

"قرية ظالمة": خطاب سفسطائي؟

أ. ط. هادي محمد قنانه أباظة (*)

(ملخص)

نشر الدكتور محمد كامل حسين كتابه "قرية ظالمة" في عام ١٩٥٤ فنال عن هذا العمل جائزة الدولة في الآداب في عام ١٩٥٧. غير أن هذا العمل الفني الذي تم تصنيفه تلقائياً كرواية إنما هو في الواقع يكاد يستعصى على التصنيف الأدبي؛ فهو يجمع بين خصائص الرواية من حيث السرد والحوار، وكذلك خصائص المسرح الكلاسيكي لغلبة الحوار فيه، ولما فرض على نفسه من قيود نستشفها من خلال قراءتنا لهذا العمل؛ فهو قد حصر الأحداث التي يتحدث عنها بين عشية وضحاها، أو بالأحرى بين ضحي وعشية؛ كما أن القارئ لا يكاد يقع على الأحداث مباشرة، فهي في مجملها لا تدور أمام عينيه، إنما هو يتابعها من خلال حديث، أو تعقيب، أو حوار الشخصيات المختلفة. ونرى كذلك أن هذا العمل يمت بصلة للحوارات السقراطية المعروفة لأفلاطون، ليس بسبب الحيز الذي يشغله الحوار فحسب، ولكن لما يميز هذا الحوار الذي يطفى عليه الطابع الجدلي بالمعنى السقراطي.

ومن ناحية أخرى فإن هذه الرواية لا تعكس أو لا تحاكي الواقع، وفق الوظيفة التي حددها أرسطو للعمل الفني، وإنما نجد أن الأحداث تُروى من خلال وجهات نظر عديدة؛ كما يتميز هذا العمل بأنه يظهر عند القراءة الأولى وكأنه عمل غير متجانس، يفتقد الوحدة العضوية؛ حيث يبدو كل فصل وكأنه بداية جديدة؛ أو كأنه مستقل بذاته؛ ومع ذلك فإنه يتضح عند القراءة المتأنية أن لكل فصل قاسماً مشتركاً مع فصل آخر، وأن هناك نسقا من العلاقات المتشابهة التي تربط الفصول المختلفة ببعضها ببعض.

ولقد رأينا أن هذه الخصائص الظاهرة، الواضحة تفرض علينا مناقشة الجنس الأدبي الذي ينضوي تحت لوائه هذا العمل. هذا من جانب. ومن جانب آخر رأينا أن نتناول بالبحث والتحليل علاقة هذا العمل المتفرد بالحقبة الزمنية التي كتب ونشر فيها، إذ إن من البدهي أن كل عمل أدبي يظهر في سياق تاريخي محدد؛ كما أننا نعتقد أن دراسة الإطار الاجتماعي والتاريخي من شأنه أن يلقي ضوءاً جديداً على العمل الفني. غير أن هذا المؤلف، "قرية ظالمة" مثلما يستعصى على التصنيف الأدبي، فهو كذلك يبدو وكأنه يتجافى على الواقع الذي خرج من رحمه؛ فالقراءة السطحية للنص لا

(*) أستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

تتبئ بشيء سوى الانفصام التام بينه وبين الأحداث الجسام التي وقعت قبل عام ١٩٥٤، والذي تغير بمقتضاها وجه مصر، من أول حرب فلسطين عام ١٩٤٨ وما سبقها من جدل بين الساسة في ذلك الوقت حول دخول مصر هذه الحرب، أو امتناعها عن ذلك، ثم حل جماعة الإخوان المسلمين، تلك الجماعة التي نشأت في عام ١٩٢٨ دعوة دينية خالصة، لتتحول بسرعة فتطرح بقوة قضية تزواج الدين والسياسة على خلفية من مناخ ليبرالي، إلى قيام ثورة أو انقلاب عام ١٩٥٢ .

لا يعكس النص الذي نحن بصدده هذه الأحداث الجسام، بل لا يشير إليها؛ فمحور الرواية هو قضية صلب المسيح، وما صاحبها من جدل وصخب يتصورهما كاتبنا، وينقلهما إلينا؛ فنحن نتساءل عما دعا مفكرًا مسلمًا من القرن العشرين إلى تناول هذه القضية، وهذه الأحداث التي تعود إلى زمن غابر؛ ونحن نزعّم أن القضايا العديدة المرتبطة بالقضية المحورية وثيقة الصلة بالأحداث التي عايشها الكاتب؛ فنجدّه في بداية الرواية يقارب بين صلب عيسى، حسبما يُقال في اللاهوت المسيحي، وصلب الضمير الإنساني ليطرح قضية الضمير الإنساني في علاقته بالدين.

ويتناول كذلك علاقة الدين بالنظام الاجتماعي، ويتساءل عن ضمير الجماعة، تلك الفكرة التي تناولها عديد من علماء الاجتماع قبله وعلى رأسهم دوركايم، وجوستاف لوبون، كما يتطرق إلى مفهوم الحرب، ومدى مشروعيتها، من زاوية فلسفية إنسانية. هذا التساؤل شغل مفكرى عصر النهضة الكبار أمثال المفكر الهولندي الأصل، العالمى التوجه إيراسم، وكذلك رابليه، كاتب القرن السادس عشر الكبير.

وكان كاتبنا قد جرد الأحداث التي عايشها من تفاصيلها، من مضمونها الحسى المادى ليحولها إلى قضايا فكرية يناقشها في هذا العمل الروائى الفلسفى غير المسبوق. ولعل هذا التجريد الذى يرجع أيضا إلى العزوف عن الوصف هو الذى وجه نظرنا إلى العلاقة التى بينه وبين المسرح الكلاسيكى.

وعلى الرغم من ذلك فقد رأينا أن نعالج هذا النص تحت مسمى "الرواية"؛ إذ إنه يحتوى - كما سبق أن أشرنا - على عنصرين جوهريين من عناصر الرواية معا، وهما: السرد والحوار، إلى جانب المرونة التى تميز النص الروائى من حيث التسلسل، أو الخط الزمنى؛ أى الرجوع إلى الخلف، أو القفز على الأحداث؛ من حيث إن النص الروائى يتمتع بهذه المرونة، أو هذا التحرر إزاء الزمن أكثر من غيره من الأجناس الأدبية الأخرى.

أما من الناحية المنهجية فلقد انطلقنا في معالجتنا لهذا النص من فرضية أنه يحتوي على خطاب سفسطائي؛ ونحن لا نعنى بالسفسطة المعنى العام والدارج لهذه الفلسفة التي اقترنت في أذهان العامة، بل وفي أذهان المثقفين أيضاً بمعنى الخطاب الجدلي العقيم والمزيف، وهو المعنى الذي أسهم في ترسيخه النقد القاسى الذى وجهه أفلاطون، ثم أرسطو من بعده لبلاغة السفسطائيين؛ تلك البلاغة التي كانوا أول من اضطلع بتدريسها، وتعليمها. ولكننا نعنى بهذا اللفظ هنا تلك الفلسفة التي نشأت على يد السفسطائيين فى القرن الخامس قبل الميلاد، وفى مقدمتهم بروتاجوراس، وجورجياس، وهما أول تجسيد للمفكر، أى من يجعل الفكر مهنته، ليس بمعنى من يسعى وراء العلم والمعرفة، فحسب، وإنما أيضاً من يحرص على نقل هذا العلم، كما كانا طليعة "المفكرين الجائلين" على حد تعبير جيلبير روميير ديربيه، صاحب كتاب "السفسطائيون".

أما بروتاجوراس فكان صاحب مفهوم "الخطاب المزدوج"؛ كما تمكن من ناصية تقنيته؛ ويمكن ترجمة هذا المفهوم بأنه يعنى أن كل قضية تحتل وجهتى نظر متناقضتين، أو أن كل حكم يمكن أن يقابله حكم آخر له وجاهته وثقله؛ حيث إنه قد نجح فى إقناع جمهور الأجورا الأثينية بأنه ينبغى إذانة هيلين الجميلة زوجة الملك مينيلاس، التي قد اختطفها بارس أمير طروادة، وهو الحدث الذى فجر حرب طروادة الشهيرة؛ ثم نجح كذلك فى اقناعهم بأنها بريئة تماما.

وسوف نطلق من هذا المفهوم السفسطائي لنتساءل عما إذا كان الغرض من إثارة مجموعة من القضايا المتناقضة فى هذا العمل - قرية ظالمة - هو تأكيد هذا المبدأ الذى يعد بحق إحدى ركائز الفكر السفسطائي، ألا وهو استحالة معرفة الحقيقة، أم أن الغرض من ذلك هو البرهنة على أنه ليست هناك حقيقة مطلقة، إذ أن للحقيقة وجوها عدة؟

لكل شخصية من شخوص هذه الرواية رأى تفصح عنه، وتتمسك به فى مواجهة رأى الغير؛ ونجد أن الراوى فى أغلب الأحيان لا يتدخل ليرجح كفة رأى على رأى آخر؛ مما يحول كل شخص إلى "موضع"، أو "حاو" لقيمة. والواقع أن الراوى لا يفصح عن رأيه بشكل مباشر سوى فى موضعين مهمين من الرواية، وهما الفصل الأول الذى هو أشبه بمدخل، لأنه خارج الجزء الأول، ثم فى الخاتمة.

وهو فى الفصل الأول يدعو إلى أن تكون نظرة القارئ للأحداث نظرة أعم وأشمل،

بحيث تسمح بتأويل الحدث الفريد، وهو عداة بنى إسرائيل لرسالة المسيح، ثم عزمهم صلب المسيح، على أنه قصة البشرية جمعاء فى صراعها مع الضمير. فنجد أن للفصل الأول وظيفتين: طرح القضية الرئيسة للرواية، وهى بمثابة المحرك الدرامى للأحداث؛ يقول الراوى: فى ذلك اليوم أجمع بنو إسرائيل أمرهم على أن يطلبوا إلى الرومان صلب المسيح، ليقضوا على دعوته...

ومن زاوية أخرى، زاوية القراءة والتأويل، نجد دعوة لقراءة الرواية على مستويين: المستوى الحرفى الذى يكتفى القارئ فيه بالأحداث وتسلسلها، والمستوى المجازى والرمزى من خلال مجموعة متشابكة من الصور البلاغية، تشبيه صلب المسيح بصلب الضمير الإنسانى، والاستعارة المكنية الضمير/النور، وهى الصورة التى تسمح من الناحية المنطقية بمقابلة الضمير/النور مع الظلام، ومن ثم استساغة الجنس الناقص الظلم والظلام. ومن الجدير بالذكر أن هذا الاهتمام بالمستوى اللغوى، أو بالأحرى بالأداء اللفظى إنما هو مما يميز الفكر السفسطائى.

والخلاصة أننا نرى أن سمات الخطاب السفسطائى الذى أعيد اكتشافه فى الحقب الأخيرة إنما تنطبق على هذا العمل الذى يصعب تصنيفه، وهو يعبر عن موقف الكاتب فى مواجهة تنامي المد الأصولى الذى عبر عن نفسه بمجموعة من أعمال العنف فى أعقاب حرب فلسطين.

وكذلك فى مواجهة الحروب التى عايشها الكاتب؛ فهو يرى أنه يجب فصل الدين عن الدولة، فنراه يسير على درب المفكرين المستيرين الذين سبقوه أمثال: محمد عبده، وعلى عبد الرازق، وغيرهما، الذين نفوا أن يكون فى الإسلام كهنوتية تحتل مكانة معصومة فى تنظيم شئون الدين والدنيا كما كان الأمر فى أوروبا فى العصور الوسطى.

كما نرى موقف المؤلف إزاء الحروب يعبر عن فلسفة إنسانية أشبه بفلسفة مفكرى عصر النهضة العظام.

