carte et le Territoire d'Houellebecq : Une Déconstruction du néo-libéralisme ? », *Lendemains : Etudes Comparées sur la France/Vergleichende Frankreichforschung*, vol. 41, n° 161, 2016, pp. 74-81.

ASMAA, Zeraouni, MOHAMMED SALAH, Ait Menguellat, « Le Discours politique dans la Production romanesque algérienne d'Expression française : Cas de Rachid Mimouni, Tahar Djaout », *Al Naciriya Revue des Recherches Sociologiques et Historiques*, vol. 13, n° 3, 2022, pp. 1077-1102.

AUMERCIER, Sandrine, « Die islamistische Radikalisierung als Symptom : Französische Kontroversen », *RISS – Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 93, 2021, pp. 61-76.

BARTHES, Roland, « Introduction à l'Analyse structurale des Récits », *Communications*, vol. 8, n° 1, 1966, pp. 1-27.

BELKHOUS, Dihia, « Contexte historique et Discours de la Dénonciation dans "Le dernier Été de la Raison" de Tahar Djaout », *Passerelle*, vol. 5, n° 1, 2015, pp. 282-301.

BENAMAR, Aïcha, « Tahar Djaout, 25 ans après. », *Expressions maghrébines*, vol. 17, n° 82, 2018, pp. 117-121.

BENDERDOUCH, Nour-el-houda MIMOUNI MESLEM, Leila Dounia, « L'Histoire dans l'Œuvre romanesque de Tahar Djaout : Entre Factualité et Fictionnalité », *Revue académiques des Études Sociales et Humaines*, vol. 14, n° 1, 2022, pp. 127-136.

BENSLAMA, Fethi, « La Figure du Surmusulman », *Figures de la Psychanalyse*, vol. 34, n° 2, 2017, pp. 51-60.

BEREIZIAT-LANG, Stephanie, « "L'alphabet convient aux peuples polices" : Schrift und Anti-Moderne bei Boualem Sansal und Michel Houellebecq » [en ligne], *Romanische Studien; 2019 : Parallelgesellschaften*, 2019, URL : https://www.romanischestudien.de/index.php/rst/article/view/650, consulté le 03 mai 2021.

BERGSDORF, Wolfgang, « Politischer Sprachgebrauch und totalitäre Herrschaft », *German Studies Review*, vol. 17, 1994, pp. 23-36.

BETTY, Louis, « Michel Houellebecq and the Promise of Utopia : A Tale of Progressive Disenchantment », *French Forum*, vol. 40, n° 2/3, 2015, pp. 97-109.

BHABHA, Homi K., « Democracy De-realized », *Diogenes*, vol. 50, n° 1, 2003, pp. 27-35.

BLAKEMORE, Steven, « Language and Ideology in Orwell's 1984 », *Social Theory and Practice*, vol. 10, n° 3, 1984, pp. 349-356.

BOHLEBER, Werner, « Die Entwicklung der Traumatheorie in der Psychoanalyse », *PSYCHE*, vol. 54, n° 9-10, 2000, pp. 797-839.

BOILY, Frédéric, « Le Débat entre Gilles Kepel et Olivier Roy : Anatomie d'un Désaccord », *Frontières*, vol. 31, n° 1, 2019, URL : https://www.erudit.org/fr/revues/fr/2019-v31-n1-fr05017/1066194ar/, consulté le 17 août 2023

BULL, Anna Cento, HANSEN, Hans Lauge, « On agonistic Memory », *Memory Studies*, vol. 9, n° 4, 2016, pp. 390-404.

BUNZL, Matti, « Between Anti-Semitism and Islamophobia : Some Thoughts on the new Europe », *American Ethnologist*, vol. 32, n° 4, 2005, pp. 499-508.

CAIN, Ruth, « The Buried Madonna : Matricide, Maternal Power and the Novels of Michèle Roberts », *Women's Studies*, vol. 42, 2013, pp. 408-438.

CESARI, Jocelyne, « Algérie : Chronique intérieure, 1993 », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 32, 1993, pp. 399-431.

CLEMENT, Murielle Lucie, « Le Héros houellebecquien », *Studi Francesi*, n° 148, 2006, pp. 91-99.

COURTINE, Jean-Jacques, WILLETT, Laura, « A Brave New Language : Orwell's Invention of "Newspeak" in 1984 », *SubStance*, vol. 15, n° 2, 1986, pp. 69-74.

DAKHLI, Leyla, « L'Islamologie est un Sport de Combat : De Gilles Kepel à Olivier Roy, l'Univers impitoyable des Experts de l'Islam », *Revue du Crieur*, vol. 3, n° 1, 2016.

DELON, Michel, « Utopie et Esprit critique au Temps des Lumières », *Revue des Deux Mondes*, 2012, pp. 142-148.

DELPHY, Christine, « Antisexisme ou Antiracisme ? Un faux Dilemme », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, 2006, pp. 59-83.

DETHLOFF, Uwe, « "Literarische Utopie" oder "Utopische Intention"? Die Utopiediskussion vor dem Hintergrund der Genese utopischer Literatur in der französischen Renaissance », *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 36, 1993, pp. 95-116.

DIETZE, Carola, « Toward a History on Equal Terms : A Discussion of "Provincializing Europe" », *History and Theory*, vol. 47, n° 1, 2008, pp. 69-84.

DITTMANN, Jürgen, « Sprachlenkung und Denkverbot : George Orwell als Sprachkritiker », *Freiburger Universitätsblätter*, 1984, pp. 31-47.

EDWARDS, Carole, « Regards sur “Le dernier Été de la Raison” de Tahar Djaout: Un Cri pour l’Algérie postcoloniale », *Expressions Maghrebines*, vol. 3, 2004, pp. 111-119.

FARRIS, Sara R., « From the Jewish Question to the Muslim Question : Republican Rigorism, Culturalist Differentialism and Antinomies of Enforced Emancipation », *Constellations*, vol. 21, n° 2, 2014, pp. 296-307.

FERRARI, Roberta, « ’A Boot Stamping on a Human Face – For Ever’ : George Orwell, Language, Literature, and Politics », *Caietele Echinox*, vol. 39, 2020, pp. 172-188.

FIEU, Regis-Pierre, « De 1984 à 2084 : Mutations de la Peur totalitaire dans la Dystopie européenne », *Carnets : Revue Electronique d’Etudes Françaises / Revista Electrónica de Estudos Franceses*, n° 11, 2017, pp. 91-101.

GAGNIER, Regenia, « The Decadence of the West in Huysmans and Houellebecq : Decadence in the Longue Durée », *English Literature in Transition, 1880-1920*, vol. 60, n° 4, ELT Press, 2017, pp. 419-430.

GAGNON, Alex, « La France malade et ses récits : “Islamisation” de la société et “radicalisation” de l’individu dans cinq romans français contemporains (2012-2016). », vol. 55, n° 1, 2019, pp. 137-159.

GANDON, Francis-Marie, « Arabisation et Symbole collectif en Algérie », *Communication & Langages*, vol. 40, n° 1, 1978, pp. 15-27.

GEISSER, Vincent, « Immigration et Terrorisme : “Corrélation magique” et Instrumentalisation politique », *Migrations Société*, n° 4, 2020, pp. 3-13.

— « Exit français de souche ? De la Prudence rhétorique à la Prégnance idéologique », *Migrations Société*, n° 2, 2015, pp. 3-18.

— « Voile identitaire *versus* Francité intégrale : Le Choc de deux Narcissismes communautaires », *Migrations Société*, n° 1, 2010, pp. 3-8.

