

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS **61-62.**
Interculturalité et confiance

Crise de confiance à travers le roman libanais contemporain
Naoum Abi-Rached

Crise de confiance à travers le roman libanais contemporain

Naoum Abi-Rached*

RÉSUMÉ

Naoum Abi-Rached se demande quelles sont les bases nécessaires pour pouvoir établir un dialogue et la confiance, en envisageant que les références et les expériences vécues sont différentes. Quels soutiens sont nécessaires à la langue ou au langage pour vaincre le soupçon et aboutir à un dialogue qui ne soit pas un dialogue de sourds ? Pour Abi-Rached, la confiance n'a pas d'existence propre et ne se conçoit que dans un processus de rapport avec les autres. Abi-Rached préfère définir le moi en interaction avec l'Autre et non pas par l'intermédiaire de l'Autre. Mais qui est cet Autre ? Ami ou ennemi ? Par la voie de l'écriture nous essayons de rétablir l'équilibre perdu d'une société menacée dans ses fondements. La violence que nous trouvons dans ces textes est à la fois un cri de douleur ou un dialogue interrompu, mais les romans se construisent pour rencontrer à nouveau la confiance perdue ou pour illustrer une confiance qui est en train de se perdre.

*Si le savoir des hommes ne sert, ni ne protège,
Malheur à ceux qui savent !*

Abu al-'Alâ' al-Ma'arrî'

Souvent, le roman libanais moderne tente, si l'on se permet une formule atypique, de représenter « l'ordre du désordre » que révèlent une rupture, une perturbation ou un dysfonctionnement déterminés par des tensions conflictuelles entre mondes clos ; causes originelles des différents motifs qui constituent les thèmes récurrents ou les toiles de fond des récits romanesques de ces trois dernières décennies. Lorsque l'action des romans se situe dans ces zones de fracture, il s'agit souvent de l'expression d'une communication rompue, ou impossible à établir entre des entités qui ne renvoient pas

*Maître de conférences en Langue Arabe, Université Marc Bloch, Strasbourg
rached@umb.u-strasbg.fr

à un même système référentiel, si bien que, dans l'économie fictionnelle, la violence et les tortures s'imposent comme régulatrices de l'ordre langagier ou comme passereilles entre mondes dissonants, et se conçoivent comme propitiations compensatrices de l'écart paradigmatique qui sépare les parties en présence. En d'autres termes, les romans de cette période se construisent généralement autour de l'idée d'une violence, corollaire d'une crise, mais considérée, paradoxalement, comme une recherche dynamique d'équilibre.

Rétablir la communication devient d'autant plus ardu que les causes des ruptures invoquées plus haut sont diverses et incoercibles. En effet, sur quelles bases un dialogue peut-il s'établir et une confiance s'installer lorsque chaque entité utilise un langage différent, que l'autre ne comprend pas ou n'assimile pas, lorsque les référents sont distincts, lorsque les expériences sociales vécues ne sont pas identiques, ou lorsque l'autre, dans l'une ou l'autre de ses dimensions, n'est pas reconnu ?

Plusieurs notions qui précèdent la confiance dans la chaîne actionnelle² (telle que définie par E. T Hall) doivent être précisées avant d'aborder le thème lui-même, car dans la perspective d'un dialogue interculturel où nous situons la présente analyse, la langue et le langage, la perception du Moi et de l'Autre, doivent être maîtrisées avant que la confiance ou la méfiance ne viennent jouer leurs rôles. Ces trois pôles constituent, par ailleurs, des thèmes récurrents qui semblent jouer un rôle capital dans l'élaboration des structures profondes de la production romanesque des romanciers libanais durant les trois dernières décennies.

LANGUE ET LANGAGE

À en croire Sélim Abou, les facteurs fondamentaux qui déterminent l'identité ethnique sont la race, la religion et la langue. « (...) la langue parce que tout en étant un élément entre autres de la culture, elle transcende les autres éléments dans la mesure où elle a le pouvoir de les nommer, de les exprimer et de les véhiculer (...) »³.

La langue, comme mode d'expression de la pensée, demeure indissociable de l'être qu'elle caractérise, nonobstant sa nécessité à la survie et à l'évolution de la société. Bien qu'évident ; rappelons qu'un dialogue réussi se doit d'utiliser, comme outil de communication, une langue commune... Encore faut-il *posséder* cet outil de communication : la langue et le vocabulaire. Alexandre Dujardin, dans une interview télévisuelle préconise, pour endiguer la violence chez les jeunes « d'enrichir leur vocabulaire, » car, soutient-il, à vocabulaire riche correspond une expression aisée, une meilleure exposition des idées et des possibilités de dialogue accrues.

Il en sort que : dans un processus communicationnel, la langue remplit une fonction paradigmatique.

Langue et communication

Bien qu'interdépendants, parole, langue et langage ne sont pas réductibles à l'unité. Nous retiendrons leur dénominateur commun, celui d'être des moyens de communication privilégiés car notre objectif n'est pas d'exposer une théorie du langage, mais de relever la pertinence d'une lecture des romans libanais modernes, au travers du prisme du dialogue qui, nous l'espérons, ne manquera pas de démontrer que la violence, la torture, le manque de confiance et la recherche d'identité sont aussi des langages à part entière dans la chaîne communicationnelle.

Durant la guerre libanaise, les belligérants, même quand ils se parlaient, ne dialoguaient pas, ils s'interpellaient, quelquefois par leurs noms, mais pour se lancer des invectives. De telles situations de blocage et de non-communication sont fréquemment décrites dans les fictions de cette période. Le cinéaste Maroun Baghdadi débute son film *Hors la vie* par une scène de violence symptomatique d'une folie meurtrière qui laisse peu de place à la parole sinon à des injures ordurières entre belligérants. Chez Hoda Barakat, le *Laboureur des eaux* est une fiction qui relate les péripéties d'une transformation d'un Libanais de la classe moyenne qui, pour protéger son fonds de commerce se claquemure avec sa marchandise dans un *no man's land* situé au cœur même de Beyrouth, perd progressivement son langage et sa sociabilité, et finit par devenir sauvage... Sur un autre registre, dans les relations palestino-israéliennes, l'entrée en action des chars d'Ariel Sharon consacre la rupture du dialogue et l'arrêt des négociations...

Ces quelques exemples dénotent une crise induite par un décalage paradigmatique souvent doublé d'une indigence terminologique et lexicale.

Cela signifierait-il qu'une partie posséderait un vocabulaire plus riche qui les placerait sur un piédestal, ou bien, comme le soutiennent certains socio-anthropologues, que ceux qui possèdent les mots détiendraient le pouvoir ? Ceci revient à poser la question du rapport de la langue au savoir et au pouvoir.

