

ÉVA MARTONYI

RIVE SUD/RIVE NORD

À propos du dialogue
entre Mustapha Chérif et Jacques Derrida

De nos jours, les limites du littéraire étant devenues plus floues, la pratique de la compréhension et de l'interprétation des oeuvres nécessite de plus en plus de circonspection. L'étude de la littérature contemporaine, en général, et des littératures francophones en particulier, doit prendre en charge les figurations plus hétérogènes et ayant parfois un rapport spécial avec le réel. Une sorte d'appel se fait entendre qui nous concerne, nous-autres littéraires, d'appréhender, d'une façon plus diversifiée et par des moyens qui correspondent mieux aux exigences du monde contemporain, des configurations des oeuvres analysées. Ce qui nous intéresse ici-même particulièrement c'est dans quelle mesure les auteurs ressentent la nécessité d'inscrire tout ce qui apparaît dans l'imagination individuelle et collective dans l'ensemble des grandes questions de la confrontation du monde de l'islam et celui du monde occidental.

Force est de constater qu'à l'heure actuelle, par la lecture voire relecture de quelques textes incontournables, nous pouvons mieux cerner le champ de notre compréhension et d'interprétation des oeuvres littéraires. C'est pour cette raison qu'avec mes réflexions – parfois bien fragmentaires et partielles – je souhaite contribuer à élargir notre horizon, celui des chercheurs et enseignants des cultures et littératures francophones. Je pense que ceci est d'autant plus indispensable que les mots clés, si souvent utilisés, tels *dialogue*, *connaissance de l'autre*, *diversité*, notions englobées dans celles bien insaisissables de la *mondialisation*, voire de la *globalisation*, risquent, de nos jours, de perdre leur véritable signification.

Le point de départ de mon analyse est le livre signé par Mustapha Chérif et intitulé *L'Islam et l'Occident, Rencontre avec Jacques Derrida*¹. La rencontre a eu lieu en 2003, à l'Institut du monde arabe, lors du colloque sur *L'avenir des civili-*

¹ M. Chérif : *L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Paris : Odile Jacob, 2006, éditions barzakh, Alger, 2006.

sations, organisé à l'occasion de l'Année de l'Algérie en France. Les années qui ont suivi la publication de ce texte ont été marquées non seulement par la disparition du philosophe français, en 2004, mais aussi par bien de bouleversements survenus dans le monde arabe. Pourtant, il nous semble justifié de pouvoir remonter dans le temps afin de revivre un moment privilégié du passé, une sorte *d'arrêt sur l'image*, réalisé par l'enregistrement (plus précisément la retranscription) des paroles des deux interlocuteurs.

Le nom de l'auteur algérien du livre n'est pas inconnu. Mustapha Chérif, philosophe et islamologue, spécialiste du dialogue des cultures, des religions et des civilisations, a publié et continue à publier plusieurs livres et il prend souvent la parole dans les médias, en France et ailleurs. Ses livres, publiés jusqu'à nos jours, s'occupent sans exception de l'islam et du monde occidental. En voici quelques titres : *Culture et politique au Maghreb*, 1989, *L'islam à l'épreuve du temps*, 1991, *Orient-Occident*, 2004, *L'islam et la modernité*, 2000, *L'islam tolérant ou intolérant ?* 2006, *L'islam et l'Occident*, 2006, *Rencontre avec le pape*, 2011, *La propriété de notre temps*, 2012, *Le coran et notre temps*, 2012, en préparation pour 2012, *Le dialogue des cultures, enjeux et perspectives*. Ces ouvrages ont paru soit en France, soit à Alger, il y en a qui ont été traduits en langues étrangères et ont connu, par conséquence, une distribution assez large.