— SENIGUER, Haouès, « L’Islamophobie interroge les Ressorts imaginaires, symboliques et matériels de notre Construction Nationale », *Confluences en Méditerranée*, n° 2, 2022, pp. 125-137.

GIANNI, Matteo, « Muslims’ integration as a Way to defuse the ’Muslim Question’ : Insights from the Swiss Case », *Critical Research on Religion*, vol. 4, n° 1, 2016, pp. 21-36.

GINGRICH, Andre, « Anthropological Analyses of Islamophobia and Anti-Semitism in Europe », *American Ethnologist*, vol. 32, n° 4, 2005, pp. 513-515.

GREENBERG, Judith, « The Echo of Trauma and the Trauma of Echo », *American Imago*, vol. 55, n° 3, 1998, pp. 319-347.

GRIFFIN, Susan, « The Way of all Ideology », *Signs*, vol. 7, n° 3, 1982, pp. 641-660.

HERRERO, Dolores, « Post-Apocalypse Literature in the Age of unrelenting Borders and Refugee Crises : Merlinda Bobis and australian Fiction », *Interventions*, vol. 19, n° 7, 2017, pp. 948-961.

HUFNAGEL, Erwin, « Dionysos : Metaphysik, Mythos und Moderne », *Nietzscheforschung*, vol. 9, 2002, pp. 163-188.

JARVIS, Jill, « Lines of Flight : Laredj and Djaout beyond the Fiction of Terror », *Expressions maghrébines*, vol. 17, n° 1, 2018, pp. 83-101.

LAZREG, Marnia, « Féminisme et Différence : Les Dangers d'écrire en tant que Femme sur les Femmes en Algérie », *Les cahiers du CEDREF*, n° 17, 2010, pp. 73-105.

— « Gender and Politics in Algeria : Unraveling the religious Paradigm », vol. 15, n° 4, 1990, pp. 755-780.

LEOPOLD, Stephan, « Michel Houellebecq et la Question de l'autre : Plateforme : Eine Eroberungsreise in Zeiten des Neokolonialismus » [en ligne], 2005, pp. 14-29., URL : http://web.fu-berlin.de/phin/phin31/p31t2.htm, consulté le 2 mai 2021.

LEPERLIER, Tristan, « L'Algérie coloniale, ou l'Andalousie heureuse », *Socio-anthropologie*, n° 37, 2018, pp. 107-121.

— « Les Écrivains algériens et l'Expérience démocratique dans les Années 1990 », *Communications*, vol. 99, n° 2, 2016, pp. 145-158.

LEWIS, Bernard, « The Roots of Muslim Rage », *The Atlantic*, vol. 266, n° 3, 1990, pp. 47-60.

LUGONES, María, « Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System », *Hypatia*, vol. 22, n° 1, 2007, pp. 186-209.

MACDONALD, Megan, CENIER, Adèle, « Tahar Djaout, 25 ans après », *Expressions maghrébines*, vol. 17, n° 1, 2018, pp. 7-14.

MCQUEEN, Fraser, « Christophe Guilluy's France Périphérique and the Absence of race from Michel Houellebecq's "Sérotonine" », *Modern & Contemporary France*, 2021, pp. 399-417.

MEER, Nasar, NOORANI, Tehseen, « A sociological Comparison of Anti-Semitism and Anti-Muslim Sentiment in Britain », *The Sociological Review*, vol. 56, n° 2, 2008, pp. 195-219.

MEIZOZ, Jérôme, « Genre littéraire et Posture d'Auteur : Charles-Albert Cingria et La NRF, juillet 1933 », *Littérature*, n° 140, 2007, pp. 95-112.

MORTIMER, Robert, « Boualem Sansal : Novelist, Polemicist, Eulogist », *The Journal of North African Studies*, vol. 13, n° 1, 2008, pp. 119-125.

MOZAFFARI, Mehdi, « Aufkommen und Entwicklung des Islamismus : Im Licht des europäischen Totalitarismus », *Totalitarismus und Demokratie*, vol. 11, n° 1, 2014, pp. 15-28.

MUCCHIELLI, Alex, « L'Identité individuelle et les Contextualisations de soi », *Le Philosophoire*, vol. 43, n° 1, 2015, pp. 101-114.

MUSSER, Amber Jamilla, « Anti-Oedipus, Kinship, and the Subject of Affect », *Social Text*, vol. 30, n° 3, 2012, pp. 77-95.

NILSSON, Per-Erik, « Fuck Autonomy : Neo-Orientalism and Abjection in Michel Houellebecq's "Soumission" », *European Review*, vol. 27, n° 4, 2019, pp. 600-614.

— « "Secular Retaliation" : A Case Study of integralist Populism, Anti-Muslim Discourse, and (Il)liberal Discourse on Secularism in contemporary France », *Politics, Religion & Ideology*, vol. 16, n° 1, 2015, pp. 87-106.

PFAHL-TRAUGHBER, Armin, « Islamismus – der neue Extremismus, Faschismus, Fundamentalismus und Totalitarismus ? Eine Erörterung zu Angemessenheit und Erklärungskraft der Zuordnungen », *Zeitschrift für Politik*, vol. 55, n° 1, 2008, pp. 33-48.

PRATT, Murray, « Michel Houellebecq's Soumission : Adventures in Space, Time, Possibilities and French Studies », *Australian Journal of French Studies*, vol. 54, 2017, pp. 29-44.

RAHAL, Malika, « Le temps arrêté : Un pays sans Histoire. Algérie, 2011-2013 », *Écrire l'histoire*, n° 12, 2013, pp. 27-36.

REJCHWALD, Jolanta Rachwalska von, « La Dystopie religieuse dans "2084 : La Fin du Monde" de Boualem Sansal : De l'Apocalypse à l'Espoir », *Romanica Silesiana*, vol. 2, n° 14, 2018, pp. 53-61.

REMACHE, Abdelghani, « Panorama du Roman Algérien d'Expression Française : Espaces et Espérances », *Synergies Algérie*, n° 26, 2018, pp. 67-85.

REY MIMOSO-RUIZ, Bernadette, « Tahar Djaout entre Rire et Conte », *Horizons Maghrébins - Le Droit à la Mémoire*, vol. 52, n° 1, 2005, pp. 48-55.

RICŒUR, Paul, « L'Identité narrative », *Esprit*, 140/141 (7/8), 1988, pp. 295-304.

RITTE, Jürgen, « Modernes Dandytum », *Lendemains*, vol. 41, n° 162-163, 2016, pp. 217-224.

ROLOFF, Volker, « Houellebecq und Huysmans : "Soumission" als Lektüreroman », *Lendemains*, n° 162/163, 2016, pp. 210-216.

ROMAIN, Lisa, « Une Démythification de l'Histoire algérienne : Enjeux du Récit de soi dans l'Œuvre de Boualem Sansal », *Lublin Studies in Modern Languages and Literature*, vol. 40, n° 2, 2016, pp. 104-121.

ROMAN, Sébastien, MACHEREY, Pierre, « De l'utopie ! », *Cahiers philosophiques*, vol. 167, n° 4, 2014, pp. 81-98.

ROSIER-CATACH, Irène, « Combats contre l'Essentialisme », *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 36, n° 2, 2014, pp. 57-74.

ROY, Olivier, « Peut-on comprendre les Motivations des Djihadistes ? », *Pouvoirs*, vol. 158, n° 3, 2006, p. 15-24.

SAID, Edward, « Orientalism Reconsidered », *Cultural Critique*, n° 1, 1985, pp. 89-107.