Langue, savoir et pouvoir

Ounsi al-Hajj, évaluant l'œuvre de Khalil Sarkis *Destin*, centre le sujet de son intervention sur la langue. « La langue, chez Khalil Ramez Sarkis, *affirme-t-il*, c'est le conditionnement et le produit fini, la préparation et l'action, le début et la fin, le moyen naturel et la fin surnaturelle »⁵.

Cette focalisation sur la langue relève la dimension sociale de l'individu comme être de communication, de dialogue, de parole et de savoir. Ce qui donnerait à croire que la langue, le savoir et le pouvoir constituent un trinôme capable de régenter la société de culture.

À ce titre, l'assertion invoquée plus haut sur le rapport causal qui existerait entre parole et pouvoir deviendrait partiellement avérée, si l'on entendait par parole ; le pouvoir créateur de nommer et de désigner, c'est-à-dire une capacité ontologique. Jean l'évangéliste affirme qu' : « Au commencement était le Verbe... ». Or, les mots ne sont jamais innocents et, leur puissance, l'art de les agencer, tout comme le talent de les exprimer ne l'emportent pas toujours et ne garantissent pas l'intégrité de l'individu qui les maîtrise, quelle que soit la virtuosité de celui qui les utilise.

Nombreux sont les romans libanais qui illustrent cet aspect. Le narrateur de Rachid el Daïf, un professeur, donc un spécialiste *ès mots*, est la victime de son art dans *Du côté de l'innocence*, roman où la tension résulte de l'opposition de l'expression à la violence, de la parole au non-dire.⁶

Elias Khoury fait écho à Rachid El-Daïf dans son dernier roman construit sur le même modèle⁷ *Yalou* et relatant une confrontation entre un coupable (convaincu de viols et autres forfaitures) et des tortionnaires qui veulent, et c'est là tout le paradoxe, lui arracher des aveux *complets*. Comme Gabriel, dit Yalou, le personnage principal du roman, ne se situe pas sur le même axe paradigmatique que les enquêteurs qui l'interrogent, injonction lui est donnée d'*écrire* son histoire, puis de la réécrire, encore et encore, jusqu'à ce qu'elle rentre dans leur grille de lecture. Les tortures auxquelles Yalou est assujéti ne s'arrêteront théoriquement que lorsque la version finale des aveux semble cohérente aux yeux des policiers. Or, bien que la dernière version du récit écrit par Yalou et complété par des paroles arrachées sous d'atroces supplices ait évolué en cohérence et qu'aucun point de l'enquête n'ait demeuré obscur, Yalou n'est jamais parvenu à faire coïncider son langage avec celui de ses enquêteurs qui ne voulaient ni ne pouvaient d'ailleurs ni le croire ni le comprendre, et le calvaire de Yalou de se prolonger... Cela viendrait en grande partie, mais cela reste à démontrer, du ton justificateur et disculpant qu'il a adopté tout au long du roman, et du fait qu'il subit les préjugés liés à sa position.

Reste la question de savoir : pourquoi cet acharnement novateur des romanciers libanais à reproduire, durant les dix dernières années, de telles images ?

Marco Polo, dans *Le città invisibili* d'Italo Calvino, affirme que : « Les images de la mémoire, une fois fixées par les paroles, s'effacent »⁸. Aussi, reproduire de telles images dénoterait, pour les romanciers libanais, un souci *esthétique* d'exorcisme d'un mal endémique qui a traumatisé toute une génération et qui s'est logé dans son inconscient. Sur ce point, Freud ne me démentirait pas...

Il résulte de ce développement que le thème de l'interculturalité est intrinsèquement lié au dialogue, et que jamais communication ne peut s'établir entre deux personnes qui refusent l'échange ou qui n'utilisent pas un même codage. Cependant, si un même registre de langue est requis, et un langage approprié reste nécessaire, disposer de ces outils de communication ne suffit pas pour autant à établir un vrai dialogue.

En effet, le dialogue serait corrompu si les rapports entretenus étaient fondés sur la suspicion axiomatique, car il s'agirait alors de l'exécution d'un jeu de rôle où l'Un est toujours ce qu'il représente et l'Autre est toujours l'autre. Autrement dit : de quels adjuvants doivent disposer la langue et le langage pour vaincre la suspicion, installer la confiance et déboucher sur un dialogue autre qu'un dialogue de sourds ?

MOI C'EST L'AUTRE

Il n'est pas dépourvu d'intérêt de préciser que la confiance n'a pas d'existence propre et qu'elle ne se conçoit que dans un processus de rapport à autrui. Aussi, faudra-t-il identifier l'Autre, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire « considérer comme identique ». L'entreprise est délicate car, comme je perçois l'autre, l'autre peut me percevoir et/ou me renvoyer mon image. C'est, en substance, ce qu'exprime le proverbe arabe : *Kamâ tarâni yâ jamîlu 'arâka* « je ne suis pas plus visible pour toi que tu ne l'es pour moi ».

David Laing distingue cinq facteurs qui commandent notre perception et qu'il convient de prendre en compte : le sujet ou l'activité, la situation, le statut dans un système social, l'expérience personnelle du passé et la culture⁹.

Vu sous cet angle, le rapport du moi à l'Autre est tout ce qu'il y a d'aléatoire et de contingent. Nombreux penseurs ont déjà tenté de répondre à cette interrogation : Laing relève que « Chaque personne est 'l'autre' pour les autres », Alain Touraine distingue le Moi du Sujet et constate que « Je n'est pas moi », Hélène Cixous¹⁰, pour sa part, assure que « l'autre sous toutes ses formes me donne Je », et d'ajouter « le moi est un peuple ». De même, Jean-Paul Sartre, Philippe Lejeune et bien d'autres ont abordé cette thématique et ont utilisé, pour la développer, des termes comparables et transposables. Somme toute, tous semblent s'accorder à définir le moi par l'altérité...

Loin de nous la prétention de vouloir statuer sur ce sujet, mais il nous semble plus pertinent de se définir dans l'interaction avec l'autre que par l'autre, sans, pour autant, que cette connexion ne phagocyte ni le Moi ni l'Autre. La formule deviendrait, parce que je suis conscient que l'autre existe et que l'autre est conscient que j'existe, nous existons l'un dans l'autre et l'autre dans l'un tout en demeurant distincts l'un et l'autre. C'est probablement ainsi que pourrait s'expliquer, pour le croyant, le mystère de La Trinité : une affaire de jeu de miroir...

Chakib Houry se veut rassurant en affirmant : « Le voyage vers l'Autre n'abroge pas le moi »¹¹.