En 2003, Mustapha Chérif a invité Derrida à un colloque algéro-français sur le thème *L'avenir des civilisations*. Comme il précise :

ce colloque avait pour but, en hommage aux grandes figures du dialogue des civilisations au cours du XX^e siècle, de tenter d'interroger ce grand philosophe sur les difficultés de notre temps, de l'entendre esquisser, à un large public, quelques éléments de réponses à des questions essentielles de notre sombre époque. De rappeler la nécessité de se tourner vers un avenir commun, fait de partage et d'interconnaissance et non point d'inégalités et d'incompréhensions²

On peut noter d'emblée le ton de ce discours : l'époque contemporaine est qualifiée comme *sombre*, mais l'auteur ne manque pas d'exprimer un certain optimisme, dont la condition sine qua non serait de construire un avenir commun, fait de *partage* et d'*interconnaissance*. Nous allons constater qu'il tient à mener un véritable dialogue avec son interlocuteur célèbre, afin de formuler, du moins en principe, des conditions d'un parcours, par lequel le monde de l'Occident et de

² M. Chérif : *L'islam et l'Occident*.cit. : 36. (Par la suite seulement la pagination sera indiquée entre parenthèses après chaque citation.)

l'Orient puissent arriver à une espèce de paix et de réconciliation. Utopie ? Malheureusement, les événements survenus depuis l'enregistrement de ce dialogue n'ont pu démontrer un grand progrès sur ce chemin.

Le livre intitulé *L'Islam et l'Occident* contient alors la transcription d'une rencontre. Le mot *rencontre* qui figure en tant que sous-titre, peut désigner à la fois la rencontre personnelle, déroulée effectivement dans une salle devant un public mais aussi, en connaissant la prise de position de l'auteur, la rencontre spirituelle. Il s'agit, dans les deux sens, d'un véritable *dialogue* au cours duquel chacun peut développer ses idées et chacun écoute patiemment l'autre. En même temps qu'ils ressentent tous les deux la nécessité d'une solidarité voire même d'une amitié pour pouvoir répondre aux grandes questions de l'époque, il devient d'emblée tout à fait évident qu'ils présentent leurs idées sous deux angles différents : l'un du point de vue du philosophe *attaché à l'islam* et l'autre de celui d'un philosophe *areligieux*.

Avant d'entrer dans la lecture détaillée du livre, nous tenons à remarquer que le tout dernier chapitre est présenté sous forme de postface reproduisant, sous le titre *De la rive Sud, adieu à Derrida* le discours que Mustapha Chérif a prononcé, après la disparition du philosophe français, à l'occasion de la rencontre mondiale organisée par le Collège international de Philosophie, à Paris en 2004. Le volume est complété par une bibliographie (partielle) sous le titre : *Derrida et la rive Sud*. Puis, Mustapha Chérif ne manque pas de remercier le philosophe Jean-Luc Nancy d'avoir relu son texte et de remarquer que Derrida n'a pas eu l'occasion de l'authentifier à cause de sa maladie qui allait bientôt s'aggraver et qui a fini par provoquer sa mort. Cette remarque est d'autant plus importante que l'on connaît la longue relation amicale et professionnelle des deux philosophes, Derrida et Nancy.

Par ailleurs, nous savons que les relations concrètes et spirituelles de Mustapha Chérif avec Jacques Derrida ne s'arrêtaient pas à ce dialogue rapporté dans le livre en question, car deux ans plus tard un autre volume a été publié à la maison d'édition Actes Sud. En 2008, sous le titre *Derrida à Alger, Un regard sur le monde* un ouvrage collectif rend hommage au philosophe disparu³. Parmi les auteurs on trouve plusieurs personnalités de France, Jean-Luc Nancy, Hélène Cixous, mais aussi des philosophes venant des États Unis, du Brésil, de l'Égypte, etc. On y mentionne aussi le colloque ayant eu lieu en Algérie, en 2006, sous le titre *Sur les traces de Derrida* dont ce volume est, en quelque sorte, la prolongation.

Le dialogue des deux philosophes est présenté sous une forme assez particulière. Il ne s'agit pas d'un entretien donné à lire simplement comme une série de

³ *Derrida à Alger. Un regard sur le monde*. Collectif, Actes Sud, Sciences humaines, Arles, 2008.

questions-réponses. Chaque question posée à Derrida est précédée d'un développement assez détaillé des idées présentées du point de vue de Moustapha Chérif, auxquelles le philosophe français répond, lui aussi, par un développement bien élaboré. Chaque réponse de Derrida est précédée d'une remarque concernant son attitude, son sourire, etc. Cette construction permet de lire le livre comme un scénario, en même temps qu'un ouvrage savant portant sur une sorte de confrontation des idées. Le lecteur peut ainsi avoir l'impression d'être présent à leur échange de vues, poursuivre personnellement le dialogue qui se déroule de vive voix devant ses yeux.