SAND, Shlomo, « From Judaeophobia to Islamophobia », *Jewish Quarterly*, vol. 57, n° 1, 2010, pp. 60-61.

SANSAL, Boualem, « Lettre de Boualem Sansal lue à l'audience du procès », *Cités*, vol. 70, n° 2, 2017, pp. 171-174.

— « Intégration, Désintégration et Esprit du Beylik », *Le Debat*, n° 2, 2016, pp. 68-72.

— « De quoi demain sera-t-il fait dans le Monde arabe ? », *Lignes*, n° 3, 2011, pp. 128-132.

SCHIFFER, Sabine, WAGNER, Constantin, « Anti-Semitism and Islamophobia : New Enemies, old Patterns », *Race & Class*, vol. 52, 2011, pp. 77-84.

SCHNEIDER, Ulrike, « "Il n'y a pas de Liberté sans une Dose de Provocation possible." Michel Houellebecqs Soumission oder : Die Widerständigkeit der Fiktion », *Romanistisches Jahrbuch*, vol. 67, 2016, pp. 148-178.

SENIGUER, Haouès, « Le Communautarisme : Faux Concept, vrai Instrument politique », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 41, n° 1, 2017, pp. 15-37.

SOW, Noah, « Rassistische Sprache », vol. 71, 1/2-2021, 2021, pp. 51-57.

SPIESER-LANDES, David, « Soumission ou simulacre de soumission ? Michel Houellebecq et la métaphysique (Baudrillardienne) du radiateur » [en ligne], *French Cultural Studies*, vol. 28, n° 1, 2017, pp. 42-53., URL : http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0957155816678745, consulté le 19 mars 2023, consulté le 30 avril 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, « Echo », *New Literary History*, vol. 24, n° 1, 1993, pp. 17-43.

TASSADIT, Yacine, HARZOUNE, Mustapha, GARDEL, Louis, « Quatre Érivains kabyles : Jean Amrouche, Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun et Tahar Djaout », *Hommes et Migrations*, vol. 1179, n° 1, 1994, pp. 53-59.

TAUCHNITZ, Juliane, « Ein grenzenloser Albtraum ? Boualem Sansals Dystopie "2084" und ihre mediale Verformung », *Romanische Studien*, vol. 2, n° 5, 2016, pp. 543-554.

TIESLER, Nina Clara, « Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten », *Aus Politik und Zeitgeschichte : APuZ*, vol. 57, n° 26/27, 2007, pp. 24-32.

TOUATI, Aïcha, « Féministes d'Hier et d'Aujourd'hui, ou le Féminisme à l'Épreuve de l'Universel », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, 2006, pp. 108-120.

TOUMI, Alek Baylee, « 2084 : La Fin du monde », *The French Review*, vol. 90, n° 1, 2016, pp. 250-250.

TREACY, Corbin, « 2084 : La Fin du Monde », *The Journal of North African Studies*, vol. 21, n° 3, 2016, pp. 512-514.

VIENNOT, Gilles, « Houellebecq ou la Déploration de la Déliaison amoureuse », *Revue des Sciences Sociales*, n° 58, 2017, pp. 54-63.

VOLPP, Leti, « Feminism versus Multiculturalism », *Columbia Law Review*, vol. 101, n° 5, 2001, pp. 1181-1218.

WILLIAMS, Russell, « Une Poétique de la Neutralité : Soumission, Anomie et Inertie dans la Fiction de Michel Houellebecq » [en ligne], 2017, URL : https://www.fabula.org/colloques/document4240.php#citation, consulté le 28 février 2021.

WILZEK, Jessica, « Der Arabische Frühling im algerischen Blick : Aus den Erfahrungen des algerischen Bürgerkriegs lernen : Literarisches Schaffen und intellektuelles Engagement bei Boualem Sansal und Maïssa Bey », *HeLix - Dossiers zur romanischen Literaturwissenschaft*, 2016, pp. 42-60.

Thèses

BOUALILI, Ahmed, *De l'Interdiscours : L'Écriture hybride dans l'œuvre de Tahar Djaout : Discours littéraire et Discours journalistique*, École Normale Supérieure de Bouzaréah, Alger, 2019.

ROMAIN, Lisa, *La Mise à l'Épreuve du Discours référentiel dans l'Œuvre de Boualem Sansal*, Université de Lille, Lille, 2018.

Outils de travail et sources diverses

CONZE, Werner, article « Rasse », dans *Geschichtliche Grundbegriffe : Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland ; Bd. 5: Pro - Soz*, vol. 5, Stuttgart, 1re éd., Klett, 1984, pp. 135-178.

FOURNIER, Thérèse, *Interview avec Thérèse Fournier sur son roman « 2028 »*, 2023, annexe.

HEES, Johannes, article « Thanatos », dans Frauke BERNDT et Eckart GOEBEL (éds.), *Handbuch Literatur & Psychoanalyse*, De Gruyter, 2017.

LE ROBERT, article « Islam » [en ligne], dans *Dico en ligne Le Robert*, URL : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/islam, consulté le 10 août 2023.

LE ROBERT, article « Mélancolie » [en ligne], dans *Dico en ligne Le Robert*, URL : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/nostalgie, consulté le 23 juillet 2023.

LE ROBERT, article « Entrailles » [en ligne], dans *Dico en ligne Le Robert*, URL : https://dictionnaire.lerobert.com/definition/entrailles, consulté le 16 août 2023.

Annexe

Interview avec Thérèse Fournier sur son roman *2028*.

Dans le cadre de cette thèse de doctorat, l'autrice Thérèse Fournier a généreusement accepté une interview sur son roman *2028*. Celle-ci a eu lieu le 13 avril 2023 par téléphone. Afin de garantir une meilleure lisibilité, l'interview a été éditée avec précaution et les signes d'oralité considérés comme entravant la fluidité de la lecture ont été supprimés. Le fond n'a pas été modifié.

00:00:00
Nicole Fischer: Ma première question est plutôt une question sur votre activité en tant qu'écrivaine, parce que vous vous penchez sur différents sujets. Récemment, avec votre ouvrage *Groenland* sur la crise climatique et vous avez vécu dans différentes régions du monde et vos romans reprennent ces différentes étapes de votre vie. Et j'aimerais savoir comment vous décririez votre approche des contextes et des réalités de vie dont parlent vos romans et comment trouvez-vous les sujets sur lesquels vous travaillez ?

00:00:50
Thérèse Fournier: Donc on a d'abord l'immersion être immergé dans un milieu pour des raisons extérieures, sans qu'il y ait véritablement d'approche à ce moment-là, puisque c'est la vie même qui est là dans son développement. Puis, dans cette immersion, le sujet, c'est à dire moi, le sujet sensible, capte, n'arrête pas de capter. Donc en troisième phase, une fois la captation opérée, il y a un temps indéfini de macération. Tout ce qui a été absorbé, capté, repose et se recombine durant un temps indéfini. C'est la troisième phase que je nommerais la macération. Et puis un jour, quelque chose surgit dans mon cerveau sous forme d'une image impérieuse. Dans le cas du premier roman de la trilogie, *L'Olivier bleu*, il s'agit de l'image d'une jeune fille maghrébine qui regarde le monde de derrière, une persienne entrouverte. Le personnage de Mouna est né. Donc c'est la quatrième phase que je nommerais naissance d'un monde. Donc, après la Genèse, qu'on définirait comme immersion, captation, macération. Il y a l'écriture du roman lui-même. Notez que vous avez cité mon dernier ouvrage intitulé *Groenland*, récit d'une allégation paru chez L'Harmattan en juillet 2022. Comme c'est un récit, à savoir proche de la réalité, il n'y a pas de phase de macération. Le récit s'écrit cru, et non cuit. Si je peux me permettre. [Donc cru], non cuit comme le roman. Dans l'urgence de l'adéquation au réel. Donc, le récit s'écrit cru dans l'urgence de l'adéquation au réel. Parce que la démarche de l'écrivain, c'est d'essayer de coller aux événements sans faire la démarche, de changer les identités, de recomposer les identités. Ça, c'est le récit. Le récit s'écrit cru par rapport à une réalité très proche et très fraîche. Et le roman, par contre, s'écrit cuis, c'est à dire c'est toute une élaboration d'un vécu et d'une réception du réel. Voilà, donc voilà pour votre première question. Est-ce que vous avez pu bien l'enregistrer ? Est-ce que vous avez bien pu comprendre ce que je disais ?