وعلى الرغم من أن هذا العمل المتفرد لا يعبر عن وجهة نظر مجموعة أو فئة بعينها فى المجتمع المصرى الذى عاصر الكاتب فإنه جاء بلا شك نتاجاً للمناخ الليبرالى الذى تشبع به هذا المجتمع آنذاك.

Jouve, Vincent,
Poétique des valeurs, Paris, Presses Universitaires de France,
2001.

Walter, Ph.,
"L'imaginaire médiéval", in "Histoire de l'imaginaire et statut
de l'image dans l'antiquité classique et en Europe", in
Introduction aux méthodologies de l'imaginaire, sous la
direction de Joël Thomas, Paris, Ellipses, 1998.

III- Dictionnaires

Dupriez, Bernard,
Gradus. Les procédés littéraires, Paris, U.G.E., collection 10/
18, 1994.

Trésor de la langue française en ligne, Centre National de
ressources textuelles et lexicales.

IV- Les Evangiles

*Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le
Nouveau Testament*, Alliance biblique universelle – Le Cerf,
deuxième édition.

Bibliographie

I- Corpus

دكتور محمد كامل حسين، قرية ظالمة الهيئة المصرية العامة للكتاب، "سلسلة الجوائز"، 2006

عقريّة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، صيدا، بيروت.

II- Ouvrages critiques et philosophiques

Traduction de Bernard, Suzanne,

Les Dialogues de Platon en ligne, Ménon, 80 d1- 86 d2, 2000.

Cassin, Barbara,

L'Effet sophistique, Paris, Gallimard, NRF/Essais, 1995.

Dherbey, Gilbert Romeyer,

Les Sophistes, Paris, PUF, "Que sais-je?".

Dubois, Cl.-G,

"Image, signe, symbole", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.

Fontanille, Jacques,

Sémiotique et littérature, Paris, PUF, "Formes sémiotiques", 1999.

Genette, Gérard,

Fiction et diction, Paris, Seuil, collection "Poétique", 1991

Grootendorst, Rob et Van Eemeren Frans

La Nouvelle dialectique, Paris, Kimé, 1996.

Cet entrelacement constitue ainsi performativement (réalise dans le temps même où il prêche), institue en quelque sorte un modèle² de dialogue, d'ouverture, de dépassement des particularismes étroits, loin de la condescendance de la tolérance, puisque la tolérance, selon le *Trésor de la langue française*,

C'est le fait de tolérer quelque chose, d'admettre avec une certaine passivité, avec condescendance parfois, ce que l'on aurait le pouvoir d'interdire, le droit d'empêcher.¹

La philosophe Hanna Arendt, citée par Barbara Cassin affirme dans *La Crise de la culture* que c'est grâce aux sophistes

que le Grec apprend "à échanger son propre point de vue, sa propre "opinion" [...] avec ceux de ses concitoyens [...], à envisager le même monde à partir de la perspective d'un autre Grec".²

Si *Une cité inique* n'exprime pas la vision du monde d'un groupe social, elle ne pouvait s'enlever que sur fond de libéralisme, le libéralisme égyptien fait d'ouverture, de pluralité. Oeuvre des intellectuels aussi bien que de l'intelligentsia qui se poussa jusqu'aux premiers rangs grâce à l'essor de l'enseignement dans une époque qui fut un véritable "matin" égyptien. Bien qu'elle semble faire l'impasse sur la situation historique où elle est née, *Une cité inique* est toute saturée de ce matin égyptien.

¹ - *Trésor*, dictionnaire en ligne, *op. cit.*

² - Cité p. 259.

[.....]; c'est dans votre intérêt que j'ai œuvré, puisque j'ai œuvré pour le plus grand profit de l'humanité¹

En utilisant les outils, le langage de la sophistique, le texte n'aboutit pas au scepticisme, ni au relativisme non plus. Ce n'est nullement le "Que sais-je?" de Montaigne. Le point de vue du narrateur n'est pas le point de vue zéro du suspens de la vérité. Le narrateur assume sans détour ses propres opinions. La voix du narrateur est, en effet, distincte de celle des autres; mais il reconnaît l'autonomie des autres voix représentées par des "points-valeurs". D'autre part le récit, qui a pour toile de fond la parole, l'enseignement du Christ est raconté dans une langue émaillée d'expressions coraniques:

لا تتكصوا على أعقابكم "ne reculez pas",² dit le chef de l'armée romaine à ses soldats dans un discours stéréotypé.

قسمة ضيزى "partage non équitable"³, dit l'un des soldats, commentant le discours de son chef; le partage en question est celui de la gloire à ceux qui ne la méritent pas, les dirigeants et les chefs, la mort pour les combattants.

أوهى من خيوط العنكبوت "plus fragile qu'un fil d'araignée"⁴, dit le Mage parlant de l'un des postulats de la géométrie.

أن الله علم ما فى الناس من ضعف فخفف عنهم "Dieu sait ce qu'il y a de faiblesse dans les hommes; c'est pourquoi il a allégé leur charge"⁵: le Mage réinterprète le Sermon sur la Montagne, dans un langage s'inspirant d'un énoncé du Coran.

سيدكرونها تنهل الرماح من دماهم ← عنتره بن شداد: ذكرك والرماح نواهل منى "Ils s'en souviendront [du discours du chef de l'armée] alors que les lances s'abreuvent de leur sang"⁶: ici le chef romain, emporté par son enthousiasme s' imagine l'effet de son discours sur les soldats; le texte renvoie cette fois-ci ironiquement à la poésie anté-islamique, au vers archi célèbre du poète 'Antara Ibn Chaddad, parlant de sa bien-aimée.

¹ - *Ibid.*, pp. 201 - 202.

² - *Ibid.*, p. 175.

³ - *Ibid.*, p. 179.

⁴ - *Ibid.*, p. 215.

⁵ - *Ibid.*, p. 236.

⁶ - *Ibid.*, p. 176.

prescriptions de la nature; car les prescriptions des lois sont surimposées, mais celles de la nature sont nécessaires....¹

Comme Socrate, ils sont convaincus de la nécessité du respect des lois. Mais si Socrate pousse ce respect jusqu'à accepter d'en mourir, les sophistes, savent préserver leur quant à soi en assumant délibérément la contradiction entre le public et le privé.

- Sophistiques également sont ces *distinguos* subtils entre la crainte de commettre une injustice et le souci de la justice, la crainte de l'enfer et le désir d'aller au paradis.

Cet aspect sophistique du texte que nous avons essayé de mettre en évidence est au service d'un nouvel humanisme qui se profile sur fond de libéralisme; nous avons déjà brièvement esquissé un rapprochement entre la conception de la guerre juste chez M. Kamel Hussein, chez Erasme et Rabelais. L'humanisme de notre auteur est plutôt un amour de l'humanité qu'un amour de l'homme, sans pourtant exclure cette deuxième dimension; en effet, le Messie, selon Kiaffa a voulu placer l'humanité au-dessus du nationalisme²; le Centurion proclame dans le discours adressé à ses "frères" par lequel il réfute la trahison à lui imputée que si traître il est, c'est vis-à-vis de l'injustice et de l'agression, vis-à-vis de l'exploitation des plus faibles par les plus forts:

Je n'ai causé de tort à aucun d'entre vous, dit-il. Mais je vous ai empêchés de massacrer un nombre plus grand des habitants innocents de la ville que vous avez pris pour adversaires; de même je les ai empêchés de tuer un nombre plus grand d'entre vous; et j'ai empêché vos chefs de jouir de leur force et du pouvoir qu'ils exercent sur vous, plus qu'ils ne le font déjà, si cela est toutefois possible. Et je ne vois en tout cela nulle trahison.

Je n'assume d'autre péché que celui de m'être abstenu de les aider à commettre une injustice vis-à-vis des innocents et vis-à-vis de vous,

¹ - Antiphon, fr. B, document inséré dans *L'Effet sophistique, op. cit.*, p. 275.

² - *Op.cit.*, p. 67.

le seul moyen dont dispose l'homme pour exprimer à lui-même et aux autres la signification de ce qui échappe aux sens. ¹

Mais, s'adressant aux Apôtres, il leur recommande de ne pas abuser du symbole en dialoguant avec un peuple comme les Grecs dont la langue se caractérise par la précision. ²

Retournement sophistique ou loi de la juste mesure? Ce que Barbara Cassin appelle "retournement" sophistique repose sur le postulat que pour chaque argument il existe un argument adverse, ce qui permet justement de reconnaître les limites de tout argument, d'éviter les excès.

- La sophistique est mise en scène à travers Kiaffa qui, en dépit de sa profonde admiration pour l'enseignement du Christ demeure réticent quant à ses attaques réitérées contre les Phariséens:

Non pas que Kiaffa les aimât ou se souciât d'eux; mais il disait que le fait d'afficher la piété et la dévotion permettait de les diffuser parmi les hommes; si le dévot était hypocrite il serait privé de la récompense de sa dévotion. Mais cette dévotion simulée permettait du moins à la pratique de la religion de subsister, inoubliée parmi les hommes. Elle pouvait même pousser un grand nombre à la dévotion sincère. ³

Rien dans le texte ne permet d'analyser l'attitude du narrateur vis-à-vis des paroles de Kiaffa que nous avons extraites du monologue du personnage; le narrateur les assume-t-il, les réprovoque-t-il? Se contente-t-il de les exhiber sans se prononcer à leur égard.

Nous pouvons, en revanche, rapprocher l'opinion de Kiaffa du point de vue des sophistes sur la justice:

La justice c'est [...] de ne pas transgresser les prescriptions de la cité dans laquelle on se trouve être citoyen. Cela dit, un homme utiliserait la justice à son plus grand avantage, si, en présence de témoins, il faisait grand cas des lois, mais, seul et sans témoins, grand cas des

¹ - *Op. cit.*, p. 232.

² - "Retour au Sermon sur la Montagne", *op. cit.*, p. 246.

³ - *Op. cit.*, p. 65.

patrie: Robert, le héros de la résistance française, est un amant volage. Il se laisse appâter par l'attrait du gain et accepte de collaborer avec les Allemands. Lorsqu'il se fait arrêter par les Allemands dans une mise en scène destinée à donner le change, l'une de ses amantes qui vient par hasard d'apprendre l'inconstance de Robert, se poste sur son passage pour lui crier: " traître!". Robert se trouble, s'imaginant qu'elle vise sa trahison vis-à-vis de sa patrie. L'homonymie illustre la thèse que soutient le narrateur de la nouvelle: les vertus civiques et les vertus individuelles sont inséparables. L'identité ou la ressemblance des termes dans les deux cas est "fondatrice".

Or les sophistes

Font confiance au son ou à la lettre comme si la chair du mot ou de l'énoncé suffisait à garantir son identité. ¹

S'en tenir aux ambiguïtés, c'est-à-dire tenir qu'elles n'existent pas en donnant le pas à l'identité du signifiant, c'est agir en sophiste, alors que le travail d'Aristote, dans toute son œuvre [.....] consiste à les dissiper, en distribuant un signifiant à un signifié. ²

Or, c'est précisément au nom de la régulation du langage qu'Aristote s'en prend aux sophistes, au nom aussi du principe de non-contradiction:

Parler, c'est dire quelque chose qui ait un sens, un seul et le même, pour soi-même et pour autrui ³;

Ceux qui ne satisfont pas à cette exigence ne sont pas des

êtres parlants, et les sophistes ne sont donc pas des hommes ⁴;

pour cette raison, "Aristote exclut de l'humanité ces plantes qui parlent" ⁵.

Face au Philosophe grec qui ne croit qu'en la raison, le Mage plaide pour le symbole, qui est, comme nous le savons, une figure polyvalente; c'est, dit-il,

¹ - *L'Effet sophistique, op.cit.*, p. 371.

² - *Ibid.*, p. 347.

³ - B. Cassin, *op.cit.* p. 335.