Dans son introduction, intitulée *L'Amitié avant tout*, Mustapha Chérif esquisse la problématique du lien entre l'Orient et l'Occident. Cette relation est marquée par l'intolérance, la méconnaissance et l'absence de dialogue. D'après lui, les questions concernant la politique devront être discutées en premier lieu, mais aussi celles de la religion, de l'islam en l'occurrence, questions qui gagnent de plus en plus d'importance dans le monde d'aujourd'hui. « Les injustices, d'un côté, les réactions irrationnelles de l'autre, ont ainsi mis en scène une tragédie planétaire de la haine » – dit-il (p. 15). Un peu plus loin, il précise de la façon suivante son point de vue fortement lié à l'aspect du religieux, plus précisément à l'islam : « Alors que l'occident classique a été judéo-islamo-chrétien et gréco-arabe, on a fait croire qu'il n'a été que gréco-romain et judéo-chrétien. Les fils d'Abraham tombent parfois dans le piège de la confrontation au moment où ils doivent vivre ensemble » (pp. 15–16). En contraste à la sienne, la position de Derrida en tant que *non-religieux* est également rapportée par Mustapha Chérif : « ... je voulais poser les questions sur sa démarche de penseur 'non-religieux' qui tente de reprendre, en philosophe, en dehors d'une perspective de croyance, des problématiques de la religion. Il était pour moi ce penseur qui ne méprise pas la religion et qui a inauguré un discours nouveau : il reprend à la religion des questions qui touchent au domaine du spirituel, il s'interroge sur la religion, mais d'une façon *areligieuse, purement rationnelle* » (pp. 19–20). C'est également dans cette introduction qu'il désigne le philosophe français en tant qu'une personne de la rive Sud. Il dit ceci : « ... Jacques Derrida est de la rive Sud, son regard appréhende l'islam et la culture musulmane sans les préjugés extérieurs » (p. 20).

Le premier chapitre a pour titre *L'avenir des civilisations*. L'auteur rappelle les conditions du colloque et les thèmes principaux abordés. Le chapitre suivant, sous le titre *Le débat*, entre dans le vif du sujet, mais sert aussi d'une deuxième introduction, avant d'entamer le véritable dialogue. Le titre suivant, *Le vécu, le souvenir, comme algérien*, suggère l'essentiel de la question qui va être abordée, celle de l'identité, de l'un et de l'autre des interlocuteurs. Le chapitre commence

par les mots de Derrida : « ... Je voudrais parler aujourd'hui comme Algérien (me répondit-il avec un sourire) » (p. 53). Il suit une assez longue réponse, qui reprend les éléments aujourd'hui déjà bien connus de la biographie de Derrida. Né juif d'Algérie, de nationalité française, à l'âge de dix ans il a perdu la citoyenneté française et il fut exclu de l'école française, car il faisait partie, pendant le régime de Vichy, des soi-disant juifs indigènes (*ibid.*). Il appelle cet épisode « L'un des tremblements de terre algérien de (s)on existence » (*ibid.*). Mais cette fois-ci, le philosophe français y ajoute une véritable profession de foi : « Je veux parler ici, aujourd'hui, comme Algérien, comme Algérien devenu Français un moment donné, ayant perdu sa citoyenneté française, et l'ayant retrouvée. Parmi toutes les richesses culturelles que j'ai recues, que j'ai héritées, ma culture algérienne est parmi celles qui m'ont le plus fortement soutenu » (p. 54). La question suivante de Chérif porte également sur son identité juif franco-maghrébin, judéo-arabe. Voici la réponse de Derrida telle qu'elle a été reprise par l'auteur :

Sans hésitation il me répondit : L'héritage que j'ai reçu de l'Algérie est quelque chose qui a probablement inspiré mon travail philosophique. Tout le travail que j'ai poursuivi, à l'égard de la pensée philosophique européenne, occidentale, comme on dit gréco-européenne, les questions que j'ai été amené à lui poser depuis une certaine marge, une certaine extériorité, n'auraient certainement pas été possibles si, dans mon histoire personnelle, je n'avais pas été une sorte de l'enfant de la marge de l'Europe, un enfant de la Méditerranée, qui n'était ni simplement français ni simplement africain, et qui a passé son temps à voyager d'une culture à l'autre et à nourrir les questions qu'il se posait à partir de cette instabilité, qui a marqué le tremblement de terre de ma vie dont je parlais à l'instant. (pp. 55-56)