00:04:10
Nicole Fischer: Oui, oui, c'est très intéressant. Je comprends donc que pour le récit, c'est plutôt une sorte d'immédiateté qui porte la narration et par rapport à cette création de ou l'élaboration d'un monde, donc, que vous dites qui désigne quand même – voilà – comment vous, vous concevez vos romans, j'enchaîne ma deuxième question. De manière immédiate, dans l'édition de 2006, dans la première édition de votre roman *2028*, on ne trouve en annexe un recueil de différents articles et d'extraits d'interviews. Il « s'adresse aux lecteurs curieux d'établir des liens entre la réalité historique et construction romanesque. » On y trouve également une chronologie des événements historiques significatifs. Cependant, *2028* n'est pas seulement une œuvre de fiction, mais aussi un roman d'anticipation qui se déroule dans le futur. Dans quelle mesure l'histoire joue-telle un rôle en Europe pour vous, dans la construction fictionnelle des mondes futurs ? Notamment en ce qui concerne le conflit entre l'islam politique et le monde occidental ? Ce serait ma deuxième question.

00:05:50
Thérèse Fournier: Oui. Donc, écoutez, je serai tenté de répondre qu'il n'y a pas de construction fictionnelle d'un monde futur sans histoire avec un grand H. L'histoire avec un grand H d'aujourd'hui est la trace de pas dans la neige qui indique où va le monde de demain, à tel point que c'est au moment de la déclaration de la guerre États-Unis Irak. Dans ce conte à bout à rebours électrisant du mois de mars 2003. Que s'est imposé à moi *2028*. Voilà comment allait devenir le monde musulman après ces événements. *2028* a été publié en 2026. Deux en 2006. De fait, les printemps arabes, la guerre en Syrie, l'État islamique, tout s'est déroulé après 2006. Donc, pour répondre à votre question. Il n'y a pas de construction fictionnelle sans histoire avec un grand H, car l'histoire avec un grand H, c'est elle qui donne la direction du monde de demain.

00:06:59
Nicole Fischer: Oui, si je peux ajouter une petite question ?

00:07:06
Thérèse Fournier: Bien sûr, bien sûr, tout ce que vous voulez.

00:07:08
Nicole Fischer: Très bien. Donc, moi, par exemple, quand j'ai commencé à travailler sur votre roman, je n'avais pas encore cette première édition sous la main. Et c'était la préface qui en fait a guidé ma lecture. Et donc il y avait plusieurs éléments, donc j'avais compris que votre pays de référence c'était le Maroc. Et après avec toute l'histoire sur la Russie, j'avais en tête l'Afghanistan, comme le pays où il y avait donc cette influence quand même de d'une force extérieure, d'une domination de guerre et. Et voilà. Donc je pense que maintenant, j'irais dans une différente direction, mais quand même, si je peux dire, enfin, ça dit grand-chose. Et ça s'arrange en fait très bien avec ce que vous dites que l'histoire avec un grand H, que, par analogie, on peut donc associer votre roman à plusieurs événements historiques, même dans l'avenir. Voilà les printemps arabes et tout, tout ce qui est suivi après. Et on a cette impression que l'Histoire se répète sans cesse entre le monde occidental et le monde oriental. Donc voilà, donc ce que je retiens donc, qu'il y a des grandes lignes de conjoncture entre les deux mondes. Et je pense que le roman transporte ça très très bien. Je ne sais pas donc ce que vous en pensez.

00:10:08
Thérèse Fournier: Mais c'est à dire que vous vous dites que le roman serait le fruit des événements. Évidemment, il y a donc les événements. Je ne sais pas. Il y a les événements qui se déroulent dans notre Histoire avec un grand H. Et ces événements que nous écoutons tous le matin à la radio, hein ? Les guerres, les problèmes sociaux, les choses positives, les choses négatives. Et puis il y a évidemment et tout ça, c'est la toile de fond, en réalité, d'une réflexion plus globale. Voilà, comme vous avez vu pour le pour le monde, si vous voulez, musulman, hein ? Et pour le problème de l'islam politique et le monde occidental, vous voyez bien que c'est une réflexion que j'ai entamée il y a très longtemps puisque j'étais mes premiers contacts avec le monde musulman, c'est en 1985. Voilà. Donc, je veux dire, depuis tout ce qui se passe en référence à ces univers, évidemment se nourrissent ma réflexion et nourrissent ma pensée d'une découverte véritable. En 1985, on passe peu à peu - c'est comme une boule de neige, un amplificateur - une amplification des données sur un même sujet qui, qui impulse, si vous voulez, l'orientation de ce que je vais écrire. Voilà. Mais c'est que maintenant la Trilogie Arabe pour moi, elle est, elle est écrite, elle est finie. Le dernier exemple, enfin le dernier si vous voulez, livre, roman de cette trilogie a été publié en 2016. C'est *Nador*, qui représente, si vous voulez, le monde musulman actuel. Ça se passe pendant les révolutions arabes. Mais même ce roman publié en 2016, était déjà pratiquement, était déjà fait en 2010, vous voyez ? Donc il y a toujours aussi un décalage entre le moment du vécu. Vous voyez que c'est un décalage permanent entre le moment du vécu, le moment de la transformation et de la maturation du vécu, le moment de l'écriture et le moment de la publication. Parce que vous pensez bien qu'une fois que le texte, que le roman est fini, et bien après, il faut évidemment intéresser un éditeur. Voilà. Donc intéresser l'éditeur. Et ça, ça crée encore un décalage, c'est un décalage temporel. D'accord. Donc pour cette trilogie, vous voyez que c'est 1996, le premier, l'*Olivier bleu* ; 2006 pour *2028* et ensuite 2016 pour *Nador*. Et ça, c'est la Trilogie Arabe. Donc ça fait quand même dans un spectre de 20 ans de publication tous les dix ans. Donc c'est extrêmement, extrêmement long et donc c'est aussi long, que d'un côté, et rapide l'Histoire du monde, parce que l'Histoire du monde va très vite, mais en même temps, les mouvements de fond sont très lents.

00:13:10
Nicole Fischer: Oui, oui.

00:13:12
Thérèse Fournier: Voilà. Aussi lent que la création littéraire, je pense.

00:13:16
Nicole Fischer: Hmm. Oui, c'est tout à fait intéressant parce que ça permet quand même de justement de considérer ses romans comme des œuvres qui aussi qui s'inscrivent dans le temps et. Et en fait, ça me mène à ma troisième question. Parce que quand dans la préface de la réédition du roman en 2016 donc, vous placez votre roman dans la lignée de *Soumission* de Michel Houellebecq et de *2084*. La fin du monde de Boualem Sansal et j'aimerais savoir, le feriez-vous encore aujourd'hui ? Et est-ce que vous voyez des différences dans la manière dont l'islam est évoqué thématiquement chez ces deux auteurs par rapport à la vôtre ?

