

KATARZYNA THIEL-JAŃCZUK

Université Adam Mickiewicz à Poznań, Institut d'études culturelles

katka@amu.edu.pl

ORCID : 0000-0002-9418-5231

Une « prière tournée vers le monde » ou le mysticisme au quotidien : une lecture de *Meursault, contre-enquête* de Kamel Daoud dans la perspective de la pensée de Michel de Certeau SJ

A “Prayer Turned Towards the World” or Everyday Mysticism: A Reading of *The Meursault, Investigation* by Kamel Daoud in the Context of Michel de Certeau's Thought

Abstract

This article analyses the religious issue in Kamel Daoud's work *Meursault, contre-enquête* [*The Meursault Investigation*]. The starting point of the study is the concept of “reading as poaching” proposed by Michel de Certeau, a French theorist of everyday life. In the first part of the article, we present reading as poaching and view it as a practice derived, among others, from the method of reading employed by Christian mystics. We then relate this concept to Daoud's understanding of Albert Camus's *L'Étranger* [*The Stranger*] proposed in his book. Reading as poaching involves shifting meaning from one interpretive context to another and is reminiscent of the mystical experience of loss. Therefore, it allows religious experience to be disconnected from a specific religious system (i.e. Islam) and linked to everyday acts of resistance to the absurdity of existence.

Keywords: Kamel Daoud, Michel de Certeau, reading as poaching, everyday life, mysticism, Albert Camus

Mots clés : Kamel Daoud, Michel de Certeau, lecture-braconnage, quotidien, mysticisme, Albert Camus

Lors de la cérémonie de remise du Prix international de la laïcité le 16 novembre 2021, Kamel Daoud a affirmé :

Le sens d'un mot n'est jamais arrêté pour toujours. On le sait par les dictionnaires mais aussi par nos vies, par nos savoirs et par nos enquêtes sur le pouvoir si mystérieux de la langue. Le sens d'un mot procède de l'histoire, du siècle ou de l'usage. Il glisse, change, surprend et s'approprie des parentés invraisemblables et se contamine par l'exotisme ou l'inconnu. C'est alors que d'une époque à l'autre, il désigne ce pourquoi il n'est pas né et ce qu'il va aider à faire naître. (Daoud 2021)

Cette affirmation, qui a servi ce jour-là à défendre le mot « laïcité » contre ses emplois abusifs répandus dans les milieux intégristes, peut cependant être entendue comme une sorte de manifeste et être référée à la posture de Kamel Daoud lui-même. En effet, en tant qu'écrivain et journaliste franco-algérien d'expression française, né en 1970 en Algérie et naturalisé français en 2020, vivant donc entre deux pays et deux cultures, Daoud est comme voué au rôle de celui qui déstabilise les significations assurées et les déplace en dehors de leur contexte d'origine. Or, ce rôle semble tout d'abord être lié à sa critique de l'islam auquel il reproche d'avoir monopolisé la relation de l'homme avec Dieu : « Mes rapports avec Dieu ne concernent que Lui et moi », dit-il dans un entretien, refusant ouvertement de se plier aux « dogmes et aux rites » (Daoud 2015) imposés par cette religion. En même temps, l'écrivain souligne volontiers l'importance des grandes œuvres de littérature, aussi bien française qu'arabe, pour son émancipation d'un intégrisme religieux qui l'a tenté dans sa jeunesse (*ibid.*)¹. L'art et la littérature auraient-ils pris chez lui la place de la religion ? Cette question semble s'imposer en particulier, nous semble-t-il, avec sa réécriture de *L'Étranger* d'Albert Camus qu'il propose dans son livre, primé en 2015 au Goncourt du premier roman, *Meursault, contre-enquête* (2014)² qui a non seulement éveillé un vif intérêt de la critique littéraire en France, mais aussi une violente réaction des milieux intégristes en Algérie.