Puis il conclut : « Une généalogie judéo-franco-maghrébine néclaire pas tout, loin de là, mais pourrais-je rien expliquer sans elle, jamais ? » (p. 57)

La question suivante porte sur son rapport à la langue arabe. « Avec franchise et clarté il me répondit : La langue arabe, cet ailleurs, m'était inconnue ou interdite par ordre établi » (p. 57). Puis la question de l'identité du point de vue de l'apprentissage de la géographie et de l'histoire de l'Algérie est évoquée. « Pour nous, dès l'enfance, l'Algérie c'était aussi un pays, Alger une ville dans un pays, en un sens trouble de ce mot » (p. 59). A propos de l'histoire enseignée à l'école, il remarque :

Pas un mot sur l'Algérie, pas un seul sur son histoire et sur sa géographie. La communauté à laquelle j'appartenais aura été trois fois dissociée : elle fut

coupée, d'abord, et de la langue et de la culture arabe et berbère, plus proprement maghrébines, elle fut coupée, aussi, de la langue et de la culture françaises, voire européennes, qui étaient pour elle un pôle éloignée, hétérogène à son histoire, elle fut coupée enfin, ou pour commencer, de la mémoire juive, et de cette histoire et de cette langue qu'on doit supposer être les siennes, mais qui à un moment donné ne le furent plus. Du moins de façon spéciale, pour la plupart de ses membres et de façon suffisamment vivante et intérieure. La spécificité arrogante, la brutalité traumatisante de ce qu'on appelle la guerre coloniale, la cruauté coloniale, certains, dont moi-même, en ont fait l'expérience des deux côtés, si on peut dire. (pp. 59-60)

Le chapitre suivant, sous le titre *Orient-Occident. Unité et différences*, contient également quelques idées intéressantes sur les deux aspects du dialogue qui nous intéressent : celle de l'identité vue des origines maghrébines et, en deuxième lieu, celle de l'avenir de l'Orient et de l'Occident vu non seulement du point de vue de la religion, mais aussi de la politique. Derrida : « Je suis d'accord avec vous sur la nécessité d'engager une déconstruction de la construction européenne au sujet de l'islam » (p. 65). En faisant allusion aux fécondations réciproques philosophique du grec, de l'arabe et du juif, une responsabilité de retrouver ces sources lui semble primordial : « [...] je n'opposerais pas l'Orient et l'Occident, surtout quand il s'agit de l'Algérie. D'abord, la culture arabe et musulmane ou arabo-musulmane de l'Algérie et du Maghreb est aussi une culture occidentale. Il y a des islams, il y a des occidents » (*ibid.*). En abordant les questions de l'altérité, de l'universel, de la sécularisation et de la laïcité Chérif mentionne la démocratie universelle. En réagissant à cette problématique, Derrida donne une réponse qui résume brillamment, en quelques mots, sa doctrine politique : « ... la démocratie est le seul système politique, modèle sans modèle, qui accepte sa propre historicité, c'est-à-dire son propre devenir, qui accepte son autocritique, qui accepte sa perfectibilité » (p. 69). Et c'est justement cette notion de perfectibilité qui lui permet de reprendre et rediscuter les questions de scientisme, de laïcisme et du capitalisme abordées dans le chapitre suivant intitulé *Injustices et dérives. Ce tryptique*, désigné par Chérif en tant que *figure de l'Occident moderne* et qui lui semble être *source de déséquilibre et de problèmes profonds*, doit être également faire l'objet d'une analyse approfondie. Derrida qualifie le scientisme en tant qu'allégation positiviste du pouvoir scientifique une mauvaise chose. Le laïcisme appelle, pour lui, sa propre transformation : « Je crois que la laïcité aujourd'hui doit être une laïcité plus rigoureuse avec elle-même et plus tolérante avec les cultures religieuses en offrant la possibilité pour les

pratiques religieuses d'être assurées librement, sans confusion et sans équivoque». (pp. 81–82). C'est ici qu'il enchaîne sur les questions de l'État, l'État-nation, l'autonomie et l'hétéronomie des personnes etc., en disant ceci : « Je ne m'oppose pas pour autant et frontalement à la nécessité de l'État » (p. 83). Car : « L'État peut être le garant de la laïcité ou de la vie des communautés religieuses » (p. 84).