Moi, l'Autre et la guerre

Il existe un paradoxe qui veut que lorsque le jeu de miroir renvoie une même image à plusieurs exemplaires et à une fréquence accélérée, l'individu tend à disparaître et à se fondre dans la nébuleuse de l'anonymat. Certes, nous pourrions débattre sur le degré de validité d'une telle assertion, il n'en demeure pas moins que le cas s'est confirmé durant la guerre libanaise où l'image de l'Autre-mort s'est tellement et longuement multipliée qu'elle a fini par faire partie du décor et devenir habituelle, presque une norme, si bien que consciemment ou inconsciemment la mort était devenue un spectacle où le spectateur avait pour seul souci de ne pas être ni sujet ni acteur.

Cela, les romanciers libanais ne l'avalisent pas. Ils dénoncent la banalisation de la violence et des jeux de la mort de l'autre, rejettent l'anonymat imposé par une *éducation* systématique de l'œil, de l'oreille et de l'esprit et tracent immanquablement, par la fiction et les techniques romanesques, les contours d'un être banal en apparence, un antihéros qui, avec l'évolution de la fiction, s'étoffe pour devenir exceptionnel (Ghandi, le narrateur de Daïf, celui de Khoury, Yalou, celui de Hoda Barakat, etc..) Comme si les romanciers voulaient accorder à ces martyrs anonymes, des médailles à titre posthume.

Par exceptionnel, nous n'entendons pas le héros grec ou romantique, mais plutôt celui qui aurait les traits du « héros » d'Émile Habibi qui nous en fournit une présentation à sa manière :

« Dites-moi donc, je vous prie, qu'est-ce qu'un homme exceptionnel ? Celui qui est différent des autres ou celui qui est un parmi ces autres ?

[...]

Tous les Arabes qui s'étaient fourvoyés, à pied ou en voiture, dans le bas Haïfa furent jetés en prison ; les journaux donnèrent la liste des principales personnalités arrêtées par erreur, suivies de la mention 'et d'autres'.

Eh bien, les autres, c'est moi. Mon nom apparaît donc bel et bien dans les journaux. Comment pouvez-vous donc prétendre n'avoir jamais entendu parler de moi ? Je suis un être d'exception, vous dis-je, et aucun journal sérieux et bien informé, pourvu de petites annonces et de pages mondaines, ne saurait m'oublier. Mes semblables peuplent l'aire à battre le grain, le village et la taverne. Je suis les autres. Je suis un être exceptionnel ! »¹²

Toutes proportions gardées, Faust aussi recherchait cette sorte d'*exception* lorsqu'il déclare :

« J'entends déjà la rumeur du village ; c'est ici le véritable ciel du peuple ; [...] : 'Ici je suis un homme, ici je puis l'être »¹³.

Il faut donc accepter que, dans un contexte de guerre, l'image anonyme de l'autre devienne paradoxalement plus contrastée, et ses contours mieux dessinés. En un mot, l'autre acquiert plus d'existence, sinon une existence plus marquée et remarquée.

Reste à déterminer de quel Autre s'agit-il ? Ami ou ennemi, familial ou étranger. À cet effet, Marlène Nasr a mené une enquête pour définir la notion d'« étrangers » dans le discours de Libanais durant la guerre civile. Le dépouillement des résultats qu'elle a obtenus¹⁴ lui a permis de conclure, après avoir déterminé les étrangers endogènes et les autres exogènes, qu'il existe une volonté de se débarrasser de cet Autre, que le rejet et le népotisme sont des vestiges de l'endogamie ancestrale et de l'esprit de corps très répandus dans les sociétés arabes, et que ce sentiment perdure encore, mais qu'il ne s'extériorise que si deux conditions étaient remplies : que ceux que l'on nomme « étrangers » soient nombreux et visibles dans le pays considéré, et qu'il existe un état de tension ou de conflit interne auquel ils participent ou dont ils peuvent modifier le cours. Ainsi désigné, et au Liban, le sentiment envers cet autre serait, tout au plus, de l'hétérophobie, mais non du racisme¹⁵.

L'horreur c'est l'Autre

Cette distanciation du Sujet à l'Objet qui se traduit par la magnificence du moi et la dépréciation sinon le rejet de l'autre, semble inhérente à l'espèce humaine. Il s'agirait d'un processus de défense naturelle, originelle et primaire qui tend à ne jamais vouloir accepter de reconnaître ses fautes ou ses erreurs, et, pour se disculper, à rejeter toute la responsabilité sur autrui, généralement sur le maillon le plus faible de la société, celui qui ne peut pas se défendre... L'étranger semble tout indiqué pour jouer ce rôle. Tous les mouvements racistes et xénophobes fonctionnent sur ce modèle.

Faut-il que cela change ?

Daryush Shayegan, dans la droite ligne (ou gauche ligne..) de ses prédécesseurs : sociologues, philosophes anthropologues ou ethnologues, appelle à la révolution des mentalités si l'on souhaite un changement qu'il estime impossible à opérer à coup de législation, car :

« Ce n'est pas en modifiant les infrastructures qu'on change les têtes, mais en bouleversant les têtes elles-mêmes. [...] Je suis toujours victime de l'autre. Mon innocence est infaillible, tout ce qui peut m'arriver de malheur est imputable aux forces mystérieuses dont je n'ai pas le contrôle »¹⁶.

Il s'agit, nous l'avons compris, d'une antiphrase... d'ailleurs Shayegan enchaîne fournissant le contre exemple qui invalide cette présomée innocence.

Moi et innocence

« Donnez-moi pourtant les outils les plus modernes, les pétrodollars en abondance, les idées les plus tolérantes de l'âge démocratique, et je mettrai en place en l'espace de quelques mois l'appareil le plus répressif au monde : un paradis de l'enfer. Ce ne sont pas les moyens qui m'ont manqué ! [...]. Non ! ce sont les idées qui me manquent. Car, voyez-vous, je suis bloqué quelque part. Un blocage aussi vieux que mon âme, aussi tenace que

mes idées fixes, aussi pathologique que mes obsessions et aussi névrotique que ma religion encombrante dont je ne sais quoi faire. Je la tourne et retourne dans tous les sens mais ne sais où la caser. Et puis, soyons francs : ma pensée est totalisante. Elle ne s'intéresse pas au particulier, au factuel. Les détails la fatiguent, l'exactitude l'ennuie, la critique la décourage. Je suis paresseux comme un rentier qui, se contentant de ses maigres ressources, tourne le dos à toute aventure hasardeuse susceptible d'ébranler sa quiétude »¹⁷.

Shayegan serait-il excessif envers la civilisation arabe sclérosée par un immobilisme vieux de plusieurs siècles, ou bien clairvoyant ? Toujours est-il qu'il dénonce l'uniformisme culturel et civilisationnel statique dans lequel se trouve coincée la société arabe, incitant à saper les fondements mêmes des mentalités et à prendre un nouveau départ fondé sur des bases solides, appropriées et modernes.