⁴ - *Ibid.*

⁵ - *Ibid.*, p. 112.

retiendrons cinq aspects qui justifient le fait d'accoler l'adjectif "sophistique" au texte qui nous intéresse présentement:

- Ce récit est un discours sophistique conformément à la définition que donne B. Cassin de la seconde sophistique; avec la seconde sophistique, dit-elle, on passe

A l'imitation d'ordre deux, telle que tout discours est discours de discours. ¹

Ce récit est, en effet, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, une représentation de discours, plutôt qu'un récit d'actions ou d'événements.

- C'est un discours double, voire multiple, un discours qui ne débouche pas sur le scepticisme, ni sur le relativisme non plus, mais sur "l'unité constituée par des singularités différenciées"². En effet, Protagoras, l'une des figures de proue du sophisme, est

Le premier [qui] dit que sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre,

comme l'affirme à son sujet Diogène Laërce ³. Nous avons déjà mis en évidence le traitement réservé au concept de "vérité" dans le récit.

- Dans ce récit, l'homonymie ainsi qu'une autre figure qui s'en rapproche, la paronomase, joue un rôle fédérateur; elle relie l'abstrait et le concret, le monde des idées et le monde sensible: prenant acte du récit que font les *Evangelies* de la crucifixion du Christ, de l'obscurité où sombra le monde en pleine lumière de midi lorsque le Christ rendit l'âme, et aussi de la ressemblance phonétique des deux termes en arabe, le narrateur "fait comme si" obscurité et injustice étaient une seule et même chose. De même il fonde la poétique de la nouvelle intitulée *Ceux qui n'è se purifient point*, sur le double sens du mot "traître" en arabe qui signifie aussi bien un homme infidèle qu'un traître pour sa

¹ - *Op. cit.*, p. 449.

² - *Ibid.*, p. 260.

³ - *Les Sophistes*, *op.cit.*, p. 11.

précédé la publication de cet ouvrage en Egypte fut témoin de transformations radicales.

Cette œuvre est une œuvre sophistique dans les deux sens du terme; au sens courant que l'on trouve dans les dictionnaires usuels aussi bien que dans le Lalande, cité par B. Cassin dans son ouvrage magistral, *L'Effet sophistique*:

Se dit d'une philosophie de raisonnement verbal, sans solidité, sans sérieux.¹

Qui est de la nature du sophisme: captieux, spécieux, dit le dictionnaire *Hachette*. Le sophisme évoque donc les idées de superficialité, de tromperie. Le discours du marchand juif illustre à merveille le discours sophistique dans ce sens. En effet, le prototype des Pharisiens² est le Marchand qui prétend respecter scrupuleusement les ordres divins, comme le démontre le raisonnement par lequel il veut convaincre le forgeron de lui obéir et de lui fournir les clous demandés. C'est la conscience du forgeron qui lui interdit de fournir les clous demandés, puisqu'ils sont destinés à crucifier le Christ; c'est la religion prise dans son sens le plus étroit, le plus littéral qui permet de calmer les scrupules de la conscience: Dieu n'interdit pas la fabrication des clous, comme il n'interdit pas le commerce; c'est ainsi que le Marchand et le forgeron ne devraient pas se préoccuper outre mesure de la finalité de leurs actions. Si les plus grands crimes sont répartis sur un certain nombre de gens, il devient de ce fait impossible à Dieu de châtier le coupable.³ C'est le cas des guerres, par exemple.

Mais l'adjectif "sophistique" s'applique également à

L'ensemble des doctrines, ou plus exactement [l']attitude intellectuelle des principaux sophistes grecs³.

Les sophistes, "penseurs maudits"⁴ sous le coup des anathèmes de Platon, puis d'Aristote connaissent actuellement une véritable réhabilitation. De cette révision des doctrines sophistiques nous

¹ - *Op.cit.*, p. 8.

² - *Ibid.*, p. 31 - 32.

³ - *Lalande*, cité par Barbara Cassin, *op.cit.*, p. 8.

⁴ - L'expression est de Gilbert, Romeyer Dherbey, in *Les Sophistes*, *op.cit.*, p. 3.

Ceux qui désirent arrimer l'ordre social avec la religion portent préjudice à la religion, car l'ordre est créé par l'homme; il est imparfait et temporaire, soumis à la loi du progrès; ceci ne saurait s'appliquer à la religion. De plus les interdits sociaux doivent demeurer une œuvre purement humaine, protégée par l'homme; il n'est pas juste de se servir de la religion pour protéger l'ordre social.¹

M. Kamel Hussein se souvient-il de l'ouvrage fondamental de Ali Abd El Razek qui provoqua un véritable tollé dans le milieu des Ulémas d'Al-Azhar lorsqu'il parut en 1925? La thèse fondamentale de cet ouvrage est la nécessité de distinguer soigneusement le magistère du Prophète, son autorité doctrinale, qui est de l'ordre du spirituel et le Kalifa ou gestion de l'état qui est de l'ordre du temporel. Quoi qu'il en soit, il est évident que ce type de question continue à préoccuper des générations d'écrivains égyptiens.

L'optique de cette étude n'est pas comparatiste. Nous essayons tout simplement de répondre à la question que nous nous sommes posée plus haut: dans quelle mesure le récit de la crucifixion du Christ répond-il aux préoccupations d'un Egyptien musulman du XXe siècle? Nous avons émis une série d'hypothèses plausibles, les unes de l'ordre du textuel, de l'intertextualité, dans le sens du dialogue établi entre une œuvre et l'autre, les autres de l'ordre de l'extra-textuel, du contexte socio-historique.

Cette œuvre au statut générique indécis s'écarte de la *mimésis*, par la prédominance du thématique, qui a justifié l'appel au modèle" de l'allégorie, par le refus délibéré de faire la moindre allusion à la réalité contemporaine où elle a pris corps.

Mais c'est paradoxalement ce refus qui nous a incitée à tâcher de comprendre la manière avec l'œuvre convoque le contexte socio-historique et culturel sur lequel elle fait l'impasse, puisque aucune œuvre ne naît dans le vide, mais dans une situation historique déterminée et déterminante, d'autant plus que la période qui a

¹ - *Ibid.*, p. 111.

L'auteur fut-il inspiré par l'ouvrage de James Breasted, *The Dawn of Conscience*, paru en 1933, ou bien par celui du sociologue Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules* (1895)? Comme lui, il pense que "les foules sont, sans doute, toujours inconscientes"¹. Mais si Le Bon pense que les sociétés modernes devront désormais compter avec la puissance des foules, il part de prémisses fondamentalement différentes de celles de notre auteur; il attribue la raison de ce phénomène à deux facteurs fondamentaux: la destruction des croyances religieuses, politiques et sociales qui étaient à la base de la société occidentale et la création de nouvelles conditions d'existence due aux nouvelles découvertes scientifiques et technologiques².

A-t-il pris connaissance des travaux d'Emile Durkheim, fondateur de la sociologie française; il rejoint, en tout cas la thèse de Durkheim selon laquelle "des individus, parfaitement inoffensifs pour la plupart, peuvent, réunis en foule, se laisser entraîner à des actes d'atrocités"³;

... il sut alors qu'un homme se trouve devant une foule déchaînée comme devant une bête féroce⁴, dit-il.

Nous pouvons également supposer que cet étrange texte est la réponse de M. Kamel Hussein à la montée du fondamentalisme, aux prétentions politiques d'un groupe à base religieuse. S'adressant aux Apôtres dans un discours qui est une relecture du Sermon sur la Montagne, le Mage prêche la séparation du spirituel et du temporel:

Les hommes vous demanderont de faire en sorte que la religion empêche l'homme injuste de commettre une injustice; ils vous demanderont d'être à l'affût des hommes injustes, d'établir un système qui abolisse l'injustice. Mais tout ceci n'est pas de l'ordre de la religion; la religion gouverne la conscience, alors que la collectivité n'a pas de conscience [.....] . La substitution d'un système à un autre système ne relève pas de la religion....⁵

Le Centurion, lui, prêche une société laïque:

¹ - Préface de *La Psychologie des foules*, édition Félix Alcan, 9^e édition, 1905, document produit en version numérique par Roger Deer, p. 9.

² - *Ibid.*, p. 11.

³ - Cité par Serge Carfantan, site *Philosophie et spiritualité*, 2004.

⁴ - *Op.cit.*, p. 53.

⁵ - *Ibid.*, p. 247.

dit-il s'adressant au Philosophe grec. Celui-ci reprend cette triade, disant:

La vie, la raison et la religion sont des lieux (d'action) pour l'homme....¹

L'on serait tenté d'aligner cette seconde triade à la première vu l'identité de deux termes sur trois. Et donc d'assimiler la conscience et la religion, n'était cet énoncé dans le discours du Mage dans l'avant-dernier chapitre:

Celui-là sera coupable d'idolâtrie qui aura voué à la religion une adoration telle qu'elle le pousse à transgresser les limites imposées par la conscience, portant préjudice aux autres sous prétexte de prendre la défense de la religion.²

Il est donc clair que "conscience" et "religion" appartiennent à deux sphères distinctes, même si ces deux sphères se recoupent. Si la conscience est incarnée par Jésus-Christ, la religion est représentée tout autant par les Pharisiens adhérant à une vision étriquée de la religion, que par Jésus, porteur d'un nouveau message, le Mage et les Apôtres.

Il est évident, comme nous l'avons dit plus haut, que le véritable héros de ce récit allégorique est la Conscience crucifiée. Il s'agit dans ce récit d'une crise de la conscience, non d'une crise de la religion, ou peut-être d'une crise de la religion dans son rapport à la conscience.

Il est significatif que le récit dont le focus est la crucifixion du Christ, ne raconte pas les événements de la crucifixion annoncée dès le début du récit. Peut-être le narrateur veut-il éviter d'aborder la question de la crucifixion du Christ qui divise les chrétiens et les musulmans. Toujours est-il que l'événement en lui-même ne semble pas constituer pour lui un centre d'intérêt. Ce qui importe ce sont les questions soulevées par cet événement et qui demeureront toujours d'une brûlante actualité: le rapport du Christ et, métonymiquement, du christianisme et de la conscience, la conscience humaine, la conscience de l'individu, et, par opposition la question de l'"inconscience" de la foule, le rapport du droit et de la force.

¹ - *Ibid.*, p. 216.

² - *Ibid.*, p. 243.

Christ, mais il lui reproche en même temps sa critique des Pharisiens ainsi que le jugement qu'il prononça en faveur de la femme adultère. Le Sanhédrin se réunit pour prononcer la sentence décidant du sort du Christ. Il écoute, sans peine, dans le calme, les discours des différents orateurs, discours qui sont autant de révisions des discours antérieurs et qui se caractérisent, de ce fait, par leur aspect équilibré et nuancé. Mais la voix de la raison se heurte aux passions de la foule venue pour satisfaire sa soif de vengeance contre celui qui ose défier sa religion, la *doxa* de la nation juive; elle se heurte également aux intérêts des hommes d'affaire et des marchands. La voix de la raison est, ici, également la voix de la conscience puisque ces révisions sont autant d'examens de conscience.

Dans l'épilogue, qui est également un apologue, comme nous l'avons dit plus haut, le narrateur distingue, dans la vie humaine, trois forces qui entrent en conflit les unes avec les autres: les instincts, qu'il appelle également la "force vitale", la raison et la conscience. Si l'on peut aisément voir dans les Romains l'incarnation de la force vitale, comme nous y invite le chapitre intitulé "Pilate", la Raison est, de façon tout à fait explicite, représentée par le Philosophe grec. Seule la troisième entité pose problème dans la mesure où son appariement est plus délicat. La conscience est le véritable "héros" de ce récit, puisque dès le début, Jésus et la conscience sont identifiés. Mais la conscience est également en conjonction avec d'autres acteurs du récit. La conscience est ce qui distingue l'homme dit le narrateur, à la fin du chapitre 13 intitulé "Les Apôtres"; c'est cette étincelle que lui insuffla Dieu lorsque, à partir du limon il le créa.¹

Pilate, dans le chapitre éponyme, évoque plus d'une fois une triade parallèle à celle constituée par le narrateur dans l'épilogue:

Nos vertus sont civiques, les vôtres sont rationnelles; celles des Juifs sont religieuses,²

¹ - *Op. cit.*, p. 159.