00:14:30
Thérèse Fournier: Oui, écoutez, là. Effectivement, de toute manière, nous avons à faire avec Soumission de Michel Houellebecq, *2084* de Boualem Sansal et *2028*. Nous avons à faire aux mêmes blocs temporels. C'est un bloc temporel. C'est à dire que bon, pour *2028*, clairement, c'est le premier à paraître puisqu'il est paru en 2006 et que, je vous avoue, qu'entre déjà en 2002, en 2003, il était déjà fini d'écrire, donc ça fait quand même assez longtemps par rapport à, par exemple Soumission de Michel Houellebecq. Alors Soumission de Michel Houellebecq, vous voyez ça dans le bloc temporel du début du XXI^{e} siècle. Et en fait, c'est paru le 7 janvier 2015, [à] Paris. C'est à dire que le livre est sorti le 7 janvier 2015 et le 7 janvier 2015. C'est précisément le moment des débuts. C'est le moment des attentats de Paris de 2015. Vous voyez ? Quant à *2084*. La fin du monde de Boualem Sansal, il est paru en 2015. Il est dit dans la version française, mais Soumission est écrit en français et *2084* aussi est écrit en français. Donc en *2084* de Boualem Sansal et paru en 2015. Le 20 août, vous voyez donc huit mois après Soumission. Donc là, nous avons, comme je vous le disais, à faire au même bloc temporel qui épouse l'Histoire du monde, puisque les attentats de 2015, ils étaient là. Ce n'est pas une affaire d'édition, les attentats de 2015, vous comprenez ? Voilà. Donc pour répondre, voilà. Attendez que je me reprenne un petit peu.

00:16:14
Nicole Fischer: Prenez votre temps.

00:16:15
Thérèse Fournier: Voilà, voilà, voilà, voilà. Oui, donc, dans ma préface à la réédition du roman de 2016, je parle de *2084* de Boualem Sansal, paru en août 2015, c'est à dire après les attentats, tant dans ces similitudes troublantes avec *2028* paru neuf ans plus tôt, à une époque où il n'y avait pas de dystopie islamique. Ce n'était pas la mode, vous voyez ? De la même manière que quand j'ai publié en 1996 l'*Olivier bleu*, ce n'était pas la mode de raconter une histoire qui se passe complètement dans le chez les Arabes, dans le Maghreb, dans le monde musulman, vous voyez ? Donc le thème c'est que *2084* de Boualem Sansal paru neuf ans plus tôt, plus tard, plus tard, après 2000, si vous voulez *2028*, il y a des quand même des similitudes troublantes quand même avec *2028*, hein ? Voilà. De là à parler de contrefaçon, pourquoi pas ? Pourquoi pas ? Le premier roman de la Trilogie [Arabe] *L'Olivier bleu* a été contrefait par moi de Mohamed Dib, qui l'a appelé *Si diable veut* cette lettre en commun avec *L'Olivier bleu*. En ouvrant ce livre, l'univers de *L'Olivier bleu* s'est répandu sur mon visage. Nous avons fait un dossier d'une centaine de pages avec une amie universitaire. Un cas d'école très intéressant. […] J'avais d'autres textes, d'autres romans, d'autres nouvelles à écrire. Après tout, c'était une forme d'hommage. Mais qu'il s'agisse de Sansal ou de Dib. Une petite dédicace, une marque de reconnaissance n'aurait pas été désagréable.

00:17:48
Nicole Fischer: Oui, oui.

00:17:49
Thérèse Fournier: Donc, si vous voulez, là je parlais de notions importantes. C'est le bloc temporel dans lequel si vous voulez, c'est comme un, c'est comme un biotope où il y a un moment donné, il y a un biotope historique, politique, un biotope qui fait qu'il y a plusieurs types de de champignons pour les appeler, des champignons, des plantes

qui apparaissent un peu au même moment, vous voyez, 2006, 2015. Et puis il y a des événements et tout ça, ça forme un le bio, je dirais, le biotope littéraire, en fait, c'est un biotope littéraire. Voilà. Donc, concernant l'islam politique, la différence majeure entre soumission parue en même temps que les attentats de 2015, je vous le disais, et *2028*, c'est que Soumission se déroule en monde occidental, en Europe et que *2028* se déroule entièrement en monde arabe parce que j'aime épouser le point de vue du monde musulman. Voilà donc *2028*, je me situe totalement à l'extérieur de l'Europe puisque l'Europe qui malgré tout est la terre nourricière des héros, des héros, des personnages. L'Europe de *2028* prospère derrière les hauts murs de l'identité chrétienne. Les musulmans sont devenus chrétiens, donc on ne parle pas de ça. C'est un autre monde. Ce qui nous intéresse dans *2028*, c'est le monde musulman où il y a l'islam, la terre en quelque sorte, les humains d'origine pratiquement, si on peut dire. Et donc je pense que ça, c'est la différence majeure entre Soumission et *2028*, c'est que la Soumission, ça se passe en Europe, en monde occidental et que *2028* se passe en monde musulman, en monde islamique.

00:19:38
Nicole Fischer: Oui oui. Et si je peux enchaîner encore une petite question : ce que je trouvais remarquable, c'est qu'il y a quand même des choses qui se passent enfin dans le monde occidental dont vous parlez aussi. Donc, dans ce roman, il y a un monsieur, un politicien, que je lis comme, voilà donc quelqu'un qui fait partie intégrante dans le dans le mouvement identitaire.

00:20:29
Thérèse Fournier: C'est quelle page déjà ? Vous avez la page ou non ?

00:20:31
Nicole Fischer: Non, non. C'est maintenant que ça m'est venu dans la tête. Non, désolée.

00:20:37
Thérèse Fournier: Très bien, très bien, moi aussi ça m'est venu dans la tête. J'ai cherché...Oui, exactement. Oui, il y a un homme qui représente... Excusez-moi, je vous ai coupé. Continuez, Continuez.

00:20:47
Nicole Fischer: Donc moi je trouvais ça justement intéressant parce que aussi dans l'extrait que je vous ai envoyé de mon chapitre, j'écris que vous travaillez beaucoup en fait, avec un effet de miroir entre l'Orient et l'Occident [dans *2028*]. Donc il y a cette révolution fondamentaliste identitaire qui est menée par Aziz et en même temps il y a la même chose, si on veut, dans le monde occidental. Donc moi je pense c'est justement une nuance qui manque un peu dans ces deux romans [dans *2084* et *Soumission*, N.F.]. Donc cet aspect dialectique, cette relation dialectique où il n'y a pas juste un bouc émissaire, et tout ce qui se passe dans l'Orient, ça a à faire avec l'islam en soi mais que ce sont des mouvements qui sont très très liés en fait.

00:22:25
Thérèse Fournier: Donc oui, tout à fait, tout à fait.

00:22:28
Nicole Fischer: Je pense comme ça, ça confère vraiment [des nuances], donc cette complexité, [à] votre roman, je trouve.

00:22:46
Thérèse Fournier: Oui, c'est une surenchère des identités, c'est une surenchère identitaire. C'est à dire que c'est à celui qui sera le plus identitaire possible.