« J'ai un passé qui se confond avec le présent – puisque je ne cesse de m'y référer et de le ressusciter – et un présent qui est mon avenir. Il est vrai que depuis cent ans je subis des bouleversements profonds, je parle de l'histoire, j'y pense, j'essaie d'en connaître les rouages, de remonter aux sources toutes relatives de ma pseudo-modernité, mais au-dedans de cette courte période qui marque mon entrée solennelle dans un temps basculant vers des horizons sans cesse plus larges, je vis psychiquement encore dans une métahistoire où *l'avant* et *l'après* se confondent avec *l'après* et la *post-histoire*. Et entre les deux je me trouve en sursis d'une Fin qui est toujours un Commencement »¹⁸.

À cet amer constat de Shayegan, une image poétique du Libanais Charbel Dagher fait écho aux obsessions révolutionnaires de Shayegan, elle va probablement plus loin dans le désir de changement, car, par nature, le langage métaphorique de la poésie recèle une plus grande charge sémantique que ne peut contenir un langage *scientifique*. En effet, l'image poétique de Dagher semble exprimer une éternelle volonté de perpétuation du renouveau compris dans un mouvement dynamique continu et pérenne :

« L'alpha est bâton du voyageur,
Et l'oméga, berceau du nouveau-né »¹⁹.

Au fond, *Ceci* soulève la question de la place que tiennent les idéologies socialisantes dans les rapports à l'Autre.

Roman libanais et recherche du Moi

À cet égard, les romanciers libanais modernes ne développent pas de système idéologique, ce n'est point là leur vocation, mais dans leurs fictions, les relations humaines se trouvent, ou dans l'impasse ou rompues, et les mots amitié, fraternité, sens de

l'équité ou solidarité deviennent des qualificatifs stériles, vidés de leurs contenus ou supprimés du répertoire. Seul un vague sentiment de compassion semble toutefois persister (Alice dans *Le Voyage du petit Ghandi*, Michel dans *Yalou...*). Cela provient, en grande part, de l'absence de repères en temps de guerre, et/ou des perturbations sociales qui empêchent de référer aux valeurs traditionnelles, refuges ou de comparaison, inhibées ou inopérantes en pareilles situations.

Que reste-t-il à celui qui refuse d'éliminer l'autre ou de s'impliquer dans une guerre fratricide ? Il reste le Moi et l'individualisme, souvent considérés comme une réclusion volontaire²⁰.

En conclusion, les fictions tentent de rétablir l'équilibre rompu d'une société menacée dans ses fondements. Dans cette restructuration, identifier l'autre et le reconnaître comme son pair demeure un préalable à tout dialogue sain et constructif. Cette entreprise en temps de guerre reste quasiment impossible. Par ailleurs la notion d'intérêt individuel doit coïncider avec l'intérêt commun pour avoir une chance de parvenir à un dialogue viable.

Pas tout à fait car, même si tous les éléments cités plus haut étaient réunis, il manquera encore un liant pour féconder l'ensemble et favoriser l'établissement de ce dialogue : la confiance.

LA CONFIANCE

On oublie souvent que l'origine du mot, c'est *confidentia* c'est-à-dire digne de garder un secret.. (en latin *confidentia* signifie confiance, mais aussi assurance, audace et effronterie). Ainsi, le sens connoté dépasse la notion minimaliste de confiance pour englober celles de liberté de fraternité et même d'égalité, en un mot « la société de confiance » pour reprendre les termes d'Alain Peyrefitte. Selon les circonstances, et, comme nous l'avons signalé plus haut, une fois dépassé le pyrrhonisme naturel que l'être peut ressentir envers l'Autre au premier contact, le dialogue a toutes les chances de s'établir pour peu qu'un climat de confiance s'installe.

Confiance et trahison

Comment cela peut-il se produire lorsque « Au nom de notre liberté et de notre fraternité, nous sommes prêts à détruire l'autre moitié de l'humanité et réciproquement »²¹. nous rappelle Laing.

Michel l'avocat a jugé Yalou, dans le roman du même nom, digne de confiance. Mais ce dernier a trahi cette confiance. Aussi fallait-il qu'il payât le prix. Pour le cou-

pable, cette trahison est la seule faute commise qu'il reconnaisse comme telle et de laquelle il souhaite être pardonné, les autres (meurtre, viol, vol etc.) ne sont que les fruits de circonstances particulières et l'expression d'une névrose relationnelle, qui, pour lui, ne peuvent jamais être considérés comme fautes.

« Je voudrais destiner cette missive à monsieur Michel l'avocat. J'ai plein de sentiment de gratitude envers cet homme honnête qui m'a sauvé la vie et m'a ramené à mon pays natal, le Liban, après toutes les souffrances que j'ai endurées en France. Je voudrais m'excuser auprès de lui de tout. J'ai trahi sa confiance et j'ai mordu la main charitable qui s'est tendue vers moi. [...]

Je voudrais demander à Monsieur Michel l'avocat de me pardonner mes fautes, je sais qu'il a bon cœur et qu'il me pardonnera. [...] J'ai couché avec sa femme, madame Randa. Elle m'a séduit, je ne dis pas qu'elle est coupable et que je suis innocent, je suis aussi fautif, mais je crois que c'est le diable qui nous a tentés tous les deux, et je demande à M. Michel de me pardonner et de la pardonner aussi »²².

Certains romans de l'après-guerre sont écrits sous les mauvais auspices d'une confiance rompue mais productrice de violence, et Yalou, à titre d'exemple, d'être construit sur le modèle d'une accumulation de trahisons traitées sous l'angle des nuances de sens entre faute et péché, crime et délit et des différentes manières de les percevoir. Or, dans la chaîne actionnelle basée sur un déséquilibre relationnel, « l'horrible s'est déjà produit », dirait Heidegger, et le dramatique de situation de résider dans le fait que Yalou arrive en bout de chaîne, et l'on repose la question de tantôt : comment parler de confiance alors que l'être n'a de cesse d'être en conflit avec la société, lorsqu'il n'est pas en conflit avec lui-même ?

Force nous est donc de constater que les romans libanais de la guerre et de l'après guerre secouent énergiquement la branche de la confiance, si bien qu'il devient légitime de se demander si la confiance est naturellement inhérente à la personnalité de l'être social ?

Tout nous pousse à croire le contraire. En effet, comment en serait-il autrement lorsque les mythes fondateurs ont été érigés sous le signe de la tricherie et de l'abus de confiance, et que le droit civil traitant des contrats n'est que suspicion déguisée ?