² - *Ibid.*, p. 212.

d'abord, résolument décidé de ne pas s'engager dans la guerre, alors que les forces britanniques se trouvaient dans la région du Canal de Suez. L'auteur ne pouvait rester indifférent à tous ces remous. Les maigres informations que nous avons glanées nous permettent d'affirmer qu'il fut un proche de Ibrahim Abd El Hady, successeur de Mahmoud Fahmy El Nokrashy à la tête du parti saadiste, ainsi qu'à la tête du ministère.

Comment donc les événements racontés dans *Une Cité inique*, -ou plutôt, la vision de ces événements viennent-ils s'articuler au contexte socio-historique de l'œuvre? Afin que le terme "vision" n'entraîne pas une confusion possible avec l'expression "vision du monde"¹ que nous devons à la sociocritique, à Lucien Goldmann, empressons-nous de souligner que cette vision est très personnelle; elle ne représente pas la vision d'un groupe social; M. Kamel Hussein, médecin éminent et intellectuel distingué vécut, en effet, en solitaire. Proche du parti des Saadistes, il ne s'engagea à aucun moment dans ce parti.

La société juive de Jérusalem à l'époque de l'émergence du message christique, partagée entre le rationalisme et le fanatisme, courbée sous le joug romain est-elle une image de la société égyptienne vue par les yeux de M. Kamel Hussein? Les événements de la journée du Vendredi qui se termine par le récit de la crucifixion du Christ sont surtout d'ordre discursif dans la mesure où le narrateur imagine les débats suscités par la présence du Christ, par le message qui devait bouleverser profondément la société juive de l'époque, avant de se diffuser, par la suite, dans le monde entier.

Ces débats opposent surtout les rationalistes et les fanatiques, principalement les Pharisiens, représentés par le marchand (chapitre "Dans l'échoppe du forgeron"). Ces dissensions sont compliquées par le fait que les rationalistes eux-mêmes sont en proie à un violent conflit intérieur, ainsi Kiaffa, par exemple, approuve, voire admire le

¹ - Selon L. Goldmann, "toute grande oeuvre littéraire ou artistique est l'expression d'une vision du monde. Celle-ci est un phénomène de conscience collective qui atteint son maximum de clarté conceptuelle ou sensible dans la conscience du penseur ou du poète." *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, collection "Tel", 1997, p. 28.

du Christ, de même que le Mage procède à la fin du récit à une nouvelle interprétation du Sermon sur la montagne.

Elargissez l'aire de la religion, dit-il, afin qu'il ne soit pas trop difficile pour les hommes d'y demeurer ¹.

Injonction qui invite également le lecteur, par-delà les acteurs du récit, à un nouveau mode de lecture. Il s'agit aussi de réinterpréter le récit que fait M. Kamel Hussein de la journée du Vendredi saint, puisqu'il a procédé lui-même, directement, dans le prologue et indirectement, par le truchement du Mage à une nouvelle lecture.

Posons donc à l'auteur les questions de son propre présent, de son propre siècle.²

M. Kamel Hussein, né en 1901, mort en 1977, a été contemporain de l'émergence du fondamentalisme musulman en 1928 avec Hassan El Banna, courant qui s'est rapidement constitué en organisme ou mouvement pour lutter pour la prise de pouvoir, entrant ainsi en conflit avec les dirigeants égyptiens, notamment avec le chef du parti saadiste, Mahmoud Fahmy El Nokrachi. A la suite d'une vague d'actions terroristes couronnées par l'assassinat d'un juge, le Premier Ministre promulgua le décret de dissolution de l'organisation des Frères Musulmans, décision qui lui coûta la vie. De plus notre auteur a été contemporain de la deuxième guerre mondiale. Or cette guerre souleva une polémique enflammée en Egypte, pays colonisé par la Grande-Bretagne à cette époque: l'Egypte devait-elle se rallier à la Grande-Bretagne, ou s'abstenir? Ahmad Maher, chef du parti saadiste et Premier Ministre en 1945, réussit à convaincre la Chambre des députés de la nécessité d'entrer en lice, de déclarer la guerre contre l'Allemagne. Il fut assassiné par un fanatique. M. Kamel Hussein fut également témoin de la guerre de Palestine en 1948, ainsi que des événements qui précédèrent la guerre, de la volte-face du Premier Ministre, qui était également le chef du parti saadiste, qui avait,

¹ - *Ibid.*, p. 245.

² - Pour reprendre l'expression de J. Starobinski dans la préface de son *Montaigne en mouvement*, Gallimard, 1986 qui se propose de poser à Montaigne "les questions de notre siècle", p. 8.

lecture et l'interprétation de ce texte, dans la mesure où à côté de la voix du narrateur s'impose la parole bien distincte de Jésus Christ. Parole également auctoriale, au sens étymologique de l'*auctores* latin: source, garant, maître, parole ayant donc poids d'autorité. De plus si les choix éthiques du narrateur sont dominants ou "englobants" puisque occupant un espace privilégié du texte: deux "seuils", le prologue et l'épilogue, ils n'effacent pas la voix des personnages qui constituent, selon l'expression de Vincent Jouve autant de "points-valeurs"¹.

Nous voulons également souligner une caractéristique stylistique de l'œuvre qui nous permettra d'aborder la problématique soulevée plus haut², à savoir, le rapport du texte et de son contexte: le recours constant dès l'ouverture du récit à l'hyperbole, fréquente à l'ouverture de nombre de chapitres, notamment le 1^{er}, le 3^e, le 5^e, le 9^e ... L'hyperbole insiste sur le caractère unique, i.e. non répétitif d'un trait, par opposition au général. Mais le narrateur souligne, en même temps, le caractère exemplaire des événements racontés:

Les événements de ce jour ne sont pas uniquement la chronique des premiers siècles; ce sont des calamités qui se renouvellent chaque jour dans la vie de chaque individu. Les hommes sont éternellement contemporains de ce jour mémorable.³

De même les fils d'Israël représentent l'humanité entière, comme l'affirme l'ami de l'Accusateur⁴ (chapitre 4).

Nous remarquons, de plus, la prédominance du niveau thématique dans le récit. Le niveau thématique permet d'effacer l'aspect trop spécifique du récit, de l'arracher, en quelque sorte à son ancrage spatio-temporel. Dialectique, donc, du particulier et du général qui participe de la politique de ce texte sophistique et qui semble inviter le lecteur à aller au-delà de l'événement historique, à relire les paroles

¹ - *Poétique des valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 35: "J'entends par "points-valeurs" la manifestation des valeurs au niveau local. Si le narrateur intervient dans l'évaluation globale, les différents personnages d'un récit véhiculent des univers axiologiques qui leur sont propres et qui ne sont pas nécessairement conformes à la vision du narrateur."

² - *Supra*, p. 13.

³ - *Op. cit.*, p. 13.

⁴ - *Ibid.*, p. 36.

l'axe corps / esprit relie les chapitres 9 et 11, le conflit de l'Ordre et de la conscience sert de liant aux chapitres 9 et 10; dans l'avant-dernier chapitre (19), la réinterprétation du Sermon sur la montagne par le Mage pointe vers le 2^e chapitre intitulé "Sur le sommet de la montagne". Des unités du discours sont donc reliées entre elles constituant ainsi un "agglomérat" à deux ou trois éléments, un peu comme ces jeux de construction où deux blocs sont soudés ensemble par un élément plus petit, constituant ainsi un nouveau tout.

Mais la cohérence discursive est surtout réalisée par la visée intentionnelle de l'instance auctoriale: le narrateur extradiégétique s'exprime directement sans le détour des voix actuelles. C'est précisément cette dimension qui permet d'écarter l'assimilation de cette œuvre aux dialogues socratiques de Platon où la voix de Socrate domine nettement celle de ses interlocuteurs. C'est notamment le cas dans *Ménon*, où Ménon se laisse guider sur la voie de la controverse par Socrate qui rejette la définition de la vertu donnée par son interlocuteur; dans la suite du dialogue, il est évident, malgré quelques rares velléités de résistance, que Ménon est totalement subjugué par Socrate, comme le mettent en évidence ses réponses du genre "tout à fait", "Tu m'as l'air de bien parler, Socrate, je ne sais comment", "Et là encore, pour sûr, tu m'as l'air de bien parler, Socrate"¹; etc... Dans l'épilogue, dans la fin des chapitres 12 et 13, le narrateur, comme nous l'avons souligné plus haut, devient un destinataire qui évalue l'action des personnages. Les prolepses font également entendre la voix du narrateur ou peut-être la voix du destin, et constituent en général autant d'énoncés évaluatifs précédant les événements. Mais c'est surtout la voix qui se fait entendre dans l'épilogue, discours clôtural qui semble dominer toutes les autres voix, dans la mesure où elle semble communiquer en quelque sorte le "fin mot de l'histoire", imposer la "morale" de l'apologue. A cette vision, nous préférons celle de l'antiphonie, dans la mesure où nous avons privilégié la dimension sophistique dans la

¹ - Les *Dialogues* de Platon en ligne, *Ménon*, 80 d1- 86 d2, traduction de Bernard, Suzanne, 2000. ⁷

qui vient avant: "Chez les fils d'Israël"); c'est ce que révèle le pharisaïsme du marchand juif (chapitre 4); c'est également ce que met en évidence le beau livre de 'Abbas El Akkad, *Le Génie du Christ*¹. En même temps que le christianisme entre en conflit avec le pharisaïsme des Juifs de cette époque, il se trouve confronté au matérialisme des Romains (troisième partie: "Chez les Romains").

Il est donc évident que toutes les conditions requises pour une lecture allégorique sont remplies, à l'exception de "la fiction du songe".

Nous sommes en présence d'un discours dont la cohérence² devrait être théoriquement assurée par la visée intentionnelle qui le traverse de part en part et d'un texte pluri-isotope au statut générique indéfini: roman, allégorie, apologue, dialogue (en référence aux célèbres *Dialogues* socratiques de Platon)? La cohésion textuelle est réalisée par les anaphores, les cataphores, le retour des mêmes figures actuelles, la récurrence de métaphores où le comparé est le soleil ou la lumière, le rôle fédérateur de la paronomase ظالم / ظلم qui associe deux niveaux du discours: un niveau figuratif et un niveau thématique³.

Quant à la cohérence du discours, son unité est réalisée à deux niveaux: un niveau global qui verrouille l'ensemble où

la présence constante d'un schéma sous-jacent unique [...] relie des motifs étrangers les uns aux autres⁴;

il s'agit de la figure de Jésus-Christ le présent-absent qui hante tous les chapitres; de plus, à un autre niveau, chaque partie a quelque chose en commun avec au moins une autre partie: la thématique de l'inconscient collectif associée à la thématique de la responsabilité collective sert de liant à plusieurs chapitres, notamment 4, 7 et 13;

¹ - *عبقرية المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث*, المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، Sidon.

² - Dans cette partie où nous traitons des notions de "cohérence" et de "cohésion", nous nous fondons sur l'étude citée plus haut de Jacques Fontanille, "Isotopie: cohérence, cohésion, congruence", in *Sémiotique et littérature*, op. cit., pp. 15 - 40.

³ - L'expression "niveau thématique", qui appartient à la sémiotique, s'oppose à celle de "niveau figuratif", qui désigne, en gros, l'ensemble des termes qui renvoient à des objets ou des éléments que l'on peut percevoir dans le monde sensible.

⁴ - *Ibid.*, p. 20.

Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à ma suite ne marchera pas dans les ténèbres; il aura la lumière qui conduit à la vie.¹

La lumière projette son antonyme, les ténèbres ou l'obscurité: la cité inique est une cité obscure; ici intervient une paronomase intraduisible en français: "zolm/ zalam (ظلم / ظلام) qui autorise la transmutation de l'injustice en obscurité. Le parcours est déjà esquissé dans le prologue où sous l'expression "cité obscure" (madina mozlema مدينة مظلمة) l'on trouve aussi bien ظلم (injustice) que ظلام (obscurité); le détour par l'étymologie est relayé par une métaphore filée où les hommes, privés de conscience sont comparés à une cité plongée dans une nuit sans lune. La personnification qui permet de passer de Jésus à la conscience humaine permet de mettre en évidence une composante fondamentale de l'allégorie: la coexistence simultanée du sens littéral et du sens "profond"; en effet, Jésus est Jésus, mais il est aussi et en même temps l'incarnation de la conscience humaine. D'autre part, une entité abstraite, l'Ordre, devient un actant destinataire, du point de vue du Centurion, qui représente en un premier temps les Romains: c'est l'Ordre, adoré comme une idole par le soldat romain, qui repose l'esprit et la pensée et transforme le soldat en un ustensile docile. Un peu plus loin, il est question du "conflit entre l'Ordre et la Conscience"². Et d'ailleurs, le narrateur se rendant, dans l'épilogue, maître des lieux, après le dénouement trop connu du drame immémorial sur le sommet désolé du Calvaire, propose une relecture du texte comme le récit du conflit entre les forces vitales (instincts et pulsions), raison et conscience. De même le christianisme (deuxième partie: "Chez les Apôtres"), à l'aube du message christique, est entré en conflit avec le dogmatisme de la religion juive telle qu'elle était pratiquée à cette époque par les fils d'Israël, préoccupés avant tout d'appliquer à la lettre les préceptes de leur religion (première partie; c'est aussi, dans l'ordre de l'histoire; ce

¹ - *Op. cit.*, 8 / 12 - 13.

² - *Op. cit.*, fin chapitre 10, p. 113. Ce conflit entre des entités abstraites permet de rapprocher une œuvre comme *Une cité inique* de la Psychomachie, genre en honneur au Moyen Age, dès le Ve siècle, fondé sur un conflit psychologique, genre allégorique par excellence.

se sont égarées auparavant. Ils demeurent incapables de diriger ces forces de telle sorte qu'elles puissent les prémunir contre l'erreur.¹

Ce faisant, il transforme ce récit également en allégorie en transformant les acteurs de cette journée en forces ou valeurs abstraites. Nous avons, en effet, trouvé dans *La Littérature française du Moyen Age* de D. Boutet et A. Strubel² une définition opératoire permettant de cerner ce phénomène, l'allégorie, qu'ils appellent "procédé", ce procédé se caractérisant, condition nécessaire, par le double sens. Les indices qui orientent l'interprétation vers une lecture allégorique sont, toujours d'après ces deux auteurs:

- a) un sens littéral qui paraît insuffisant, invraisemblable ou paradoxal,
- b) les commentaires de l'auteur lui-même, particulièrement dans le prologue,
- c) "la fiction du songe",
- d) Un réseau d'images,
- e) La personnification.

Or si le sens littéral de ce récit peut paraître "suffisant", dans le sens de cohérent, en revanche il demeure certainement non motivé comme nous l'avons souligné au début de cette étude. De plus, la lecture allégorique du récit s'inscrit en filigrane dès le prologue où la décision prise par les fils d'Israël de crucifier le Christ est donnée à lire comme la décision de se défaire de la conscience humaine et d'"éteindre sa lumière"³. En outre, la métaphore conscience/ lumière constitue un champ lexical et sémantique disséminé dans la totalité du texte. Cette métaphore permet de baliser le texte dans sa dimension textuelle selon un parcours orienté: dès le prologue, comme nous l'avons mentionné plus haut, se trouve posée l'équivalence Jésus/ conscience; à son tour, la conscience est transformée en lumière en même temps qu'elle opère la jonction Jésus/ conscience, qui fait écho à la parole de Jésus dans *L'Evangile de Jean*:

¹ - *Op. cit.*, p. 251.

² - Paris, PUF, collection "Que sais-je?", pp. 49 - 52.

³ - *Op. cit.*, p. 12.

bergère, le philosophe grec, le Mage, sans compter les soldats romains. Le seul nouvel acteur introduit à la fin du récit est le Juif qui finit par se convertir. La plus grande partie du récit dans ce chapitre est prise en charge par le dialogue entre le Philosophe et le Mage.

Le Mage, à son tour, relie ce chapitre au chapitre suivant. En effet, il quitte le mont du Calvaire pour se rendre auprès des Apôtres dans le chapitre 19 qui prend dans sa presque totalité la forme d'un monologue où le Mage se livre à une interprétation, une relecture et une expansion du Sermon sur la Montagne¹. Ce chapitre, le dernier, avant le chapitre conclusif reprend ainsi le premier chapitre (après le prologue) en ce sens qu'il lui correspond métonymiquement; en effet, le premier chapitre narratif est intitulé "Sur le sommet de la montagne", le chapitre 19 est "un retour au Sermon sur la montagne". Si la deuxième partie se caractérise en gros par son caractère délibératif, la troisième, en revanche, présente un caractère nettement judiciaire avec la présence emblématique du sage grec en rupture d'idéologie, ayant réalisé que la philosophie grecque était trop à l'étroit dans son carcan logocentrique.

L'épilogue confère au récit l'aspect d'un apologue; soit dans son sens premier de "court récit imaginaire ou parfois réel dont se dégage une vérité morale" ou dans le sens qu'il prend par extension d'"événement dont se dégage une leçon morale"². En effet, la voix blanche, "off" du narrateur prend entièrement en charge le discours pour évaluer les événements racontés et pour extraire la quintessence du récit:

Si les hommes savaient écouter les avertissements, ils auraient su comment extraire la morale et les leçons de cette journée. Mais ils sont toujours sourds aux admonitions. Ils ont bien vu, en effet, comment les habitants de Jérusalem se sont égarés bien loin du droit chemin quand des forces diverses se sont jouées d'eux, forces partagées entre le bien et le mal; le mal triompha du bien; ils finirent par s'égarer au lieu de suivre le droit chemin; ils ne sont toujours pas conscients de leurs actions. Ils demeurent toujours en proie à ces forces qui les mènent à leur perte de même que de nombreuses nations

¹ - *Évangile selon Matthieu*, 5 / 1 - 12, *Op. cit.*, p.1449.

² - Selon le *Trésor de la langue française* en ligne, Centre National de ressources textuelles et lexicales.

long et peu pertinent de passer en revue ici. Néanmoins il revint sur sa décision et décida de s'engager dans cette guerre, l'une des raisons de ce revirement étant la pression de l'opinion publique réclamant incessamment l'intervention de l'armée égyptienne pour secourir les Palestiniens. Cette convergence émane-t-elle d'une même vision humaniste, accordant la première place à l'homme?

Ce chapitre introduit un nouvel acteur, associé à la notion de vérité, selon la philosophie grecque rationaliste: c'est l'Athénien ou le Philosophe grec.

Le chapitre se termine par l'exécution du Centurion. Cette fois-ci la sanction de la situation dans son ensemble est prise en charge par l'un des camarades du Centurion.

Le chapitre 17, "Pilate" entretient un rapport avec le chapitre précédent par le biais de la place qu'y occupe la philosophie grecque et également avec la première partie, intitulée "Chez les Israélites", dans son ensemble, à travers les sages d'Israël, comme si Pilate le Romain, cumulant une bonne connaissance de la philosophie grecque et du savoir d'Israël, était, au point de vue narratif, l'intermédiaire entre deux mondes. Il est, de ce fait, un élément de cohérence discursive puisqu'il relie en fait trois mondes séparés: le monde grec, le monde juif et le monde romain, au titre de représentant de Rome à Jérusalem et d'interlocuteur du sage grec. Il représente aussi les "vertus" laïques et civiques, par opposition aux "vertus" rationalistes des Grecs et des "vertus" religieuses des Juifs¹. Il est donc un représentant de l'Ordre, face à la raison et à la conscience. Cette opposition est relayée à la fin du chapitre par l'opposition – irréductible, selon le sage grec – entre la foi en la vie, la foi en la force de la religion et la foi dans le pouvoir de la raison à guider les hommes.

Le passage au chapitre 18 est narrativement motivé par le déplacement d'un acteur, le sage grec, du palais de Pilate au mont du Calvaire. Ce chapitre rassemble tous les acteurs du récit qui étaient apparus avant cela sans jouer un rôle de premier plan: la petite

¹ - *Ibid.*, p.212.

réflexions des Apôtres rapportées au style indirect sont suivies de l'intervention du narrateur/ destinataire, sanctionnant la valeur et la validité des arguments avancés.

Changement actoriel radical dans la troisième partie dans la mesure où les Romains, particulièrement l'armée romaine évoquée auparavant, dès la deuxième partie, par le biais du Centurion, occupent le devant de la scène. Cette partie est d'ailleurs intitulée "Chez les Romains". Le chapitre 14 s'ouvre sur un nouvel acteur, le général romain, présenté comme un modèle de fermeté et de sévérité. Suit un récit qui constitue une sorte d'*exemplum*, illustrant les attributs du général.

Le chapitre 15 est relié au précédent par le fait qu'il est centré sur le même acteur; il contient également un débat autour de la guerre juste entre le Centurion et quelques-uns de ses camarades dont les convictions sont aux antipodes de celles du général. L'événement qui permet d'opposer dramatiquement les deux points de vue est le siège d'une ville se trouvant à proximité; le chapitre se termine par l'identification du général à l'Ordre. Disons du moins que le monologue sur lequel se clôt le chapitre en fait un représentant prototypique de l'Ordre.

Le chapitre 16 contient deux discours judiciaires, un discours d'accusation et un discours de défense, tenu pour l'accusé lui-même où il évoque les conditions d'une guerre juste. Cette conception de la guerre juste n'est pas sans évoquer la thématique de la guerre juste chez Erasme et Rabelais, notamment dans *Gargantua* où Grandgousier ne se résout à la guerre qu'à son cœur défendant, ayant usé de tous les moyens pacifiques pouvant éviter les hostilités. M. Kamel Hussein a-t-il donc fréquenté ces auteurs? Simple coïncidence? Similitude de conjonctures? Dans la mesure où l'auteur fut contemporain des questions posées à l'Égypte, à ses politiciens, à l'opinion publique, par la guerre de Palestine: fallait-il s'y engager ou s'abstenir? L'on sait que la première résolution prise par le Premier ministre à cet égard fut de s'abstenir pour des raisons qu'il serait trop

la décision de s'abstenir, en conformité avec le commandement du Christ. A la fin du chapitre réapparaît le narrateur en tant que destinataire sanctionnant les discours et l'action du sujet, qui est un sujet collectif, malgré la diversité des opinions émanant de lui, puisqu'en tant que sujet d'action, les Apôtres prirent en commun la décision de ne pas agir (ne pas faire, en termes de sémiotique narrative). Le commentaire du narrateur a un caractère nettement sophistique; en effet, la décision des Apôtres est bien ou mal fondée selon qu'on l'évalue au point de vue métaphysique ou au point de vue purement humain et rationnel. Véritable tourniquet qui suspend le jugement, puisque cette dialectique sophistique est compliquée par le fait que même le calcul rationnel, qui prévoyait l'extinction du christianisme avec la crucifixion du Christ, s'est avéré, par rétrospection, mal fondé.

Le raisonnement sophistique prend également la forme du *distinguo* où il s'agit de distinguer une motivation fondée sur l'amour du Christ d'une autre fondée sur la haine de ses bourreaux¹.

Le chapitre 13 enchaîne sur le mouvement amorcé virtuellement à la fin du chapitre précédent avant l'intervention du narrateur; le messager dépêché auprès du Christ revient leur communiquer sa volonté: le désir de les voir se disperser dans le monde, avec promesse de les retrouver après trois jours. En effet, le chapitre 13 est intitulé "La sortie des Apôtres". Il contient une nouvelle réflexion sur la conscience collective. De même un raisonnement sophistique sous forme de distinctions subtiles entre la crainte de l'injustice et le souci de la justice².