00:23:03
Nicole Fischer: Et si on veut aussi ca capte très bien ce désillusionnement avec la démocratie moderne dans lequel s'inscrivent un peu donc ces dystopies islamiques. Enfin, je trouve donc qu'il y a vraiment quelque chose [dans *2028*] qui saisit très bien qu'il s'agit de spectres d'un mouvement identitaire [du côté de l'Orient ainsi que du côté de l'Occident, N.F.].

00:23:43
Thérèse Fournier: Ah oui, tout à fait.

00:23:45
Nicole Fischer: Donc comme il nous reste encore quelques questions, je passerais à la quatrième. Donc dans la trilogie arabe, vous attirez l'attention sur la condition féminine dans la région du Maghreb. Et moi j'ai pensé tout de suite à Assia Djebar. Dans *2028*, votre héroïne Sana parvient dans un acte de solidarité féminine, à faire basculer Aziz. En même temps, Fatima est une ennemie de Sana et Sana à son tour et l'ennemi de nombreuses femmes dans sa fonction de responsable du contrôle des naissances. Il semble que vous considérez des femmes comme des figures clé pour le maintien des régimes et de la répression d'une part, mais aussi de l'autre part pour la poursuite d'une libération d'une vraie révolution, par opposition à celle qu'Aziz a mise en place.

00:24:59
Thérèse Fournier: Oui, oui, les femmes sont responsables de beaucoup de choses et bien souvent du maintien du paternalisme par goût de la tradition qui organise les mariages forcés, les femmes qui mènent les fillettes à l'excision. Que les femmes soient obligées de le faire ? Oui, mais souvent elles savent que ce n'est qu'en pénétrant, perpétrant, la tradition qu'elles garderont leur place au sein de la structure familiale qui est le lieu de leur pouvoir. A côté de ça, les femmes sont les premières à pâtir du paternalisme. Leur vie, en Afghanistan, est un vrai calvaire. Par exemple, pour ne citer que ça. Donc le fait que les femmes sont responsables de beaucoup de choses ne veut pas dire que les femmes ne sont pas les premières à payer et que les femmes ne sont pas les premières à souffrir. Ça ne veut pas dire ça. Ça veut dire que le domaine d'exercice du pouvoir féminin est extrêmement vaste et que jusqu'à un certain point, c'est la femme qui maintient le paternalisme. Parce que c'est dans ce paternalisme qu'elle retrouve son pouvoir. On peut étoffer. Vous pouvez me poser d'autres questions sur ce thème si ça vous intéresse. Si vous voulez qu'on approfondisse d'autres thématiques sur ceux sur ce sujet.

00:26:17
Nicole Fischer: Oui ! Donc je trouve que ce qui fait partie donc, donc de l'émancipation de Sana, si on utilise le terme classique pour décrire donc le récit des dystopies, il y a donc tout un processus, donc de désillusionnement avec le système et avec le régime.

Donc il y a plusieurs rencontres d'un part. Il y a aussi donc le destin d'Houria qui a été très marquant pour elle. Donc c'était en fait la première femme qui c'est qui s'est révolté si on veut ?

00:27:26
Thérèse Fournier: Ah Houria dans quel roman ?

00:27:31
Nicole Fischer: Dans *2028*. Donc Houria qui refuse...

00:27:41
Thérèse Fournier: Houria, la paysanne en fait c'est ça ?

00:27:43
Nicole Fischer: Oui, oui, c'est ça.

00:27:45
Thérèse Fournier: [Il est question de, N.F.] La paysanne qu'elle va chercher pour la faire avorter et qui toujours qui ne veut pas ?

00:27:50
Nicole Fischer: Oui, oui.

00:27:51
Thérèse Fournier: Oui, d'accord. Après, dans *Nador*, il y a une Houria aussi.

00:27:57
Nicole Fischer: Oui, oui et donc ce que je trouvais fascinant c'est que, d'un côté, il y a Sana, donc qui est quand même une haute fonctionnaire, l'épouse de Mohamed qui conseille Aziz dans ses démarches politiques. Et il y a une très forte, disons, asymétrie de pouvoir. Et quand même, il y a Houria qui en fait de[puis] sa position subalterne qui se révolte et là c'est un moment remarquable où Sana justement doit se rendre compte que voilà, le pouvoir politique c'est une chose et la souveraineté de soi et d'avoir une voix d'oser s'exprimer, c'est une autre.

00:29:30
Thérèse Fournier: Et oui, tout à fait, parce que justement c'est dans son corps que s'exprime sa liberté. C'est une violence à son corps qui est faite. Quand on enlève l'enfant telle qu'elle veut, finalement on veut cette enfant et donc elle ne veut pas qu'on l'enlève. Donc on fait violence à son corps en lui enlevant son enfant. Et elle, elle réclame une liberté de son corps, c'est à dire de choisir. C'est tout ça, c'est extrêmement...on retrouve tous les aussi les discours féministes, hein ? Mais, mais je veux dire un peu plus différenciés en réalité.

00:30:17
Nicole Fischer: Oui, moi, j'ai toujours l'impression que je sais, c'est fin, ce sont toujours dans ces droits très très fondamentaux [comme] l'autonomie corporelle qui sont détournés à des effets politiques. Aussi, parce qu'il y a ce beau moment où Sana voit sa mère après des années sans contact. Et, en effet, la première chose que lui lance sa mère c'est qu'elle était donc le bonheur de sa vie. Son dernier enfant donc je pense, c'était le huitième enfant, et une partie donc de sa manière de raisonner sur les avortements aussi. Donc c'est que en fait sa mère aussi, elle ne l'aurait pas voulue.

00:31:50
Thérèse Fournier: Tout à fait, elle n'aurait pas été là si effectivement on l'avait forcé. Mais peut-être aussi sous-jacent ce qui ne se dit pas aussi, peut-être qu'elle l'aurait choisi, vous voyez ce que je veux dire ? C'est aussi tout le système traditionnel qui se confronte au système moderne, c'est à dire aurait-elle dans le monde moderne, avec toute la liberté, aurait-elle gardé l'enfant ? Non. Donc c'est vous voyez ce que je veux dire ? C'est aussi un questionnement.

00:32:16
Nicole Fischer: Hmm, Ouais, oui.

00:32:19
Thérèse Fournier: Et regardez, garder l'enfant, mais de sa propre volonté.

00:32:24
Nicole Fischer: Oui. Oui, et c'est justement dans le contact avec d'autres enfants femmes que fin ses convictions, ces croyances, justement les manipulations qu'elle a subi sous le système se dessoudent petit en petit. Et voilà. Il me manque le bon mot...Mais, je veux dire donc du poids énorme qu'a la solidarité féminine a, juste le fait de les rencontrer en tant que des femmes en chair et en os au lieu de les considérer juste des...Voilà, des...

00:33:51
Thérèse Fournier: ...numéros ?

00:33:52
Nicole Fischer: Des numéros, oui, c'est ça. Donc je pense donc avoir compris que ce désillusionnement politique se passe en faisant face à la réalité vécue de femme.

00:34:25
Thérèse Fournier: Tout à fait.

00:34:28
Nicole Fischer: Très bien. Donc j'enchaîne la quatrième question. Ce qui me plaît beaucoup dans votre roman, c'est que vous avez donné au *leader* islamiste Aziz une biographie qui, d'une part, reprend différents récits bien connus, notamment par le discours des médias sur la radicalisation des jeunes, sans forcément pour les déconstruire, mais pour les complexifier. Il est très exceptionnel de construire des personnages islamistes de caractère humain et ambivalent. Les personnages ont souvent de meilleures intentions que leurs actions le laissent soupçonner. Ils ont des rêves et affrontent aussi, je pense, des traumatismes personnels et familiaux. Ils n'apparaissent pas uniquement sous l'étiquette islamiste. Dans la narration et en tant que lectrice, on ne peut pas s'empêcher de ressentir de l'empathie à leur égard. Quelles sont les réactions et les types de réflexion que vous souhaitez voir chez les lecteurs et lectrices pendant et après la lecture de votre roman ?