Confiance et mythes

Un des premiers actes de *confiance* (ou plutôt d'abus de confiance) rapporté dans l'Ancien Testament n'est que supercherie²³. Jacob se déguise en prenant les traits de son frère Ésaü et fait une offrande à son père aveugle Isaac pour obtenir (plutôt voler) sa bénédiction²⁴. Ailleurs, Yahvé, s'adressant au prophète Michée, le met en garde en ces termes : « Ne vous fiez pas au prochain, n'ayez point confiance en l'ami ; devant

celle qui partage ta couche, garde-toi d'ouvrir la bouche »²⁵. Ailleurs, Il nous apprend aussi qu' « À ses saints mêmes Dieu ne fait pas confiance,... »²⁶ et, pour finir, Il fait appel à l'intelligence et au bon sens des humains : « L'homme sensé met sa confiance dans la loi, la loi est pour lui digne de foi comme un oracle »²⁷.

Confiance, droit et loi

À propos de loi ; est-ce qu'un contrat signé est une marque de confiance ou un déni de confiance !??

La valeur ambivalente ou relative de la notion de confiance provoque un mouvement d'attraction/répulsion que nous retrouvons sous la plume de plusieurs romanciers libanais. À ce titre, il est intéressant de relever un paradoxe dans le récit romanesque de Daïf *Au diable Meryl Streep* : le personnage, qui souffre d'avoir placé sa confiance dans quelqu'un qui n'en a cure puisqu'il a eu recours à la tromperie pour construire son mariage, réclame avec insistance qu'on lui fasse confiance :

« Le hasard, c'est beau, le hasard ! C'est beau lorsque les choses se passent ainsi sans préparation ni méfiance ni hésitation ni calcul en vue d'un succès ou d'un échec ! »²⁸

« Je lui ai dit, je ne vous demanderai pas de choisir, mais de me faire confiance. Faites-moi confiance en toute simplicité. Essayez-moi, livrez-vous à moi pour une heure »²⁹.

À entendre cette demande, pour le moins insolite, nous croyons rêver ! En réalité c'est le narrateur qui rêve. Mais, n'est-il pas vrai que le rêve est l'expression de nos désirs inconscients ? Aussi, de quelle confiance parle-t-il ? En quoi ? Sur quelle base ? Puis, ne conviendrait-il pas plutôt de statuer par un contrat qui légitime tout cela... ?

Jadis, une poignée de mains, voire une parole donnée suffisait pour sceller une entente et engager les deux parties. Maintenant, l'on voudrait tout régenter et laisser une trace écrite car la parole, volatile, ne suffit plus, preuve s'il en est que la confiance relationnelle est fortement et, dans nos schémas sociaux actuels, irrémédiablement émuée...

Dans cette frénésie de réglementation à outrance, y aurait-il encore une place pour l'innovation ? ou bien est-elle désormais déclarée hors la loi ? Et, aurait-on oublié que trop de loi tue la loi ?

Il nous semble que le terme *droit* est souvent employé abusivement. Ainsi, des notions fondamentales de droit dont le principe est la confiance ont des applications déviantes... Or, les sociétés développées sont persuadées que leur Droit est le meilleur dans les meilleurs des mondes et voudraient étaler ses principes à toute la planète...

Notre objectif n'est pas de polémiquer sur la pertinence du principe de droit, mais, dans une perspective de reconnaissance de l'autre et d'interculturalité, et au nom de ce même droit, de poser la question : de quel droit l'impose-t-on aux autres ? Bien enten-

du, nous connaissons tous la réponse : « C'est au nom de la raison et des droits de l'homme » (on disait naguère : du bien du beau et du vrai.) !!!

Pour Goethe : « Ce qu'on appelle raison est souvent plutôt vanité et courte vue »³⁰. S'est-on jamais inquiété de savoir ce qu'en pensent les autres ou bien si cela leur convient ? Quelle confiance peut avoir le dominé dans le dominateur ou inversement ? Est-ce que la notion de droits de l'homme est un concept occidental ?

La question mérite bien d'être soulevée car elle nous porte désormais au cœur même de la problématique qui nous réunit aujourd'hui : le dialogue des cultures.

L'INTERCULTUREL OU LE DIALOGUE DES CULTURES

À en croire Chakib Khoury dans son avant dernier roman, *le Mont d'azeroliers*:

« Tout dialogue des civilisations et des cultures qui ne se mélange pas naturellement avec la terre-mère ou qui ne s'y développe pas, est une tyrannie »³¹.

Cet appel à une fécondation naturelle, civilisationnelle et culturelle, est une revendication légitime qui cherche à préserver son identité contre toute hégémonie fût-elle culturelle. En d'autres termes, nous retrouvons les mêmes inquiétudes de tantôt : sur quelles bases le dialogue des cultures doit-il s'effectuer ?

Le sociologue allemand Erich Fromm exprime la même idée en ces termes :

« Tout Occidental qui n'a pas été élevé en Extrême-Orient et qui affirme être parfaitement en mesure de communiquer avec un Chinois ou un Japonais se fait des illusions »³².

Laing nous met en garde « Toute technique qui s'intéresse à l'Autre sans se préoccuper du Soi, [...] à un objet-qui-doit-être-transformé plutôt qu'à une personne-qui-doit-être-acceptée, une telle technique ne fait que perpétuer la maladie qu'elle prétend guérir »³³.

Les trois auteurs s'accordent sur le fond ; ils prêchent pour un recentrage sur le Sujet non sur l'Objet. Alain Touraine nous rappelle que « Ce qui fait émerger le Sujet n'est pas l'unité d'une vie, la construction du Soi, mais le dépassement des contraintes, l'appel à la liberté... »³⁴.

Or, quelle forme pourrait avoir la liberté sans la confiance, sans la compréhension et sans l'acceptation de l'autre ? Nous touchons ici de très près la problématique perçue

comme étant l'un des maux dont souffre la France et qui divise la classe politique : « c'est l'insertion des issus de l'immigration dans le paysage politique français ». Faudrait-il les accepter ou les transformer ? Doivent-ils garder leur métaculture ou la troquer contre la culture dominante et triomphante ? Existerait-il une troisième voie ?

Au travers de ces questionnements se profile une pathétique réalité pour ceux qui la vivent.

Revendication de la différence

Le proverbe libanais nous invite à : « Manger à notre goût et nous habiller selon le goût des autres ». cela signifierait que l'homme, sitôt sorti de son cadre restreint et fermé, devient l'être social qui doit obéir aux lois de la société et de la vie communautaire.

Par similitude, si l'on se permet une digression, le voile, dit *islamique*, dérange dans la mesure où il est considéré comme une rupture du contrat social de confiance, un signe distinctif d'opposition à la société moderne et une condamnation et un rejet de ses modes de vie.