Sous le titre *Séparation ou lien*, les questions de la foi musulmane sont évoquées. L'islam se veut, d'après le philosophe algérien, être un « engagement à l'égard du mystère, fidélité au Message révélé, [...] le rapport au mystère reste au cœur de la foi du musulmane » (p. 90). Il s'adresse alors à son interlocuteur : « Que peut dire la philosophie aujourd'hui au sujet de la question du mystère ? » (p. 90) Derrida, dans sa réponse, ne souhaite pas reprendre une ancienne discussion sur le mystère, il revient plutôt à sa distinction entre la foi et la religion. « ... il y a les religions que j'appelle abrahamiques, qui sont la religion juive, la religion chrétienne, la religion musulmane, avec leur fonds ou tronc commun » (p. 91). Il a d'ailleurs discuté ses questions dans son ouvrage *Foi et savoir*⁴. « Par conséquent je crois qu'il n'y a pas de contradiction entre sécularisation politique et rapport à ce que vous appelez le mystère de la vie, c'est-à-dire le fait de vivre ensemble dans la foi. L'acte de foi n'est pas une chose miraculeuse, c'est l'air que nous respirons » (p. 93).

Les interlocuteurs s'engagent, à partir de ce moment, dans la discussion des grands problèmes de l'actualité politique. La discussion est de très haut niveau et très intéressante, elle montre surtout la perspicacité des vues de Derrida concernant l'avenir de notre monde en disant : « Le progrès est total ou il n'est pas », titre du dernier chapitre et la conclusion sera : « L'autre différent est indispensable à notre vie ». L'auteur ne manque pas de prononcer un plaidoyer de son pays, l'Algérie, qui occupe une position géostratégique privilégiée de carrefour étant un pays arabe, musulman et méditerranéen (p. 120).

Pour revenir au volet politico-historique, il faut noter que l'évocation de la guerre d'Algérie n'occupe pas une place très importante tout au long de l'entretien Chérif-Derrida. Par contre, la question de l'Europe semble être de plus en plus au centre de leurs interrogations. Derrida a une vision très nette sur l'état actuel de l'Europe, son importance dans le contexte de la globalisation.

Le dialogue rapporté dans le volume s'achève sur le ton d'une véritable fraternité, des mots de la fin sont prononcés par Derrida : « A mon tour de vous redire ma gratitude de m'avoir associé à vos travaux et à cette discussion. Je suis très sensible au fait de nous retrouver *entre Algériens*, comme vous avez dit, je tiens à

⁴ J. Derrida : *Foi et savoir*, texte déjà publié en 1996, réédité dans une collection de poche, Paris : Seuil, 2000.

ce qui me reste d'algérien, me reste et me garde algérien» (p. 129–130). Les paroles de la conclusion, les mots de la clôture finale convergent autour de la question philosophique d'actualité mais suggèrent aussi une portée plus générale.

Les thèmes abordés lors de la rencontre embrassent plusieurs domaines dont l'importance nous paraît aujourd'hui encore plus marquée qu'il y a une dizaine d'années. Nous n'en avons signalé que quelques-uns, tels l'identité, la religion, la démocratie – tout en reconnaissant qu'il y en avait bien d'autres, se réunissant dans un réseau compliqué et multidimensionnel des problématiques actuelles.

Or, l'interconnection du personnel et du collectif est évident, tout au long du livre. Pour ce qui est de la sphère de l'intime, du personnel, les biographes de Derrida n'omettent pas de souligner son importance. Depuis son retour dans son pays natal et l'apparition de son fameux mot-valise *nostalgérie*, Derrida n'a cessé d'évoquer ses liens avec son pays d'origine, l'Algérie. Ces éléments de sa biographie sont rentrés dans l'énorme masse d'informations dont nous disposons actuellement sur sa vie et sur sa carrière. Or, malgré tout, des lacunes existent, forcément. Tous ces biographes soulignent combien le processus de reconnaissance de ses racines n'était pas une chose facile. Récemment, Benoît Peeters évoque également, dans sa biographie de Derrida, paru en 2011, le fait que longtemps, dans les propos publics du philosophe, l'Algérie et la judéité ont été passées sous silence. Or, plus les années passent, plus Derrida assume ses origines et leur accorde une place dans ses écrits et sa pensée⁵.