Notre propos dans cet article est de réfléchir sur le rôle déstabilisant de l'écriture daoudienne qui prend chez cet écrivain la place d'une pratique spirituelle. Nous voulons nous référer au concept de la « lecture comme braconnage » proposé par Michel de Certeau que ce théoricien du quotidien fait découler de la tradition mystique. Dans la première partie, nous présenterons les liens du concept certain avec une expérience spirituelle de perte. Nous le référerons ensuite à la lecture de *L'Étranger* d'Albert Camus proposée par Kamel Daoud dans son roman. Nous démontrerons enfin qu'une lecture « braconnière » de l'œuvre camusienne par Daoud lui permet de déconnecter l'expérience spirituelle d'un système religieux spécifique, tel l'islam, et la retrouver dans la vie quotidienne.

Expérience mystique et lecture comme braconnage chez Michel de Certeau

Michel de Certeau apparaît sur la scène publique en France au moment d'importants débats sociaux déclenchés par la révolte de Mai 68. Cette dernière a apporté un affaiblissement de la confiance dans les

1 Kamel Daoud a passé, dans sa jeunesse, huit ans dans une organisation islamiste appelée « Les Frères musulmans » (Daoud 2015).

2 Dans cet article, nous nous référons à l'édition numérique de ce roman, sans pagination. La citation dans le titre provient également de cette édition du roman daoudien.

institutions, en particulier dans celle de l'Église catholique, et la nécessité d'élaborer une nouvelle langue de communication entre différents acteurs de la vie sociale. Certeau s'engage à ce moment-là à débattre de ce qu'il appelle un « christianisme culturel », c'est-à-dire, un christianisme « folklorisé » et « détaché de la foi pour appartenir à la culture » (1974 : 13), et, dans un esprit d'ouverture du catholicisme à l'actualité sociale, à définir à nouveau la place de la religion dans la vie quotidienne des chrétiens. Historien de la spiritualité et intellectuel catholique ouvert aux sciences humaines naissantes, partisan du dialogue interreligieux auquel il s'intéresse dans le cadre de sa formation de jésuite et missionnaire, il arrange sa réflexion autour de la question éthique. Pour l'auteur de *L'Invention du quotidien*, c'est la relation à l'autre, et non pas l'accomplissement des rituels religieux, qui constitue l'essence de la foi chrétienne et permet de retrouver Dieu dans la réalité sociale. Dans une longue interview publiée sous le titre *Le Christianisme éclaté*, Certeau constate :

Comme l'Ancien Testament reste le lieu où Dieu parle, tout en devenant un lieu étranger, l'altérité est sans cesse la forme sous laquelle revient le « voleur » nocturne de l'Évangile. L'activité professionnelle, scientifique ou politique devient donc une rencontre de l'absolu, la chance permanente d'un éveil et d'une « conversion » à l'étranger qui fait irruption dans chacune de nos maisons et de nos clôtures. (Certeau, Domenach 1974 : 65)

Selon Certeau, l'autre, tel un signe de Dieu dans la réalité sociale, oblige le chrétien à refuser toute tentative de le dominer, voire de se l'approprier, par un refus constant de soi-même. La vie spirituelle s'organise ainsi autour d'une expérience de perte que l'auteur de *La Fable mystique* aime à traduire à l'aide des métaphores spatiales du « désert » ou du « dépaysement » (1967 : 60) enracinées dans la tradition mystique.

Cherchant, toujours dans un esprit de dialogue, des liens entre la religion et la vie, Certeau insiste, en référence aux sciences humaines de son époque dominées par un paradigme linguistique, sur la nécessité d'arrêter le monopôle de la théologie à exprimer l'expérience spirituelle. L'auteur de *La Fable mystique* étend cette faculté à d'autres domaines :

« Oui, rien n'est sans langage mais ce ne sera pas un langage théologique. La langue de l'expérience spirituelle sera de type poétique, une langue poétique, au sens étymologique de ce terme, c'est-à-dire une langue qui ouvre à une réalité qu'elle ne donne pas. Un poème, un tableau, donne, comme absent, la réalité qu'il désigne. Toute œuvre d'art ouvre sur ce qu'elle ne donne pas ». (Cité d'après Freijomil 2020 : 619)