En effet, le signe vestimentaire distinctif imposé fut, durant la seconde guerre mondiale, une honte pour l'histoire moderne. Les parias ou Hârijân, les intouchables, considérés comme impurs en Inde, ont provoqué un soulèvement sans précédent engagé par le Mahatma Gândhî. Sous l'empire turc, les minorités chrétiennes d'Orient, libanaises en particulier, qui devaient, entre autres restrictions auxquelles elles étaient assujetties, porter un signe vestimentaire distinctif, tout comme au temps de certains califes abbassides, ont reçu l'appui des super puissances d'antan, la France en particulier, pour recouvrer une certaine liberté... À l'opposé, les Italiens de Mussolini arboraient des insignes fascistes.

Mais, autre temps, autres mœurs. De nos jours, nous assistons à un retournement de situation, car d'imposé, l'habit distinctif, pour certaines couches de la société, est devenu une revendication et une marque identitaire.

Dans les faits, le phénomène est perçu par les pays occidentaux, comme nous l'avons signalé plus haut, comme une radicalisation, une opposition idéologique et un rejet culturel. À ce titre, il ne pouvait que déclencher les passions. Pourtant, des signes avant-coureurs pouvaient présager un rapprochement culturel véhiculé par la langue.

Du dialogue culturel et des idéologies subversives

En effet, le métissage linguistique est une réalité inhérente à l'être social que l'on pourrait presque ériger comme principe de vie, et sa progression se développe au rythme de l'évolution des moyens de communication. Cependant, les mouvements nationalistes extrémistes, ainsi que les linguistes puristes, revendiquent la pureté de la langue nationale et dénoncent sa contamination par des termes d'importation étrangère. Certains, qui ne sont pas nécessairement réactionnaires, le font aussi de bonne foi.

Or, en dépit de tout, le métissage linguistique continue son chemin.

R. El-Daïf dans *Learning english* s'étonne d'apprendre l'origine étrangère de certains mots dont les consonances paraissent de pure souche arabe. Jihad Naaman, en puriste de la langue, prend le sujet à rebours, dans *Les droits de l'homme dans le monde arabe*³⁵ et soutient que la langue arabe ne risque rien des étrangers et que ses pires ennemis sont les Arabes eux-mêmes.

Pour notre part, nous sommes convaincu que l'interpénétration linguistique est un phénomène sociologique irréversible, une caractéristique des sociétés et une manifestation interculturelle première par la langue et l'expression.

Certes, nous souscrivons à l'essentiel de l'idée de Hall³⁶ lorsqu'il affirme que la culture n'est pas réductible à des données linguistiques, mais il reste raisonnable de penser que ces phénomènes linguistiques, dans leur dimension interculturelle, doivent nécessairement obéir à des règles que nous aurions tort de négliger, car il y a bien là une piste de recherche pour les sociolinguistes. Lorsqu'ils parviendront à percer ces mystères, à les préciser et à démonter les mécanismes de leur apparition, de leur expansion et de la manière comme des raisons de se les approprier ou de les rejeter par les gens, il y aurait une chance de parvenir à un vrai dialogue interculturel. La réalité factuelle et actuelle sur ce dialogue, du moins en littérature, se résume essentiellement en une forme bâtarde d'interpénétration culturelle unidirectionnelle : culture dominante vers culture dominée.

Nous retrouvons d'excellentes illustrations de ce métissage culturel dans les romans de Jabbour Douaihy, en particulier dans *Ayn Ward*³⁷, où différents motifs picturaux, objets d'art et diverses œuvres littéraires, poétiques ou musicales, réfèrent à une culture exogène et constituent un support à la narration, jouant en quelque sorte le rôle de miroir de l'œuvre et formant une image autre d'une réalité qui est loin d'être autre.

Ce rapprochement culturel serait un projet de société qui n'aurait rien d'utopique affirme l'ancien Secrétaire général des Nations Unies Boutros Boutros-Ghali en ces termes : « le dialogue des cultures n'a donc rien d'éthéré. Il s'agit d'un véritable projet de civilisation où les cultures se complètent et ne s'excluent pas, où elles se renforcent et ne se diluent pas, où elles se rassemblent sans pour autant se ressembler. Avec, pour ultime objectif, un monde véritablement multipolaire, respectueux des plus vulnérables et de leur droit à la solidarité, respectueux d'une gestion véritablement démocratique des relations internationales. Mais cela suppose que l'on reconnaisse que la diversité culturelle mondiale est une condition préalable pour instaurer un dialogue réel entre les peuples »³⁸.

Par ailleurs, l'homogénéisation des cultures signifierait la stagnation et la mort des cultures, aussi, et dans la pratique, serait-il impossible de parvenir à une standardisation. La culture est une richesse parce qu'elle est plurielle. Mais, dans un processus de recherche du vrai, où se trouve la vérité au sein de ce pluralisme culturel ? En d'autres termes, existe-t-il des cultures indigentes et rétrogrades au point de pouvoir s'en passer ?

En accord avec E. Hall, nous pensons qu'il s'agit d'une fausse question, car il faut « Accepter le fait que plus d'un chemin mène à la vérité, qu'aucune culture n'est infail- lible ou mieux préparée que d'autres dans cette recherche, et surtout savoir qu'aucun maître penseur ne révélera la voie pour mener cette recherche³⁹ », et qu'il est temps de rechercher un pluralisme culturel égalitaire et complémentaire au lieu de considérer la culture des uns ou des autres comme un phénomène triomphant. Beaucoup de voix revendiquent désor- mais une autre approche. Le juriste Christoph Heberhard prêche pour un *désarmement culturel* en s'ouvrant à l'altérité et au pluralisme et en s'émancipant du « tout culturel » pour permettre l'instauration d'une « praxis dianthropologique des droits de l'homme » ; c'est-à-dire « une *praxis* émergeant du dialogue de nos différentes anthropologies et qui trouve sa racine au-delà du domaine du *logos* (la Raison) dans le *mythos* et qui peut contribuer à l'émergence d'un véritable *jus pacis* ou Droit de Paix »⁴⁰.

Sans vouloir tirer des conclusions trop hâtives, et au-delà de la nébuleuse du *Mythos*, la thèse de *Droit de Paix* mérite d'être soumise à la réflexion car, il devient urgent de sortir des schémas classiques et des cadres habituels qui ont fait leur preuve dans d'autres temps, pour se placer désormais sur d'autres terrains, qui restent à définir, et trouver d'autres espaces plus propices au dialogue.