Après leur sortie de Jérusalem, les Apôtres sont témoins d'une scène qui suscite une réflexion sur le mal dans le monde et qui n'est pas sans évoquer la célèbre scène du "nègre de Surinam" dans le *Candide* de Voltaire. Il s'agit, en effet, d'une mutilation infligée par ceux qui sont en position de force aux plus faibles, esclaves ou prisonniers; Les

¹ -*Ibid.*, pp. 143 - 144.

² -*Ibid.*, p. 152.

Ce chapitre qui semble purement gratuit nous invite de par ce fait à nous interroger sur sa fonction dans le récit. Il renvoie implicitement au chapitre intitulé "Lazare" où est suggérée l'assimilation de Lazare à la conscience pécheresse et repentie, morte et ressuscitée; en effet, l'Apôtre affirme que le tourment des incroyants n'est pas physique, mais psychique; c'est le tourment de la conscience; la douleur, ajoutet-il n'est pas un châtement ou une expiation, mais le résultat naturel d'un dysfonctionnement qui n'a aucun rapport avec l'esprit¹. Cette malade souffrant dans son corps serait-elle le répondant de Lazare souffrant dans son âme? Serait-elle le répondant humain des souffrances du Christ? En effet, la présence de trois faibles femmes auprès du corps souffrant de la jeune malade ne peut qu'évoquer en filigrane la scène à la fin des *Évangiles* où se trouvent près du tombeau du Christ, une (*Évangile de Jean*), deux (*Évangile de Marc*), trois (*Évangile de Jean*) ou plusieurs (*Évangile de Luc*) femmes.

Le statut de ce chapitre demeure ambigu, comme demeure ambiguë cette innovation que l'on observe dans ce chapitre: l'attribution de paroles fictives à des personnages réels, qui plus est, appartenant à la sphère du sacré.

Ce chapitre est relié par un lien assez lâche au chapitre suivant par le biais de la figure actorielle de l'Apôtre, qui sort de la maison de la malade – laquelle finit par mourir à la fin du chapitre – pour se rendre au lieu où sont réunis les autres Apôtres. Le chapitre 12 est alors consacré au débat qui a lieu entre les Apôtres. Il s'agit, encore une fois, d'un feu croisé dont l'ensemble forme un discours délibératif autour de l'action qu'il faudrait adopter après la condamnation du Christ par le Sanhédrin d'abord, par le tribunal romain ensuite. Le premier faisceau d'arguments converge vers la décision d'avoir recours à la force pour arracher le Christ aux mains de ses bourreaux, au nom de l'humanité selon l'un, de la justice selon l'autre, de l'amour selon un troisième, ou encore de la religion dont il est le pilier, enfin au nom de la gloire personnelle. Mais finalement les Apôtres prennent

¹ - *Ibid.*, p. 122.

extérieurs au roman lui-même: texte médical, textes des *Évangiles* auxquels il donne l'illusion de s'articuler alors qu'il trace par ce geste, cette illusion, un creux, un manque; en effet, des paroles sont attribuées des personnages réels, à la Vierge Marie, à Jésus que, historiquement (i.e. selon l'histoire) ils n'ont jamais tenus. En effet, il s'agit, dans ce chapitre, d'une jeune malade en proie à des accès de douleur atroces que seul l'opium peut calmer. La Vierge Marie, au titre de voisine de la jeune femme se trouve à son chevet, ainsi que Marie-Magdeleine. La Vierge Marie demande à Jésus, par l'intermédiaire de l'un des apôtres, d'arracher la jeune malade à ses souffrances; Jésus répond toujours par la même médiation qu'il n'a affaire qu'aux maladies de l'âme qu'il est chargé de sauver; il n'a pas été mandaté pour guérir les maux du corps ou pour ressusciter les morts, sauf dans les cas où il s'agirait d'opérer un miracle pour porter les hommes vers la foi; il ne peut contrarier les desseins de Dieu dans les corps s'ils sont en proie à un dysfonctionnement causant la maladie.¹ L'on voit ici réapparaître l'opposition corps/ esprit qui s'était déjà profilée au chapitre 9. Suit un dialogue entre la Vierge et l'Apôtre où l'on ne peut distinguer la part de discours personnel et celle du discours rapporté. Personnages réels, discours fictifs donc, du moins non avérés historiquement.

Ce dialogue est un dispositif qui permet de mettre en place une réflexion sur la place, le rôle de la douleur dans la vie humaine. Le chapitre dans son ensemble convoque la figure auctoriale au cœur même de la narration: les réflexions cliniques sur la douleur, la description de la douleur dans son rapport à l'âme, de l'effet de l'opium sur la douleur..., renvoient au savoir de l'auteur, inscrivent donc cette figure auctoriale au sein du récit, implicitement, car le narrateur demeure un narrateur extradiégétique: il n'intervient pas en tant que personnage, mais en tant qu'observateur, témoin immémorial d'un événement à jamais actuel, comme il le dit dans le prologue.

¹ - *Ibid.*, pp. 120 – 122. Nous traduisons librement.

malheurs. L'on voit également apparaître une nouvelle thématique, l'Ordre, la discipline, qui entre ouvertement en conflit avec la thématique principale du récit, la conscience humaine, à travers le dialogue de la Magdeleine et du Centurion:

Le soldat chez nous [chez les Romains] ne doit pas réfléchir; il n'a d'autre dieu que l'Ordre, cet ordre qui met son esprit et sa pensée en repos et fait de l'homme une machine docile de sorte qu'il est tout excusé vis-à-vis de lui-même lorsqu'il se retrouve sans conscience,

dit le Centurion¹.

Ce conflit se résout par le triomphe tout théorique et abstrait, de la conscience, à l'issue de la discussion qui a lieu entre La Magdeleine et le Centurion, celui-ci s'engageant vis-à-vis d'elle à ne plus "ignorer" sa conscience. Il sera défini plus loin, après sa fin tragique, comme "le traître qui a contracté la maladie de la conscience".²

La dernière partie reprend sous forme actualisée le mouvement virtuel de l'épouse de l'Accusateur, laquelle a totalement disparu du récit.

Dans le chapitre 10, nouveau triomphe de la Conscience sur l'Ordre; en effet le Centurion voit dans la parole bien connue de Jésus Christ face à la femme adultère: "Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre"³ "le triomphe de la conscience sur l'ordre"⁴. Le concept de l'ordre se précise dans le monologue du Centurion: il oppose le concept temporel de l'ordre au sacré auquel il ne convient pas de toucher; il se rapproche de par son opposition non plus de la conscience mais du religieux, du sens de la laïcité, ordre temporel donc par opposition aux ordres divins.

Triomphe intéroceptif (dans l'âme du Centurion) qui débouche sur un conflit extéroceptif (dans le monde) à la fin du chapitre.

Le chapitre 11, qui se trouve au cœur même du livre (en tenant compte du prologue) semble jouir d'une autonomie presque complète alors qu'il entre en correspondance avec de nombreux autres discours

¹ - *Op. cit.*, p. 99.

² - *Op. cit.*; chapitre 16, p.205.

³ - *L'Evangile selon Jean, Traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Alliance biblique universelle - Le Cerf, deuxième édition, Jean, 8 / 7; parole citée dans *Cité inique*, p. 110.

⁴ - *Op. cit.*, p. 110.

monologue qui est une sorte de discours délibératif débouchant sur un dilemme: impossibilité de choisir entre deux voies, deux issues également malheureuses. C'est pourquoi il se rabat sur un point de vue zéro¹. Mais ce chapitre est relié à ce qui précède par

- a) la thématique du débat, ou plutôt la forme discursive du débat, même si ce débat est un conflit intérieur.
- b) La présence d'un acteur, apparu antérieurement, l'Accusateur; ce qui donne lieu à un nouveau point de vue sur l'Accusateur et, métonymiquement, sur son discours.
- c) Une thématique subsidiaire est reprise, celle de la conscience ou de l'inconscient collectif.

Le chapitre 8, par contre, est étroitement relié à ce qui précède; il est annoncé par prolepse, puisque tous les acteurs que nous avons déjà rencontrés dans les chapitres précédents, l'Accusateur, le Mufti, Kiaffa se retrouvent dans un même lieu, la Salle des Conférences (ou Sanhédrin), qui donne au chapitre son titre éponyme et puisqu'ils avaient déjà annoncé leur intention de rejoindre ce lieu. Ce lieu est également un carrefour où se croisent plusieurs points de vue; à l'issue du conciliabule domine, au début, la voix de la raison, puis finit par triompher la voix de la foule anonyme.

Le chapitre 9 inaugure la deuxième partie. Son incipit est une analepse qui opère un changement de lieu, puisqu'il nous transporte à Magdala, lieu de naissance de La Magdeleine. Le récit analeptique conduit l'acteur principal de son village natal de la région de Galilée vers Jérusalem. Ce chapitre est le lieu où se profile un axe nouveau que l'on retrouve à nouveau au chapitre 11: la séparation du corps et de l'esprit, selon la conception de Marie Magdeleine; la prostitution est pour elle un moyen de venir à bout de son orgueil qui a causé un conflit meurtrier dans son village natal, conflit dont son frère fut la victime; la prostitution n'engage que son corps; elle est un moyen d'expier la mort de son frère, d'avilir ce beau corps qui a causé tant de

¹ - Selon Frans Van Eemeren et Rob Grootendorst, les auteurs de *La Nouvelle dialectique*, Paris, Kimé, 1996, p. 51, il s'agit d'un point de vue qui n'est ni positif ni négatif, que l'on peut gloser par "je ne sais pas....".

qui le voit naître- au sujet du message christique. La crucifixion du Christ est une cause juste, selon la raison, du point de vue juif, puisque les innovations radicales apportées par ce message constituent une véritable menace pour la raison d'être, pour la cohésion et la spécificité du peuple juif, mais injuste en toute conscience. Le chapitre se clôt sur le discours du père, qui affirme l'impossibilité d'arriver à une vérité absolue en ce monde et qui déplore la confusion du politique et du religieux.

Les deux chapitres 3 et 5 présentent donc trois points de vue sur le discours de l'Accusateur: un point de vue autodiégétique, vision réflexive de l'Accusateur sur lui-même, un point de vue intradiégétique, le fils du Mufti rapporte le discours de l'Accusateur, qu'il a entendu de ses propres oreilles à son père, observateur extradiégétique.

Le chapitre 6 semble déconnecté de ce qui le précède; il commence, tout comme les chapitres 3, 5 et 9 par ce que Genette appelle des "énoncés fictionnels", "le *fiat* de l'auteur de fiction"¹: "Il y avait...": "Il y avait, parmi les notables des fils d'Israël, un jeune homme..."²; "Il y avait à Jérusalem..."³; "Il y avait dans le village de Magdala..."⁴. Ce chapitre entretient également un rapport privilégié avec le chapitre 4, puisqu'il nous réintroduit -via Lazare- dans l'échoppe du forgeron. Ce chapitre est un chapitre fondamental parce qu'il identifie Lazare et la conscience pécheresse; Nous y reviendrons. Nous retrouvons dans ce chapitre le Marchand et nous assistons à la transformation qu'il subit, voire à sa conversion.

De même le chapitre 7 consacré à Kiaffa le grand prêtre n'enchaîne pas sur ce qui précède. Il se compose de deux parties: une analepse qui est une sorte de biographie intellectuelle du grand prêtre, et ensuite - par opposition aux autres chapitres, qui présentent une ressemblance notable avec les dialogues socratiques - un long

¹ - *Fiction et diction*, Paris, Seuil, collection "Poétique", 1991; p.51.

² - Incipit du chapitre 3, *op. cit.*, p. 31

³ - Incipit du chapitre 5, *op. cit.*, p. 41.

⁴ - Incipit du chapitre 9, *op. cit.*, p. 89.