Si donc, pour Certeau, « [la] spiritualité n'est pas l'apanage exclusif d'un langage théologique ou même religieux » (Freijomil 2020 : 619), mais celui de l'art et de la littérature, ceux-ci participent aussi à l'expérience mystique de perte. Elle s'ensuit de leur caractère de représentation qui fait que, produisant l'image d'une réalité spirituelle, ils s'en approprient tout en, de fait, se détachant d'elle. C'est en particulier le cas de la littérature mystique qui, à partir du moment où elle a commencé à prendre une forme écrite, c'est-à-dire à partir des XVI^e et XVII^e siècles, ne cesse de « proliférer autour d'une perte » (Certeau 1982 : 25). En écrivant, le mystique se détache de Dieu invisible et s'exile dans les signes visibles de l'écriture qui désormais ne renvoie qu'à son absence :

« L'Un n'est plus là. 'Ils l'ont enlevé' », disent tant de chants mystiques qui inaugurent par le récit de sa perte l'histoire de ses retours ailleurs et autrement ». (Certeau 1982 : 10)

Selon Certeau, cette situation décrit en fait la condition générale de l'écriture dans la civilisation occidentale. Devenue depuis la modernité représentation et médium des savoirs, non seulement l'écriture

ne garantit plus l'accès à une vérité révélée, mais elle modifie également d'anciennes pratiques de la lecture. N'étant plus auditeur de la voix de Dieu, comme dans la pratique médiévale de la *lectio divina*, l'homme moderne substitue à cette voix sa propre autorité de lecteur (Certeau [1980] : 202–203).

L'idée de perte revient ainsi dans la réflexion de Certeau sur la lecture qui deviendra une catégorie centrale de sa pensée et qu'il sortira d'un contexte strictement religieux. Dans *L'invention du quotidien*, où il développe le concept de la « lecture comme braconnage »³ pour décrire les pratiques quotidiennes réalisées par les individus dans la société de consommation, il affirme :

Des analyses récentes montrent que 'toute lecture modifie son objet' [...], que (Borges le disait déjà) 'une littérature diffère d'une autre moins par le texte que par la façon dont elle est lue' [...]. Si donc 'le livre est un effet (une construction) du lecteur', on doit envisager l'opération de ce dernier comme une sorte de *lectio*, production propre au 'lecteur'. Celui-ci ne prend ni la place de l'auteur, ni une place d'auteur. (Certeau 1999 [1980] : 245)

La lecture comme braconnage, devenant donc une *lectio*, mais non plus *divina*, et évitant l'appropriation du sens du texte par le lecteur, garde ainsi la mémoire de cette ancienne pratique spirituelle qui faisait le lecteur (et, de fait, l'auditeur) s'effacer devant l'autorité de Dieu. Mais elle garde aussi la mémoire d'une autre manière de lire, plus personnelle et créative, pratiquée par les mystiques jésuites, qui, sortant *lectio divina* en dehors de son contexte ecclésiastique originaire, s'opposaient en fait à l'appropriation de cette pratique par l'autorité de l'Église⁴. Héritier de ces deux mémoires, un lecteur-braconnier contemporain se trouve ainsi dans un état permanent d'exil :

Son lieu n'est pas ici ou là, l'un ou l'autre, mais ni l'un ni l'autre, à la fois dedans et dehors, perdant l'un et l'autre en les mêlant, associant des textes gisants dont il est l'éveilleur et l'hôte, mais jamais le propriétaire. (Certeau 1999 [1980] : 251–252)

Consistant donc à « pérégriner dans un système imposé » (Certeau 1999 [1980] : 245), la lecture comme braconnage devient chez Certeau la métaphore de toute pratique anti-systémique que les consommateurs réalisent tant au sein d'un texte qu'au sein d'« un ordre bâti d'une ville ou d'un supermarché » (ibid.). Mais elle renvoie aussi au déplacement d'un concept, telle une *lectio divina*, d'un contexte culturel dans un autre. Or, ce « déplacement interprétatif », comme l'appelle Freijomil (2020 : 616), n'est pas tant l'effet d'un jeu intertextuel, mais plutôt celui d'une circulation d'un livre réel dans un espace concret, voire l'effet de son « réemploi » (2020 : 616) dans une nouvelle « communauté interprétative ». La lecture comme braconnage prend ainsi non seulement en considération le contenu du livre, mais également sa présence matérielle dans un espace culturel donné ainsi que l'influence qu'il est censé y exercer. Elle est d'ailleurs pratiquée par Certeau en relation à ses propres textes. Freijomil rappelle ainsi que l'auteur de *L'invention du quotidien*, tel un lecteur-braconnier de ses propres œuvres, republie ses travaux parus antérieurement pour les rendre conformes aux milieux et aux publics qu'il croise au cours de son itinéraire de chercheur⁵. Ce « réemploi » relève également d'un horizon éthique de son activité d'intellectuel qu'il met en œuvre

3 En fait, ce concept apparaît plus tôt, en 1978, dans un texte intitulé *Lire : braconnage et poétique de consommateurs* qui sera ensuite republié avec des modifications en 1979 dans un cahier de l'Université de Genève et en 1980 dans *L'invention du quotidien*. Nous devons ces informations à Andrés Freijomil (2020).