À la question : quels outils utiliser ? l'analyse de Hall pourrait compléter notre base de la réflexion :

« Le sexe assure la survie de l'espèce, il n'est pas essentiel à la survie de l'individu – alors que le savoir est absolument nécessaire pour assurer la survie à la fois de l'indi- vidu, de la culture et de l'espèce. Seul l'homme ne grandit, ne mûrit et n'évolue que grâce au désir de savoir »⁴¹.

Sur le plan littéraire, tout récit serait réductible à une « relation » imagée d'une expérience personnelle qui se mue en une réalité virtuelle. En tant que telle, elle n'est ni transposable ni reproductible, mais, elle peut jouer un rôle d'une grande importan- ce dans le dialogue des cultures recherché. L'expérience de l'Occident pour les Orientaux et inversement est à prendre en considération. Le tout consiste à découvrir comment passer d'une expérience personnelle à une prise de conscience collective.

Mohammed Affaya invite les sociétés arabo-musulmanes à « prendre en charge leur occidentalité ».

« Sans arrachement dramatique de soi, ni d'identification illusoire à l'Autre, la conscience arabo-musulmane, dans sa complexité et 'par-delà le Bien et le Mal' est appelée à prendre en charge son 'occidentalité'. [...] Il ne s'agit, aucunement, d'une hybridation illusoire, mais plutôt, d'un ébranlement existentiel de la coupure »⁴².

Nous avons la chance d'avoir l'auteur parmi nous, aussi pouvons-nous espérer avoir d'autres précisions sur cette secousse.

CONCLUSION

Chakib Khoury, est amer lorsqu'il déclare : « Quel idiot je fais, à quoi rime cette course au prestige lorsque j'ignore la signification de la complétude de l'Un par l'Autre.. Chaque être possède des traditions, des projets et des racines culturelles, pourquoi donc le respect d'une existence ou d'une doctrine est-il conditionné par l'esprit de corps, captif d'une logique qui exclut toute autre logique ? »⁴³

Moins sentimental, Sélim Abou affirme que : « L'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. À la limite elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme »⁴⁴.

Plus spécifique, Daryush Shayegan désigne la civilisation musulmane et assure que : « le problème du monde islamique réside dans ses pesanteurs ataviques, ses réflexes de défense, ses blocages intellectuels et surtout dans cette prétention illusoire qui croit avoir des réponses toutes faites à toutes les questions du monde »⁴⁵.

Ces trois sentences se rejoignent sur l'essentiel ; leur réalisation est tributaire de l'instauration nécessaire d'un climat de confiance. Le roman libanais des trois dernières décennies n'est pas insensible à ces préoccupations qui constituent le fond même de la société dans laquelle il se produit. La diversité des communautés présentes dans un si petit pays comme le Liban ne pouvait que se répercuter sur la production littéraire car, de la multiplicité d'être, naît le conflit ou la complexité d'être et en même temps la richesse ou la pauvreté d'être. Or, le contexte historique est placé sous le signe de l'opposition des différentes composantes de la société libanaise. Il était donc naturel que le roman reproduise les déséquilibres et les violences qui les accompagnent, l'originalité réside dans les différentes tentatives fictionnelles et esthétiques pour rétablir un équilibre, combler un déficit ou compenser un manque.

La violence que nous rencontrons dans ces romans est un cri de douleur et le témoignage d'un dialogue rompu ou impossible à s'établir. Quelquefois, la torture est perçue comme une soupape de sécurité qui se déclenche lorsque des limites extrêmes

sont atteintes, et les romans se construisent, soit pour rétablir une confiance perdue, soit pour illustrer une confiance que l'on perd⁴⁶. Dans cette atmosphère de déséquilibre et de vacuité, vient s'installer un autre système, cohérent dans son incohérence, mais perçu comme une aberration par ceux dont la logique se réfère à d'autres systèmes de valeur.

Nada Tomiche, dans *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, relève certaines spécificités des romanciers arabes et ne se trompe pas beaucoup lorsqu'elle soutient que certains auteurs « syro-libanais » *sic* utilisent des techniques basées sur « ... une variété déroutante de narrateurs. Moi, Toi, Lui, renvoient au même individu... »⁴⁷.

Il devient avéré de soutenir que, dans le contexte libanais des « Identités meurtrières », pour reprendre les termes d'Amin Maalouf, la confiance en l'autre est mise à rudes épreuves.

Pour terminer, est-ce que le paysage de la confiance, au Liban particulièrement, est à ce point sombre ? Est-ce que toutes les issues sont condamnées ?

Une anecdote sur Goha ou Mulla⁴⁸ Nasruddine pourrait nous fournir les éléments d'un début de réponse et conclure notre propos dans une invite à réflexion.

« Quelqu'un vit Nasrudin chercher quelque chose sur le sol :

– 'Qu'as-tu perdu, Mulla ? '

– 'Ma clé !' dit le Mulla. Ils se mirent alors tous les deux à genoux pour essayer de la trouver.

'Mais, au fait, où l'as-tu laissé tomber ?

– ' Dans ma maison '.

– ' Alors pourquoi la cherches-tu ici ? '

– ' Il y a plus de lumière ici que dans ma maison ' »⁴⁹.

Notes

1. Al MAARI, Chants de la nuit extrême, trad. Sami-Ali, Paris, Verticales, 1998, poème 4. Al-Maari est un poète syrien (973-1058).
2. «Une chaîne actionnelle est une séquence d'événements dans lesquels en général deux individus ou plus se trouvent impliqués». Hall, E. T. «Action en chaîne». Au-delà de la culture, op. cit.. P. 141.
3. ABOU, SÉLIM L'identité culturelle. Pluriel, 1995. P. 33.
4. J'ajoute.
5. OUNSI AL-HAJJ Paroles- paroles- paroles, T. I, Beyrouth, Nahar, 1987. P. 200.
6. ABI-RACHED, NAOUM Lire *Violence et innocence*. In: Mélanges, Toulouse, AMAM, 1998. P. 329-352.