égocentrique; cette image se transforme radicalement après avoir écouté, sous forme de discours rapporté par son interlocuteur, la parole du Christ: Dieu est amour. Cette parole a l'effet d'un tourniquet: la transformation qu'elle opère sur la jeune femme rejaillit, au chapitre suivant, sur son époux.

Nous sommes ensuite (chapitre 4) transportés dans l'échoppe du forgeron auquel le Marchand avait demandé la confection de grands clous; un même acteur, l'Accusateur, sert de relais entre les deux chapitres. La scène dans l'échoppe du forgeron entre le forgeron et le Marchand est vue à travers le point de vue du jeune seigneur. Nous apprenons que les clous que réclame le Marchand sont destinés à la crucifixion du Messie. Cette scène est une illustration du pharisaïsme juif, en même temps qu'elle pose les premiers jalons d'un axe qui traverse l'œuvre de bout en bout: la conscience ou l'inconscience de la foule, thématique présentée au point de vue du Pharisien: les êtres humains ne seront pas châtiés pour les crimes commis au nom de la collectivité. Elle se termine par un dialogue entre l'Accusateur et son ami, dialogue portant sur la conscience et la raison, diptyque qui constitue, par la suite, l'un des éléments de la cohérence discursive.

Quant au cinquième chapitre, il ne s'articule pas à celui qui le précède, introduisant deux nouveaux acteurs, le Mufti et son fils. Le débat entre les deux acteurs participe pourtant de la cohésion textuelle puisque le débat a pour thème le discours de l'Accusateur dans la Salle des Conférences, discours déjà mis en scène dans le rapport qu'en fait l'Accusateur à sa femme dans le chapitre trois. Le fils amorce la discussion en soulignant la valeur esthétique du discours, cette valeur étant, aux yeux du locuteur, un argument en faveur du bien-fondé de la thèse défendue par l'Accusateur: nécessité de condamner Jésus à la crucifixion au nom des Fils d'Israël, argument mis en doute par le père, le Mufti, reprochant à son fils de s'être laissé prendre dans les rets des ornements du discours. L'axe conscience/ raison est repris et enrichi par l'idée de l'incompatibilité qui existe entre les deux instances sur ce point litigeux –pour l'époque

d'emblée entre le Christ et la conscience humaine; de plus la conscience est transformée en soleil ou lumière. De même, parallèlement, la cité inique, privée de lumière devient une cité sombre¹. Dans le dernier chapitre avant l'épilogue, lorsque brusquement le Mont du Calvaire est plongé dans l'obscurité en plein midi, les divers personnages présents réagissent différemment: le Mage est convaincu que l'obscurité entretient une relation avec la conscience; les femmes qui se trouvent là attribuent l'obscurité (ظلام) à l'injustice (ظلم) commise par les Juifs. Cette répétition de la métaphore de la conscience-lumière en fait une image centrale dans l'œuvre.

Le deuxième chapitre (le premier après le prologue, chapitre inaugural de la partie intitulée "Chez les Israélites") décrit l'activité coutumière de la ville de Jérusalem et d'un lieu adjacent, la montagne du Calvaire. Si l'état des bergers tôt partis pour la montagne est euphorique, la situation des habitants de la ville sur laquelle se clôt le chapitre est plus sombre; il est plus particulièrement question des gens d'esprit engagés dans un débat serré autour de "l'homme porteur d'une innovation".² Le point de vue à travers lequel le Christ est saisi, inhérent au texte, est négatif: c'est un être *atopos*³, en dehors de la collectivité, une menace pour l'*homonoia*. En effet, l'Accusateur, s'adressant à son épouse, justifie par ces paroles les charges d'accusation qu'il a accumulées contre le Christ:

Il veut placer les ignorants au même rang que nos pareils, rendre les pauvres égaux à nous-mêmes, et de ce fait abolir l'ordre sur lequel est fondée la vie des fils d'Israël.⁴

Dans le troisième chapitre introduisant de nouveaux acteurs, l'on assiste au dialogue au ton d'abord léger, frivole, ensuite, graduellement de plus en plus grave entre l'Accusateur et sa jeune épouse. Celle-ci projette d'elle-même dans la première partie du dialogue l'image d'une jeune écervelée, coquette et foncièrement

¹ - *Idem*.

² - *Ibid.*, p. 19.

³ - Le terme correspondant en arabe est *أدعة*, qui signifie une innovation perturbatrice, est attribué à Jésus par les Juifs. Ce terme est explicitement évoqué dans le récit p. 43 et p. 44. De même p. 57.

⁴ - *Op. cit.*, p. 23.

Luc (7 38): "se plaçant par derrière [Jésus]...", en revanche il court-circuite plusieurs récits, "décontextualisant" cette parole de Jésus: "Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël" (Matthieu, 15 - 24).

L'auteur joue donc avec l'histoire; dans le sens où il la manipule, créant une vaste prosopopée au cœur de laquelle se trouve la crucifixion de Jésus Christ. Par la prosopopée, selon le *Gradus*¹, "l'absent est installé dans le présent". Mais ce sont les lecteurs de ce récit raconté au passé qui deviennent témoins de l'événement immémorial, mais surtout des discours qu'il a suscités et de ceux qui se substituent à lui:

Les événements de ce jour ne sont pas uniquement la chronique des premiers siècles; ce sont des calamités qui se renouvellent chaque jour dans la vie de chaque individu. Les hommes sont éternellement contemporains de ce jour mémorable.²

Le roman est divisé en trois parties, plus un prologue et un épilogue. La première partie contient 7 chapitres, la seconde 5 et la dernière 6. Ce qui fait, en incluant le prologue et l'épilogue, en tout 20 chapitres. Dès le prologue est formulé l'argument central du récit: la décision du Sanhédrin de réclamer la crucifixion du Christ. Mais en même temps que le ressort dramatique est déclenché, se déploie, sur le plan herméneutique, le mode de lecture exigé par le texte: un mode de lecture allégorique et symbolique à la fois. Nous rappelons que la symbolisation est un mode de signification qui a un caractère énigmatique et polysémique, par opposition au mode de signification intellectuel et bidimensionnel de l'allégorie³. En effet, après avoir rappelé que ce jour-là les Israélites ont réclamé aux Romains la crucifixion du Christ, le narrateur poursuit: "Ce jour là les hommes ont voulu tuer leur conscience"⁴. Une équivalence est donc ainsi posée

¹ - Dupriez, Bernard, *Gradus. Les procédés littéraires* (dictionnaire), Paris, U.G.E., collection 10 / 18, 1994.

² - *Op. cit.*, p. 13.

³ - Cl. Cl.-G Dubois, "Image, signe, symbole", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, *op. cit.*, pp. 25 - 26.

⁴ - *Ibid.*, p. 12.

Par ailleurs, l'on peut dire que sur les 20 chapitres dont se constituent le récit, seuls quatre¹ sont à dominante narrative, dans la mesure où ils contiennent un sommaire dans le sens que lui donne Genette de récit d'action (suite de changements d'état).

Nous devons noter aussi des éléments purement gratuits au point de vue de la narratologie, ou du déroulement du récit, dans le sens où ils ne contribuent nullement à la progression du récit, tels que la scène entre le jeune procureur et son épouse, laquelle ne réapparaît plus par la suite ou le chapitre 11 sur lequel nous nous étendrons un peu plus loin.

D'autre part, ce texte semble à la première lecture manquer de cohérence, i.e. former "un tout porteur de signification"², dans le sens où chaque chapitre est un nouveau début introduisant de nouveaux acteurs. Mais il devient évident par la suite que tous ces chapitres possèdent ensemble une partie ou un élément qui leur est commun; de plus chaque chapitre possède quelque chose en commun avec au moins un autre chapitre, structure qui assure la cohérence discursive et la cohésion textuelle³. La partie commune est la présence-absence de Jésus tout au long du récit, figure centrale qui n'intervient dans le récit que sous forme de discours rapportés par une tierce personne, mais centre de mire de la conversation de tous les acteurs de ce drame essentiellement d'ordre discursif. Mais encore une fois à cette règle générale du récit, il y a une dérogation: la scène qui clôt le chapitre 9, mettant face à face Jésus et Marie-Magdeleine; cette scène est partiellement calquée sur le récit des *Évangiles*: motif des larmes coulant sur les pieds de Jésus, les lavant, des parfums, des cheveux essuyant les pieds du Messie; l'auteur se montre particulièrement attentif à certains détails du récit: lorsque, avec Marie Magdeleine nous "voyons" pour la première fois le Messie dans le récit, il nous apparaît de dos, en conformité avec la scène décrite dans l'*Évangile* de

¹ - Les chapitres 9 et 10, 14 et 15.

² - "Isotopie: coherence, cohésion, congruence", in *Sémiotique et littérature*, Jacques Fontanille, Paris, PUF, "Formes sémiotiques", 1999, p. 15.

³ - Nous suivons ici les analyses de J. Fontanille dans l'ouvrage cité plus haut.

Inutile de souligner que, parmi les divers genres littéraires, le récit est celui qui possède la plus grande latitude au point de vue chronologique.

Nous pouvons également soutenir – au risque de généraliser- qu'il s'agit d'un récit sans *mimésis*: les événements, le plus souvent, ne sont pas représentés; ils sont commentés à travers le prisme d'une multiplicité de points de vue. En effet, le dialogue dans le récit canonique participe de la dynamique de la narration, dans la mesure où, souvent, il lui sert de substitut; dans ce cas, il reflète un point de vue focalisé sur l'événement, par opposition au point de vue zéro du narrateur. Or dans notre "roman" les dialogues ont souvent une fonction heuristique et dialectique, dans la mesure où il s'agit, comme nous l'avons vu, d'une antilogie essentiellement axée sur un savoir manquant, à constituer, sur un événement majeur dans l'histoire de l'humanité: le procès du Christ. Les rares exceptions permettent de sauvegarder l'unité de temps, i.e. les événements qui excèdent la journée du fatidique vendredi sont racontés; ainsi dans les chapitres 3 et 5, la réunion dans la salle des conférences est relatée deux fois, une fois par le procureur qui en fait le récit à sa jeune épouse, une deuxième fois par le fils du Mufti à son père; dans le dialogue opposant ces deux acteurs, deux images se profilent du Procureur, héros, selon le fils, au nom des hauts intérêts du peuple juif, anti-héros aux yeux du père, qui l'accuse d'avoir menti par omission, se servant d'une partie du discours qu'il avait lui-même (le Mufti) prononcé, en négligeant l'autre, faisant dire au discours de ce fait autre chose que son sens originel. Nous avons ainsi une forme de discours qui se substitue à l'événement, en même temps qu'il le commente. Le dialogue permet donc de représenter l'irreprésentable...irreprésentable selon les normes du récit, les normes que le récit s'est imposées lui-même: faire tenir l'action dans une journée, du lever au coucher du soleil.

narrateur, instance intermédiaire entre l'écrivain et le lecteur. Ceci entraîne une réflexion sur le statut du narrateur, mais c'est une autre histoire à laquelle nous reviendrons. Nous voulons simplement souligner ici, preuve à l'appui, la coexistence au sein du texte d'énoncés de même force illocutoire qui se contredisent.

Quel que soit le statut générique de l'œuvre, nous devons convenir de prime abord qu'il s'agit d'un récit; du récit, elle possède les paramètres fondamentaux, le sommaire presque exclusivement monopolisé par le narrateur de cet étrange récit; nous disons "presque", parce que la scène du prétoire, qui a eu lieu le jour précédent, est racontée par le procureur à sa femme et ensuite par le fils du Mufti à son père. Ces discours rapportés ne peuvent s'expliquer que par le souci de respecter la règle des vingt-quatre heures que semble s'être imposée le narrateur-récitant: les événements qu'il raconte devant s'insérer tous le jour du vendredi saint du lever au coucher du soleil, excepté les chapitre 9 et 10 où il raconte le passé de Marie Magdeleine (appelée La Magdeleine, en référence à son village natal) et les chapitres 14 et 15 où il est question du général romain et de l'exploit du Centurion. Or cette règle que s'impose *de facto* le récit se conçoit difficilement en dehors du théâtre classique.