4 À propos de cette lecture des mystiques jésuites, appelée par Certeau « lecture absolue », voir Freijomil (2020) en particulier le chapitre « La lecture absolue. Entre Hegel et Mallarmé ».

5 Tel est le cas, par exemple, des trois versions du texte sur le braconnage, que nous évoquons dans la notice 4.

en adoptant l'attitude d'un « nomade » ou d'un « marcheur »⁶, fuyant toute autorité, refusant d'adhérer à une école ou à une manière de penser de façon permanente et préférant rester en marge des disciplines établies.

Contre l'absurde : lecture comme braconnage chez Kamel Daoud

L'originalité du concept certalien de la « lecture comme braconnage », présenté dans la première partie de cette analyse, consiste donc, d'un côté, à garder la mémoire d'une pratique spirituelle, et d'un autre côté, à la déplacer en dehors de son contexte originaire. L'auteur de *L'Invention du quotidien* établit ainsi une relation, fondée sur l'expérience de perte, entre un acte anti-systémique de la lecture et un « déplacement interprétatif », une relation qui nous paraît se situer au cœur de *Meursault, contre-enquête* de Kamel Daoud.

Le narrateur et le personnage principal de ce roman est Haroun, vieil homme détruit par la misère et l'alcool, qui raconte à un étudiant rencontré dans un bar oranais l'histoire de l'assassinat de son frère, Moussa, sur une plage près d'Alger en 1942. Le crime a eu lieu dans des conditions étranges, car il n'est pas suivi de réelle enquête et personne ne se préoccupe de la victime. L'assassin, un Français portant le nom de Meursault, comme le protagoniste de *L'Étranger* d'Albert Camus, écrit ensuite un livre qu'il intitule *L'Autre* où il raconte ce crime, mais accordant à Moussa un rôle auxiliaire et n'évoquant même pas son nom.

Le roman, divisé en deux parties se déroulant avant et après la guerre d'indépendance, tourne ainsi autour de l'idée de perte qui est évoquée ici de deux manières. Tout d'abord, elle renvoie à la mort de Moussa et, plus littéralement, à sa disparition physique puisque son corps n'a pas été retrouvé. Sans le corps, il est difficile d'organiser un enterrement religieux (l'imam est obligé d'adapter une procédure exceptionnelle d'enterrement prévue pour les noyés) et surtout de prouver le meurtre : en dehors d'une notice dans la chronique criminelle d'un journal local, rien ne semble la confirmer, comme si l'existence de Moussa lui-même était fictive. Sa disparition pousse la mère à inventer des récits où son fils joue le rôle d'un héros mythique : « Elle me décrivait non pas un meurtre et une mort », dit Haroun « mais une fantastique transformation, celle d'un simple jeune homme des quartiers pauvres d'Alger devenu héros invincible attendu comme un sauveur » (2014). Mais, « la tombe vide de Moussa », que la mère essaie de remplir « de ses prières et d'une fausse biographie » (2014), devient pour Haroun l'emblème de sa propre dépossession, car « M'ma », l'obligeant à devenir le gardien de la mémoire du frère disparu, ne lui permet pas de vivre sa propre vie.