Mais, comme pour beaucoup de choses, une ambivalence plane sur ses révélations. Il fallait attendre assez longtemps pour pouvoir lire certains témoignages. Aujourd'hui, les textes incontournables comme *Le monolinguisme de l'autre*⁶, ou *Circonfessions*⁷, des textes d'une sincérité extraordinaire, nous aident à mieux comprendre l'impact des éléments biographiques. Peeters cite de nombreuses sources (documents écrits et sonores, correspondance, etc.) en rapport avec les problèmes d'identité de Derrida. Par exemple, la difficulté qu'il a parfois ressentie à cause de l'accent pied-noir qui était celui de son enfance et de son adolescence et qui n'a pas totalement disparu. Peeters cite Derrida : « ... Je n'ai pas un rapport très heureux à cet accent⁸ ». Puis *Le monolinguisme de l'autre* est résumé par Peeters comme le livre dans lequel Derrida raconte son histoire à un journaliste, celle d'un

⁵ B. Peeters : *Derrida*, Paris : Flammarion, 2010.

⁶ J. Derrida : *Le monolinguisme de l'autre*, Paris : Galilée, 1996.

⁷ J. Derrida : *Circonfessions*, éditées en 1993 par les éditions Des Femmes.

⁸ B. Peeters : *Derrida*. «Note 65. *Le bon plaisir de Jacques Derrida*, émission de Didier Cahen, France Culture, mars 1986.»

petit Juif d'Alger qui ne se sentait ni Français, ni Juif, celle d'un étudiant désargenté qui s'efforçait de franchir les barrières psychologiques et sociales du monde des intellectuels parisiens⁹.

Non moins significatif est la remarque formulée à propos de la parution de *Circonfession* – accueillie non sans réserves par la presse. Dans *Le Nouvel observateur*, le 14 mars 1991 on pouvait lire ceci : « Avec ce récit fulgurant, où l'impossible autobiographie le dispute au roman d'apprentissage, le philosophe (l'écrivain ?) nous donne une de ses plus magnifiques réussites¹⁰ ». Peeters cite également d'autres remarques des journalistes et des critiques exprimant les mêmes impressions souvent mitigées à propos des révélations biographiques du philosophe¹¹.

Benoît Peeters rédige, parallèlement à la biographie de Jacques Derrida, ses carnets qu'il a publié sous le titre *Trois ans avec Derrida*¹². L'auteur retrace, jour par jour, comment il a avancé dans son travail, comment il arrive à réunir les documents, rencontrer les personnes avec qui Derrida a maintenu des relations les plus diverses. Dans ce livre aussi, d'intéressants commentaires retiennent notre attention. Par exemple, voici une première remarque : « La question algérienne fut centrale et douloureuse pour Derrida, Bourdieu et bon nombre d'autres, comme elle avait été, une génération plus tôt, pour Albert Camus. Derrida mit des années à l'aborder dans son oeuvre¹³ ». Puis une deuxième notation :

Derrida Algérien (comme on dit Camus Algérien) c'est une des dimensions que ma biographie devra mettre en lumière. S'il a beaucoup écrit de sa petite enfance (l'exclusion du Lycée en 1942, le rapport à la langue française et à l'arabe, etc.) il n'est que furtivement question de la guerre d'Algérie dans son oeuvre. Pour lui – semblable sur ce point à presque toute sa génération – elle est restée quasiment indicible. Je suis pourtant de plus en plus persuadé que c'est l'une des sources fondamentales de toute sa pensée¹⁴.

Il convient alors de revenir sur les éléments d'une biographie, voire même d'une autobiographie sous-jacente, que l'on peut dégager dans l'oeuvre de Derrida. On a l'impression que toutes ces manifestations éparpillées à travers les textes, les

⁹ B. Peeters : *Derrida, op.cit.* : 553.

¹⁰ *Ibid.* : 540–541.

¹¹ *Ibid.* : 541.

¹² B. Peeters : *Trois ans avec Derrida, Les carnets d'un biographe*, Paris : Flammarion, 2010.

¹³ B. Peeters : *Trois...*, *op.cit.* : 36.

¹⁴ *Ibid.* : 207.

documents divers, y compris les documents sonores, témoignent de l'importance du personnel, de l'intime ce qui permet d'esquisser un roman de formation et/ou roman de filiation, en filigrane. Il serait donc intéressant de reprendre systématiquement, avec les moyens de la critique littéraire, les éléments biographiques et en reconstituer une formule (des formules) de la narration biographique qui correspond(ent) à ceux donnés à lire dans tous les textes (interviews, documents personnels, enregistrements, etc.). Nos connaissances de la littérature ne pourront que gagner par ce travail systématique.