De plus, si les descriptions sont atrophiées dans le récit, la scène occupe une place prépondérante; ce qui apparente cette œuvre atypique autant au roman qu'au théâtre. Par ailleurs certains mécanismes du texte l'apparentent à la narration: fréquence de la prolepse:

Aucun des habitants de Jérusalem ne pouvait s'imaginer que ce jour serait un jour dont se souviendraient tous les humains tout au long des siècles ¹.

Recours à l'analepse pour raconter le passé de la Magdeleine de manière à motiver sa présence à Jérusalem; cette analepse est également une réflexion sur les raisons qui auraient poussé l'illustre pécheresse vers la prostitution, une réflexion philosophique sur la dualité du corps et de l'esprit.

¹ - *Op. cit.*, p. 17.

sous l'emprise du mal, ils furent incapables de voir la vérité qui est pourtant plus claire que la lumière du jour ¹.

Enoncé qui présuppose

- a) qu'il existe une (i.e. une seule) vérité,
- b) que cette vérité est connaissable.

Cependant le Mufti dit, à la fin du chapitre 5:

Si vous êtes en quête d'une vérité immuable, cherchez là ailleurs que dans ce monde, ailleurs que chez l'homme.²

Enoncé dont l'orientation argumentative est diamétralement opposée à celle de l'énoncé précédent, à savoir l'impossibilité d'accéder à une vérité certaine.

Dans le chapitre 17, intitulé "Pilate", le personnage éponyme est informé du jugement du Centurion, accusé de trahison, ainsi que de sa condamnation; le messager ajoute que le général qui l'a traduit en justice, fut victime d'un accès violent de fièvre délirante:

Beaucoup pensent que l'action perpétrée contre le Centurion est la raison de cette fièvre cérébrale, cependant que d'autres affirment qu'il est en proie à cette fièvre que contractent les soldats combattant dans des régions marécageuses, qu'elle est donc sans rapport aucun avec les tourments de la conscience ou les troubles psychologiques.³

Le narrateur n'intervient pas pour trancher entre les deux opinions émises pour interpréter un phénomène: cas pathologique ou psychosomatique?

De même, Pilate, le préfet romain de Judée, mais aussi personnage du récit, s'exclame - à l'intérieur d'un discours rapporté par Kiaffa, prêtre d'Israël: "La vérité! Quelle vérité?". Il est vrai que ces paroles sont celles de personnages mis en scène. Mais dans le dernier cas, l'énoncé est sanctionné⁴ positivement par un autre acteur, Kiaffa, qui exprime le regret de n'être pas lui-même l'auteur de cette parole. Ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle est prise en charge par⁵ le

¹ - Nous. دکتر محمد كامل حسين، قرية ظالمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، "سلسلة الجوائز"، ٢٠٠٦، ص. ١١ - ١٠. Nous traduisons et nous soulignons. Sauf mention contraire, c'est toujours nous qui traduisons.

² - *Ibid.*, p. 48.

³ - *Ibid.*, p. 210.

⁴ - Nous employons ici le verbe "sanctionner" dans le sens que prend le terme "sanction" en grammaire narrative; ce terme désigne la quatrième et dernière phase du programme narratif où un actant, le destinataire, entreprend d'évaluer la performance ou l'action du sujet d'action.

Une Cité inique est un discours double, voire multiple parce que c'est à la fois une antilogie et une antiphonie. Nous rappelons qu' "antilogie" signifie, selon le *Trésor de la langue française en ligne*, une

contradiction entre deux ou plusieurs idées d'un même discours, tel ou tel passage d'un même écrit, entre telle ou telle opinion d'un même auteur dans des ouvrages différents;

c'est aussi le fait que

selon les sceptiques grecs, à tout jugement ou à toute proposition est opposable un autre jugement ou une autre proposition n'ayant ni plus ni moins de valeur;

selon le même dictionnaire en ligne, "antiphonie" terme qui appartient, entre autres, au domaine de la liturgie, signifie: "chant exécuté alternativement par deux chœurs"; replacé dans le contexte de la musique grecque ancienne, il prend la signification de

mélodie exécutée par plusieurs voix ou instruments à une intervalle d'une ou plusieurs octaves

(intervalle de fréquence de deux vibrations dont l'une a une fréquence double de l'autre).

En prenant pour repère ces deux termes clés, nous nous interrogerons sur les diverses thèses et antithèses suscitées dans ce -que nous nous proposons d'appeler provisoirement- roman: sont-elle incompatibles, convergeant ainsi vers un point mort, cette thèse fondamentalement sophistique, la vérité est inconnaissable:

"Rien n'est." "Si c'est, c'est inconnaissable" (ou, dans la version de Sextus, "ce ne peut être appréhendé par l'homme")¹ ?

Dans leur ensemble et leur diversité ne visent-elles pas plutôt à conforter l'idée que la vérité n'est pas une mais multiple ?

En effet, dès le prologue, le narrateur affirme:

Ce jour était un vendredi, mais c'était un jour qui ne ressemblait à aucun autre; c'était un jour où les êtres humains se sont égarés bien loin, où ils ont persisté dans leur égarement jusqu'à atteindre le point extrême du péché;

¹ - *Sur le non-étant ou sur la nature*, titre conservé par Sextus Empiricus au texte de Gorgias, un des premiers sophistes, in Cassin, Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, NRF/Essais, 1995, p. 27.

l'instar de son compatriote avec lequel il a eu l'occasion de dialoguer, Abbas El Akkad, auteur d'un très beau *Génie du Christ*, son ouvrage s'inscrit dans une perspective résolument non comparatiste. Cette ouverture d'esprit, cet état d'esprit réceptif, source d'une énonciation dialogique est d'ailleurs particulièrement caractéristique de la première moitié du XXe siècle, époque marquée en Egypte par le libéralisme.

Que pouvait signifier un tel récit à l'époque où il fut composé, pour le public auquel il s'adressait?

L'esthétique de la réception [(.....)] a bien montré que les œuvres du passé n'existent que dans la mesure où nous projetons sur elles quelque chose de notre présent¹.

Nous entreprendrons donc en un premier temps de décrire le texte que nous avons entre les mains en vue de déterminer, ou du moins d'interroger son statut générique.

En un second temps, nous replacerons cet ouvrage dans le contexte socio-historique dans lequel il est apparu en vue de réfléchir sur la signification, la signifiante du récit qu'il contient.

Nous postulons que *Cité inique* est un discours sophistique; c'est la raison pour laquelle nous allons le traiter avec un outillage emprunté à la sophistique, une sophistique revisitée et régénérée après le long, très long exil que connut la sophistique, proscrite, dénoncée par Platon, puis par Aristote. Ce que j'emprunte à la sophistique c'est l'idée, la technique du "discours double", principe fondateur des *Antilogies* de Protagoras, premier en date des sophistes: "Diogène Laërce affirme au sujet de Protagoras que

le premier il dit que sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre²;

de même on raconte que Gorgias réussit à persuader l'agora un jour qu'Hélène était coupable, et l'autre qu'elle était parfaitement innocente.

¹ - Walter, Ph., "L'imaginaire médiéval", in "Histoire de l'imaginaire et statut de l'image dans l'antiquité classique et en Europe", in *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, sous la direction de Joël Thomas, Paris, Ellipses, 1998, p. 52.

² - Dherbey, Gilbert Romeyer, *Les Sophistes*, Paris, PUF, "Que sais-je?", p. 11.

Genette: le sommaire et le dialogue. En revanche très peu de descriptions¹.

Cet ouvrage ne semble pas du tout référer au contexte socio-historique dans lequel il est né. Il raconte en fait un événement immémorial: la crucifixion du Christ. Mais c'est justement le choix de ce récit d'un passé si lointain qui fait problème. Les événements du passé ont sûrement quelque chose à nous dire aujourd'hui; ils avaient *a fortiori* quelque chose de plus urgent à dire au public contemporain de l'œuvre; nous postulons donc que si ces événements sont évoqués ce ne peut être qu'en rapport avec le moment présent.

Nous ignorons à quelle date exacte a été composé cet ouvrage publié en 1954. En effet, les informations relatives à l'écrivain sont bien maigres. Mais si nous prenons, à défaut, comme repère la date de la publication, nous constatons d'emblée que cet ouvrage a paru à un moment clé de l'histoire de l'Égypte: 6 ans après la guerre appelée en Égypte "guerre de Palestine", 2 ans après la Révolution. Je crois qu'il faudrait ajouter également 6 ans après le décret de dissolution de la Société des Frères Musulmans, cette communauté avec l'émergence de laquelle se trouve posée la brûlante question du rapport du religieux et du politique, du spirituel et du temporel. Rien de tout ceci ne transparait de façon directe dans le livre qui semble superbement ignorer les transformations profondes qui ont bouleversé de fond en comble la vie de l'Égypte.

Or l'auteur, médecin réputé, était également un penseur qui a activement participé à la vie intellectuelle de son pays: nouvelliste, il est également l'auteur d'essais; de plus il fit partie de l'Académie de la Langue arabe.

La question qui se pose pour nous est la suivante: qu'est-ce qui a motivé un Égyptien musulman participant activement à la vie de son pays, en d'autres termes, immergé dans la vie de la collectivité, à réécrire un récit fondateur du christianisme? D'autant plus qu'à

¹ - Tout le monde sait que le quatrième élément selon la narratologie de Genette, est un "trou", un élément manquant dans le texte, sur le plan chronologique.

Une cité inique: texte sophistique?

Hoda Abaza*

En 1957, Mohammad Kamel Hussein reçoit le prix national, dit "de l'Etat", pour la littérature pour son roman *Une cité inique*.

Pourtant la classification de cette œuvre, qui frappe par son caractère tout à fait singulier, comme roman ne s'impose pas à première vue. Il est, en effet, tentant à la première lecture de la rapprocher des dialogues socratiques. Le rapprochement est d'autant plus tentant qu'il semble, d'après les remarques dont le texte est émaillé, que l'auteur soit familier de la pensée grecque.

De plus, il déploie une bonne connaissance de la rhétorique grecque comme le met en évidence la description que fait l'un des personnages d'un discours qu'il a entendu; ce qu'il admire le plus, en effet, c'est la disposition des arguments, commençant par les plus faibles, l'action: l'orateur admiré enfle la voix au moment propice; de plus il déploie, toujours au point de vue de l'observateur, un ethos convaincant: celui d'un homme loyal, passionné par la cause qu'il défend.

D'autre part l'auteur souligne maintes fois le logocentrisme de la philosophie grecque.

Une cité inique tient tout à la fois des dialogues socratiques de Platon, de l'allégorie, de la tragédie classique par le caractère tragique des événements, par le respect de l'unité de temps et de lieu: l'action se déroule à Jérusalem, dans une tranche temporelle délimitée par le matin du Vendredi saint et le crépuscule du même jour... En fait il assume toutes ces étiquettes génériques à la fois pour les dépasser.

Mais d'autre part le texte que nous nous proposons d'appeler "récit" comporte deux des quatre éléments constitutifs du récit retenus par

* Professeur au Département de langue et de littérature françaises de la faculté des Lettres – Université Ain Chams.

MODERN CIVILIZATION AND QUR'ANIC INTERPRETATION

IN MUHAMMED 'ABDUH'S THOUGHT

2. THE QUEST FOR A SYNTHESIS



**Egyptian National Library
and Archives
MS Editing Centre**

TURÁTHIYYÁT

A SEMI-ANNUAL PERIODICAL PUBLISHED BY THE MS. EDITING CENTRE

ENGLISH SECTION

Une Cité inique: Texte Sophistique?

Hoda Abaza

Twelfth ISSUE

July 2008

National Library Press

Cairo

2010