Ce n'est qu'en apprenant à lire qu'Haroun prend conscience de sa volonté de se libérer d'une influence oppressive de la mère : « Les livres et la langue de [Meursault] me donnèrent progressivement la possibilité de nommer autrement les choses et d'ordonner le monde avec mes propres mots » (2014). Mais cette nouvelle compétence lui fera bientôt découvrir un autre sens de la perte : dans la seconde partie du roman, Haroun apprend, grâce à Meriem – jeune étudiante algérienne émancipée – l'existence du livre de Meursault que tout le monde admire. L'assassin, transformant le meurtre de Moussa en une œuvre littéraire, est non seulement devenu célèbre, mais il s'est comme déculpabilisé en expliquant son geste par un appel à l'absurde : à chaque fois que les lecteurs lisent son roman, ils prennent le parti de Meursault, sans se préoccuper de l'« Arabe ». Meursault-écrivain, privant Moussa de nom et d'histoire, rendant

6 C'est une posture décrite entre autres par François Dosse dans sa biographie de Michel de Certeau (Dosse 2002).

ridicule l'enquête menée par Haroun et sa mère, réalise ainsi sur le plan symbolique ce que Meursault-assassin a fait sur le plan narratif, dans la vie « réelle ».

Ces deux sens, littéral et littéraire, de la perte sont ainsi emblématiques de la manière dont Kamel Daoud se sert dans son roman de l'idée camusienne de l'absurde dans les nouveaux contextes de sa réception. *Meursault, contre-enquête* n'évoque pas le nom d'Albert Camus⁷, mais le titre du roman ainsi que de nombreuses citations et allusions qui renvoient à *L'Étranger* le font lire comme une réponse de l'écrivain algérien à cette grande œuvre de la littérature française⁸. L'intention polémique est d'ailleurs signalée dès les premières pages par le narrateur lui-même qui, tel un *alter ego* de Daoud, déclare vouloir se servir d'éléments du roman de Meursault à ses propres fins :

Le meurtrier est devenu célèbre et son histoire est trop bien écrite pour que j'aie dans l'idée de l'imiter. C'était sa langue à lui. C'est pourquoi je vais faire ce qu'on a fait dans ce pays après son indépendance : prendre une à une les pierres des anciennes maisons des colons et en faire une maison à moi, une langue à moi. (2014)

En effet, le récit d'Haroun, construit selon « la logique de l'antiphrase » (Zdrada-Cok : 93) par rapport au récit du narrateur de *L'Étranger*⁹, découle d'une lecture « braconnière » de l'œuvre camusienne faite par l'écrivain algérien lui-même. Sa principale méthode consiste à jouer avec l'idée de l'intransitivité littéraire. Dans la première partie du livre, Daoud, à l'instar d'Haroun, lecteur naïf du roman de Meursault ne sachant point distinguer la réalité et la fiction et cherchant dans ce roman l'histoire de son frère disparu, veut faire semblant de lire l'œuvre du grand écrivain de la même façon. Il prend à la lettre l'idée camusienne de l'absurde et l'inscrit dans le contexte bien précis de l'Algérie coloniale où elle sert à décrire la condition du colonisé : « L'absurde » confirme Haroun dans le roman, « c'est mon frère et moi qui le portons sur le dos ou dans le ventre de nos terres, pas l'autre » (2014). D'ailleurs, l'auteur du *Peintre dévorant la femme* fait de même avec l'idée camusienne de la fraternité, qui, évoquée dans le roman par les pronoms pluriels se référant aux Algériens (tels « nous » ou « les miens »), renvoie aux colonisés, partageant un sort misérable, chassés de leur terre et privés, comme Moussa, d'existences individuelles. Dans le nouveau contexte interprétatif désigné par l'histoire de la colonisation, les belles idées camusiennes, semble dire Daoud, dévoilent en fait leur caractère mensonger et oppressif.

Or, si l'écrivain rejoint ainsi les critiques qui ont déjà été adressées à Camus par les théoriciens du postcolonialisme¹⁰, il ne se satisfait pourtant pas de démasquer un caractère irréal de ces concepts, mais

7 Cette remarque se réfère à l'édition française du roman paru chez Actes Sud en 2014. Dans l'édition algérienne, celle de Bazzakh du 2013, Meursault, l'auteur du roman découvert par Haroun, porte le prénom Albert.

8 La présence et les fonctions de l'hypotexte camusien dans le roman de Daoud ont déjà été l'objet d'analyses critiques, par exemple, de Maurel-Indar (2017) ou de Zdrada-Cok (2018). On souligne en plus la présence dans le roman de Daoud d'un autre hypotexte qui est *La Chute* avec laquelle le romancier algérien renoue en donnant à son récit la forme d'une confession du narrateur à un inconnu dans un bar (Quinaux, Mathot 2017).