Du point de vue littéraire, c'est avant tout le topos du *retour ou pays natal*, après l'émigration forcée ou choisie qui est significatif. C'est d'ailleurs un topos reconnaissable dans la plupart de la littérature maghrébine. On le retrouve chez Albert Memmi, Tahar Ben Jelloun, Assia Djebar, pour ne mentionner que les plus grands auteurs du canon littéraire. Or, ce topos va de pair avec la quête de l'histoire collective, de préférence celle de toute une communauté. Retrouver ses racines, construire son identité, s'inscrire dans la structure générale des événements passés et actuels, forment les grands sujets proposés par les écrivains maghrébins. Ces auteurs, mais aussi beaucoup d'autres, illustrent ainsi un désir de décentrement et de remise en question du rapport entre écriture romanesque et écriture de l'histoire¹⁵.

En même temps, si nous prenons *le cas Derrida*, ce qui rapproche cette narrativisation de l'aspect (auto)biographique des productions littéraires, en général, c'est justement le fait que tout n'est jamais dit, il reste toujours des lacunes, des silences. On a l'impression que ce sont toujours les mêmes éléments de la narrativisation (plus ou moins consciente, comme toute narrativisation) qui reviennent, autour des noeuds : construire l'identité à travers la langue, la religion et la carrière, éléments qui sont répétés d'un texte à l'autre. Les formules de l'expression semblent être figées une fois pour toutes. Ainsi, un véritable roman de formation accomplie se dégage, un roman qui finit par la réussite, la gloire internationale. Et n'oublions pas que les photographies personnelles rendues publiques, une iconographie du passé – dès l'enfance et l'adolescence jusqu'à l'âge de la réussite – renforcent la naissance d'une mythologie personnelle, faisant partie de nos connaissances actuelles du *phénomène Derrida*. Ce n'est pas un hasard si Peeters intitule l'un des chapitres de la biographie *L'Internationale Derrida*.

Ainsi, même si l'importance de cette rencontre s'est estompée depuis, nous pouvons, aujourd'hui, en tirer peut-être d'autres conclusions que les participants,

¹⁵ Cf. B. Chikhi : *Maghreb en textes : écriture, histoire, savoirs et symboliques*, Paris : L'Harmattan, 1996.

le public, l'audience et les lecteurs de l'époque ont pu en tirer. Au delà des réflexions politiques, géopolitiques du moment, au delà du caractère utopique des manifestations des interlocuteurs, concernant l'avènement d'une démocratie universelle, nous pouvons replacer le dialogue dans un contexte culturel touchant de plus près nos études littéraires.

En guise de conclusion, nous pouvons constater que le texte du volume intitulé *L'Islam et l'Occident* qui s'est inscrit dans le sujet plus général du colloque intitulé *Algérie-France, hommage aux grandes figures du dialogue des civilisation* et qui s'est tenu à l'Institut du monde arabe à Paris les 26 et 27 mai 2003 nous offre plusieurs thèmes à revisiter. Tout d'abord, à propos de la différence Nord/Sud, vue à travers la raison et la foi, la démocratie universelle et la mondialisation, l'euro péanisation, l'américanisation, etc., nous concernent tous, même en dehors de la sphère géopolitique et géostratégique des deux rives de la Méditerranée.

Parallèlement à cette prise de conscience, nous, lecteurs contemporains, nous ne pouvons pas nous empêcher de dégager les fils d'une (auto)biographie du philosophe Derrida. Car les problèmes soulevés au début du troisième millénaire, l'époque déjà chargée de signes prémonitoires de conflits très graves entre le monde musulman (extrémiste) et le monde occidental convergent vers un espoir indéniable, du moins d'après les interlocuteurs en questions. Nous ne souhaitons pas aborder la recherche des racines et filiations de cette vue escathologique de l'avenir de l'humanité, car ce qui nous a intéressés ici c'est l'interprétation de l'aspect individuel (narrativisé) et du discours collectif. Tout ceci prouve qu'il n'y a pas de ligne de démarcation trop stricte entre le personnel et le collectif, l'intime et le public.