00:35:50
Thérèse Fournier: D'abord sur un plan très général qui dit au-delà des personnages et peut être de la fiction elle-même, que le lecteur puisse prendre conscience du coût humain des révolutions, le coût humain. Et qu'une révolution, même pour la liberté, ne peut pas avoir les mains propres. Regardez la Révolution française, la guillotine au

moment de la terreur et voyager de nuit pour arriver au village le matin, le petit jour, arriver dans les villages, il y avait la guillotine qui était là qui commençait à fonctionner. Et puis elle se déplaçait la nuit parce que les gens étaient totalement traumatisés. Donc bon, là effectivement, Sana, l'héroïne a été naïve en quelque sorte de penser que le grand jour était arrivé, que cette révolution islamique était parfaite, était belle et sans faille. Or, non, il y a tout un charnier énorme, hein ? C'est le charnier vitrifié qui est là et qui qui est la marque que l'Histoire veut cacher, la marque de la violence et du coût de cette révolution. Voilà. Et donc c'est la découverte de ça, de la réalité du monde et de la réalité de l'Histoire qui n'avance qu'en quand ou quand, qu'avec quand, à coup de bords en réalité. Voilà, le coup de main d'une révolution est très très élevé. Et puis après je souhaitais si vous voulez solliciter chez le lecteur une, une qualité ou une qualité d'écoute qui s'appelle la compassion. La compassion, c'est cette manière qu'on peut avoir avant de juger, avant de faire marcher les clichés qu'on a, on a emmagasiné des choses toutes faites qu'on nous a appris de se débarrasser de tout ça pour essayer de comprendre l'autre comme un être humain et dans son universalité d'être humain. Et dans son universalité d'être humain découvrir qu'on se ressemble tous, qu'on a tous quelque chose de tout à fait commun et que, après le vécu, le traumatisme, la névrose, l'incapacité de vivre, parfois s'ajoutent. Mais nous avons tous un tronc commun. Et donc la compassion, c'est cette manière que pourrait avoir le lecteur, d'envisager ce qui l'entoure non pas comme une comme une menace, mais de devoir ce qu'il y a d'humain avant tout dans notre temps, dans notre entourage, dans notre monde. Partir de l'humain pour aller vers les solutions pour l'humain et non pas des solutions pour l'humain qui, si vous voulez, domine l'humain. Voilà.

00:38:47
Nicole Fischer: Oui, oui, très bien, en fait ça s'accorde très très bien avec ma classification [de] votre roman, donc je l'ai mis en paire avec un autre roman, donc *Le Dernier Été De La Raison* de Tahar Djaout. En effet, j'ai classé ces deux romans [ensemble] qui reprennent une tendance dans la littérature contemporaine, qui a été saisie par Alexandre Gefen comme une littérature de réparation.

00:39:40
Thérèse Fournier: D'accord, de Tahar Djaout, quel roman vous avez pris ?

00:39:41
Nicole Fischer: Le Dernier Été De La Raison.

00:39:45
Thérèse Fournier: D'accord.

00:39:46
Nicole Fischer: C'est son dernier roman qui est paru à titre posthume.

00:39:52
Thérèse Fournier: Posthume, oui, car il était assassiné, vous vous souvenez en [1992] ?

00:39:55
Nicole Fischer: Oui, oui, c'est ça. Et après le roman est paru en 1999. C'était un roman, donc qui était inachevé, mais quand même...

00:40:18
Thérèse Fournier: ...qui était inachevé mais qui peut être lu, quoi ?

00:40:20
Nicole Fischer: Ah oui, il peut être lu. Donc il manque, si on veut, la mise ensemble et les titres des chapitres. Mais enfin, le récit en soit et achevé. Voilà, pour ma dernière question : donc, votre roman a-t-il des inspirations concrètes provenant de la tradition générique dystopique ? Par exemple, la voiture de l'État dans le roman, c'est le New Ford et c'est une allusion à Aldous Huxley. Et aussi j'aimerais savoir si les dystopies féministes ont-elles été une source d'inspiration pour vous ?

00:41:18
Thérèse Fournier: Mais qu'entendez-vous par dystopie féministe. C'est aussi tellement une...

00:41:25
Nicole Fischer: Par exemple, de Margaret Atwood *Handmaid's Tale*. Je ne connais pas le titre en français...

00:41:43
Thérèse Fournier: D'accord. D'accord. Donnez-moi les auteurs simplement.

00:41:47
Nicole Fischer: Margaret Atwood.

00:41:49
Thérèse Fournier: Margaret Atwood qui a fait une dystopie ?

00:41:52
Nicole Fischer: Oui. *Handsmaid's Tale*. J'avais celui-ci justement en tête.

00:42:02
Thérèse Fournier: D'accord. Ben écoutez, là, véritablement concernant des dystopies féministes que je m'empresserai d'aller voir parce que ça m'intéresse, c'est très intéressant. Je vous avoue que je ne les connaissais pas, donc j'aurais difficilement pu avoir une source d'inspiration en elles. Et quant à la tradition générique dystopique. Bon, bien sûr que l'hommage à Aldous Huxley existe à travers ce New Ford, bien entendu. Et là, nous arrivons à un thème beaucoup plus générique que le monde islamiste et le monde occidental, puisque là c'est la domination totale de l'humanité, en fait de l'humanité toute entière qui est dirigée. Et ça, si vous voulez, à la combinaison monde islamique, occident. Il y a aussi plus loin si vous voulez plus loin dans ce roman, en *2028*, il y a la question de la domination totale de l'humain, du savoir humain et on peut passer à l'intelligence artificielle, etc. Dont des thèmes qui nous concernent tous, quelle que soit notre origine, notre race, notre, notre religion et nos convictions. Voilà. Donc bien sûr qu'il y a cet hommage à Aldous Huxley et voilà.

00:43:32
Nicole Fischer: Ah oui, très bien. Donc je viens de regarder le titre en français de Margaret Atwood : *La Servante Écarlate*.

00:43:44
Thérèse Fournier: D'accord ? *La Servante Écarlate*.

00:43:45
Nicole Fischer: Oui.

00:43:46
Thérèse Fournier: La Servante Écarlate, d'accord.

00:43:48
Nicole Fischer: Donc là justement, il y a aussi un c'est ce contrôle du corps féminin. En fait, il y a comme une aussi, une qualité, euh, eugénique. Il y a des autres fonctionnaires d'État, des hommes, on les accorde avec certaines femmes. Mais qui ne sont pas là leurs épouses, Ils n'ont pas de fonction de représentation, Mais justement, vraiment, de reproduction. Ce sont ces servantes.

00:44:38
Thérèse Fournier: Ah oui, dites-moi. Et en plus, Aldous Huxley, le titre en français, *Le Meilleur des Mondes*. C'est justement, c'est l'erreur totale de l'humain qui voudrait le meilleur des mondes. Et qui, en faisant le meilleur des mondes, fait aussi un monde dans lequel il y a les pires choses du monde aussi.

L'enregistrement a été arrêté. Comme la discussion est revenue par la suite sur le roman *2028*, nous avons relancé l'enregistrement.