7. Nous retrouvons cette même thématique sous la plume de plusieurs autres romanciers arabes. Citons, à titre d'exemple, la nouvelle du romancier syrien Zakariyya Tamer, «Pas de nuages pour les arbres ni d'ailes au-dessus de la montagne», in *Les tigres au dixième jour*, Londres, Riad el-Rayyes, 3^e éd., 1994. P. 109-113. En effet, tout comme dans le roman de Daïf, cette nouvelle relate les tortures que subira un jeune-homme convaincu, à tort ou à raison, d'avoir déchiré une photo...
8. CALVINO, ITALO *Les Villes invisibles*. Paris, Points-Seuil, 2001. P. 105.
9. Voir, HALL, E. T. «Contexte et signification ». *Au-delà de la culture*, Paris, Points Essais, Seuil, (1987). P. 89-90.
10. Professeur à Paris VIII Vincennes-Saint-Denis et à Northwestern University (Chicago-USA.) Voir, «Le moi est un peuple». *Magazine littéraire*. No. 409, (mai 2002). P. 26.
11. Le mont d'azeroliers, op. cit. P. 73.
12. HABIBI, EMILE *Les aventures extraordinaires de Sa'ïd le Peptimiste*, trad. Jean-Patrick Guillaume, Paris: Gallimard, 1987. P. 16-17.
13. GOETHE, Faust, Paris, Folio, 2001. P. 58.
14. Voici un échantillon des réponses obtenues. « Il n'y a pas de points communs qui nous relie à l'étranger : ni destin commun, ni pays, ni histoire, ni civilisation commune, rien du tout. [...]. Ils ont une autre mentalité que celle des Libanais ». [...]. « Rien ne nous rapproche ». D'autres, bien que rarissimes, diront : «l'homme qui m'est le plus proche, étranger soit-il ou arabe, c'est celui qui me comprend et que je comprends, celui-là, je le considère comme un proche que je pourrais rencontrer et avec qui je peux sympathiser ». Lire, Marlène Nasr, *Les 'étrangers' dans le discours de Libanais sur la guerre civile*, Beyrouth, Al-Sâqî, 1998. P. 34.
15. NASR, MARLÈNE op. cit. P. 73 et sqq.
16. SHAYEGAN, DARYUSH «en sursis d'une fin qui est un commencement.», in, *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1996. P. 23.
17. SHAYEGAN, DARYUSH «en sursis d'une fin qui est un commencement.». Op. cit. P. 23-24.
18. SHAYEGAN, DARYUSH «en sursis d'une fin qui est un commencement.» Op. cit. P. 18.
19. DAGHER, CHARBEL *Bûcheur de nuit*, poèmes traduits par N. Abi-Rached. À paraître.
20. ABI-RACHED, NAOUM Lire «Le thème de l'identité dans quelques romans de la fin du XXe siècle.», *Les identités diffuses*. Expressions de modernité. Annales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, N° 11, Université de Balamand, 2001. P. 83-108.
21. RONALD DAVID LAING, *La politique de l'expérience*, (The Politics of Experience, 1967), Trad. de l'anglais par Claude Elsen, Paris, Stock, 1969. P. 67.
22. KHOURY, ELIAS *Yalou*, Beyrouth, al-'âdâb, 2002. P. 277-278.
23. Genèse, XXVII.19.
24. Genèse, XXVII.33.
25. Michée, VII.5.
26. Job, XV, 15.
27. Siracide, XXXIII, 3.
28. EL DAÏF, RACHID *Que Meryl Streep se débrouille*, Beyrouth, 2001. P. 63.

29. DAÏF, R. *ibid.* P. 64.
30. GOETHE, *Faust*, *op. cit.* P. 132.
31. Le mont d'azeroliers, *op. cit.* P. 60-61.
32. FROMM, ERICH in Edward T. Hall, «Introduction.», *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 8.
33. LAING, *La politique de l'expérience*, *op. cit.* P. 42.
34. TOURAINE, ALAIN *op. cit.* P. 377-378.
35. L'auteur prend parti pour la langue arabe littérale contre la langue dialectale et ses thuriféraires. Lire, Jihad Naaman, *Les droits de l'homme dans le monde arabe, la réalité libanaise*, Jounieh (Liban), Naaman, 1992. P. 76, 81 et *passim*.
36. « Tant qu'on n'aura pas découvert de système de notation autre que linguistique pour décrire la culture, il semble douteux que le type de révolution occasionné par le développement de l'écriture et des mathématiques, se produise. Mais lorsqu'il se produira, son effet sur la conscience humaine sera incalculable. La culture est donc très proche sinon synonyme, de ce que l'on a appelé 'l'esprit' ». E. T. Hall, « Culture cachée et action en chaîne », *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 165.
37. DOUAIHY, JABBOUR *Ayn Wardé*, Beyrouth, An-nahâr, 2002.
38. BOUTROS-GHALI, BOUTROS «Le dialogue des cultures, une urgence». *L'Orient le Jour*, éditorial, mardi 20 mars 2001.
39. HALL, E. T. « Introduction. », *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 13.
40. Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*, Thèse doctorat (Droit), Paris I, Sorbonne, 8 décembre 2000. Résumé sur Internet. Introduction.
41. HALL, E. T. « Les bases culturelles fondamentales de l'éducation. », *Au-delà de la culture*, *op. cit.* P. 201.
42. AFFAYA, MOHAMMED NOUR EDDINE «La communication de l'interculturel entre le réel et le virtuel», <http://www.cidob.org/castellano/Publicaciones/Afers/43-44-fr-affaya.html>, 27/04/02.
43. *Le mont d'azeroliers*. *Op. cit.* P. 128-129.
44. ABOU, SÉLIM *L'identité culturelle*, pluriel, 1995. P. XIV.
45. SHAYEGAN, DARYUSH «La peur de la perte d'identité». *op. cit.* P. 47.
46. Le narrateur de Daïf dans *Learning english* n'a plus confiance en personne. Son père a été tué depuis trois jours et personne ne se donne la peine de l'aviser, en dépit des moyens de communication les plus sophistiqués dont il dispose... Il y a là de quoi devenir l'homme le plus suspicieux au monde...
47. BENCHEIKH, J. E. *Dictionnaire de littératures de la langue arabe et maghrébine francophone*, Paris, puf, Quadrige, 2000. P. 328. Le titre nous semble ambigu. S'agirait-il de langue maghrébine ou de littérature maghrébine, dans les deux cas de figure, c'est contestable. Par ailleurs, il est étonnant que Nada Tomiche qui nous a habitué à beaucoup plus de discernement dans ses multiples articles sur le roman arabe, n'ait réservé au Liban qu'une citation fugace jumelée à la Syrie, dans cette formule inepte « le roman syro-libanais ». Pourtant, Tomiche n'ignore pas que, proportionnellement à sa superficie, le Liban est le seul pays à avoir offert à la culture arabe autant

de gens qui se sont investis avec autant de pugnacité, de l'intérieur du Liban comme de l'extérieur, pour défendre les belles lettres. Lui reconnaître cet apport n'est que justice, et le dénier de rester purement politique et subversif.

48. Musulman chiite versé dans les sciences religieuses et la loi.
49. SHAH, IDRIES « Les Exploits de l'Incomparable Mulla Nasrudin », Alençon (Orne), *Le Courrier du Livre*, 2e éd., 1985. P. 22. in, Introduction, Christoph Eberhard, *Droits de l'homme et dialogue interculturel. Vers un désarmement culturel pour un droit de paix*. Thèse de doctorat en droit. Paris I, Sorbonne, 2000.