00:00:02
Thérèse Fournier: Est-ce que vous l'avez remarqué ou non [le fait que je ne cite pas le Coran dans le roman, N.F.] ?

00:00:04
Nicole Fischer: Hum. Je pense pas, mais là que vous le mentionnez...Oui, bien sûr. Donc à d'autres moments, le Coran est fort présent. C'est vrai, mais je pense que pour moi, comme c'était très synthétique avec votre propos, ça m'a moins frappée. Parce que je me suis rendue compte que vous vous penchiez sur notre Histoire qui n'a pas forcément à faire avec. [ce qui se fait] beaucoup [] donc dans les discours médiatiques, on cite des passages du Coran sans contexte, sans les [situer].

00:01:12
Thérèse Fournier: Voilà, voilà, c'est ça. Je vous avoue, je ne suis pas du tout une spécialiste de ce livre et de cette religion d'ailleurs, en fait. Vous voyez ce que je veux dire ? Je ne suis pas du tout spécialiste. Par contre, ça ne m'empêche pas de réfléchir, de penser et d'écrire une trilogie qui se déroule dans cet univers.

00:01:31
Nicole Fischer: Oui, c'est sûr.

00:01:32
Thérèse Fournier: Ouais, ouais, voilà, certainement. Voilà. Dites-moi. Ah oui, et puis sachez que aussi la trilogie tout entière, d'accord, les trois. C'est à dire *L'Olivier bleu*, *2028* et *Nador* sont étudiés à l'Université Libanaise de Beyrouth.

00:01:50
Nicole Fischer: Ah, ok ?

00:01:52
Thérèse Fournier: Voilà, il y a une faculté, c'est la faculté des Lettres et des Sciences

Humaines et département de la langue et de la littérature française. Et donc la trilogie est étudiée actuellement par un groupe d'étudiant.es.

00:02:06
Nicole Fischer: Oh, wow, je ne savais pas.

00:02:10
Thérèse Fournier: C'est intéressant. C'est intéressant comme démarche. Vous voyez parce que plusieurs années de suite, si vous voulez, j'ai été au Salon du livre francophone de Beyrouth. Oui et bon. Et sachez également que la *2028* est traduit en arabe.

00:02:33
Nicole Fischer: Oui, j'ai lu, oui. Est-ce que je peux demander dans quel pays cette nouvelle version en arabe est publiée ? Parce que j'imagine que c'est quand même enfin, ça pourrait être un peu difficile.

00:03:03
Thérèse Fournier: Alors, écoutez bien, écoutez. Attendez. Actuellement, je crois que c'est sur iBooks. C'est en ebook. Voilà.

Fin de l'entretien.

Représentations de l'Islam dans la littérature contemporaine – Le nouveau 'genre' de la dystopie islamique

La présente thèse se penche sur une analyse comparative de la forme littéraire de la dystopie islamique : des récits dystopiques qui abordent la crise de l'islam dans le monde réel et la projettent dans un scénario futuriste, sous le pouvoir d'un régime islamiste. Ces récits exploitent des schémas de perception de l'islam qui sont promus de manière discursive dans le monde réel, leur conférant, dans leurs récits, une nouvelle force politique explosive. Ce travail examine les aspects esthétiques, idéologiques et socio-communicatifs de la dystopie islamique qui n'ont pas encore été systématiquement appréhendés.

Une attention particulière est portée à la manière dont les concepts politiques d'identité, de communauté et d'avenir, dans le contexte du débat sur l'islam souvent présenté comme un affrontement entre Islam et Occident, sont traités au sein des dystopies islamiques. La thèse identifie deux courants principaux au sein des dystopies islamiques issus de la littérature contemporaine. D'une part, les œuvres 2084 : La Fin du Monde *(2015) de Boualem Sansal et* Soumission *(2015) de Michel Houellebecq, peuvent être considérées comme des littératures de compensation. Ces derniers abordent les défis posés par la présence croissante de l'Autre musulman.e dans un monde marqué par la migration et le multiculturalisme. Elles établissent de nouvelles frontières basées sur la supériorité supposée de l'Occident, les esthétisant sous forme d'un triomphalisme culturel.*

D'autre part, des œuvres comme 2028 *(2016 [2006]) de Thérèse Fournier et* Le dernier Été de la Raison *(1999) de Tahar Djaout adoptent une approche fondamentalement différente vis-à-vis des discours établis sur l'islam. Ces œuvres affaiblissent les catégories politiques mobilisées dans les discours sur l'islam et sapent leur noyau idéologique. Au lieu de promouvoir une identification avec l'Occident, elles encouragent à réfléchir d'une manière empreinte de compassion aux relations alternatives entre l'individu, la communauté et l'avenir. Elles soutiennent que l'Occident lui-même est dystopique et incitent à repenser la relation avec l'islam et les musulman.es, notamment par le biais d'une réévaluation d'un passé traumatique et partagé.*

Dans l'ensemble, cette thèse contribue à la saisie systématique et à l'analyse de la dystopie islamique en tant que forme littéraire. Elle met en lumière la complexité des aspects politiques, culturels et idéologiques présents dans ces récits et montre comment la dystopie islamique présente différentes perspectives sur la réalité extralittéraire et sur le rôle de la littérature dans ce débat.

Mots clés : dystopie islamique, islamophobie, islamisation, racisme antimusulman, islamisme, extrême contemporain

Representations of Islam in Contemporary Literature – The New 'Genre' of Islamic Dystopia

This thesis focuses on a comparative analysis of the literary form of Islamic dystopia – dystopian narratives that address the crisis of Islam in the real world and project it into a futuristic scenario, under the rule of an Islamist regime. These narratives exploit patterns of Islamic perception that are discursively perpetuated in the real world, imbuing them with a new explosive political force. This work examines the aesthetic, ideological, and socio-communicative aspects of Islamic dystopia that have not yet been systematically reviewed.

We pay particular attention to how political concepts of identity, community, and future are treated within Islamic dystopias, especially in the context of the debate on the 'muslim question' often framed as a clash between Islam and the West. In that, the thesis identifies two main currents within contemporary literature's Islamic dystopias. On the one hand, works like 2084 : La Fin du Monde *(2015) by Boualem Sansal and* Soumission *(2015) by Michel Houellebecq can be seen as compensatory literature. These works address the challenges posed by the growing presence of the Muslim Other in a world marked by migration and multiculturalism. They establish new boundaries based on the superiority of the West, which are aesthetically presented in the form of cultural triumphalism.*

On the other hand, works such as 2028 *(2016 [2006]) by Thérèse Fournier and* Le dernier Été de la Raison *(1999) by Tahar Djaout take a fundamentally different approach to established discourses on Islam. These works weaken the political categories mobilized in aforementioned discourses and undermine their ideological core. Instead of promoting identification with the West, they encourage reflection, laden with compassion, upon alternative relationships between the individual, community, and future. They argue that the West itself is dystopian and prompt a re-evaluation of its relationship with Islam and Muslims, particularly by reevaluating a traumatic and shared past.*

Overall, this thesis contributes to the systematic understanding and analysis of Islamic dystopia as a literary form. It highlights the complexity of the political, cultural, and ideological aspects present in these narratives, showcasing how Islamic dystopia offers diverse perspectives on extraliterary reality and the role of literature in this discourse.

Keywords: Islamic dystopia, Islamophobia, Islamization, anti-Muslim racism, Islamism, extrême contemporain

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE
ED 120 – Littérature française et comparée,
UMR 7172 – Théorie et histoire des arts et des littératures de la modernité
Maison de la Recherche
4, rue des irlandais
75005 PARIS