9 Pour donner quelques exemples de cette logique : Haroun est un double algérien de Meursault-Français, les noms des personnages daoudiens sont des versions arabisées des noms de personnages camusiens (par exemple, Marie-Meriem, Meursault-Moussa, maman-M'ma), les deux romans jouent sur l'incipit dont la signification est pourtant opposée, la discussion d'Haroun avec l'imam reprend en miroir la scène de la discussion de Meursault avec le prêtre, à l'aversion de Meursault pour les dimanches correspond celle d'Haroun pour les vendredis, etc. Ces effets de miroir entre les deux romans sont analysés de manière détaillée par Quinaux et Mathot (2017).

10 Par exemple, Edward Saïd reproche à Camus de s'être servi des Arabes sans noms comme « arrière-fond à la grandiose métaphysique européenne » (as back-ground for the portentous European metaphysics) (Saïd 1989 : 223) et Agnès Spiquel

il les sature de nouvelles significations issues de la mise en œuvre dans son roman d'une perspective « arabe ». C'est dans cette perspective, absente de l'œuvre camusienne, que le meurtrier Meursault apparaît comme « el-roumi », à la fois *l'étranger* au sens littéral de ce terme¹¹ et « l'incarnation de tous les colons » (Daoud 2014), un être privé donc, comme les Arabes chez Camus, de traits particuliers. C'est aussi cette perspective qui permet à Daoud de faire ressortir, à travers le personnage de Meursault, l'absurdité de la condition des colons qui vivent eux-aussi « dans une réalité fausse, précaire, sur une terre étrangère, en absence – sur le plan symbolique – de la mère » (Zdrada-Cok 2015 : 97). Mais c'est enfin cette perspective qui s'annonce comme salvatrice pour l'homme de l'Occident qui, grâce à la confrontation avec l'Autre, découvre que la « grandiose métaphysique européenne » (Saïd 1989 : 223), a non seulement arrangé les relations entre les colons et les colonisés, mais a surtout détaché ces premiers d'un plaisir élémentaire de vivre. Daoud semble accuser directement Camus, et indirectement la civilisation occidentale, d'avoir perdu un sens véritable de l'existence :

Ce n'est pas un monde, mais la fin d'un monde que ton Meursault raconte dans ce livre. La propriété y est inutile, le mariage si peu nécessaire, la noce tiède, le goût fade et les gens sont comme déjà assis sur des valises, vides, sans consistance, cramponnés à des chiens malades et putrides, incapables de formuler plus de deux phrases et de prononcer plus de quatre mots à la fois. Des automates ! (2015)

Ainsi, si Haroun dans le roman commence, grâce à Mariem, à comprendre et à apprécier l'œuvre de Meursault, il semble davantage apprécier la présence de la jeune fille à ses côtés, la beauté de son visage et le timbre de sa voix lors des moments de lecture commune. Et lorsqu'il se retrouve dans le bar oranaï pour raconter son histoire au jeune étudiant, il n'hésite pas à s'émerveiller de la beauté de la nuit qui les enveloppe.

Pour le réel

Cependant, si le concept de l'absurde revoie en fait chez Daoud à un état de perte (celle de la terre, celle d'une existence réelle), sa source n'est pas uniquement la colonisation ou la littérature occidentale. Déjà en Algérie décolonisée, qui est évoquée dans la seconde partie du roman, la disparition de Moussa, du point de vue des vainqueurs de la guerre d'indépendance n'a, comme avant, aucune signification. La vie, malgré les attentes, ne retourne pas à la normale et c'est grâce à la lecture des livres de Meursault que le narrateur en prend conscience : « Après l'Indépendance », dit Haroun à son interlocuteur, grand lecteur de l'œuvre de celui-ci, « plus je lisais les livres de ton héros, plus j'avais l'impression d'écraser mon visage sur la vitre d'une salle de fête où ni ma mère ni moi n'étions conviés » (Daoud 2014).

Déplacé dans le contexte de l'après-guerre, le concept de l'absurde montre ainsi les limites d'une lecture postcoloniale et permet à Daoud de se rendre compte de la dimension émancipatrice de l'œuvre camusienne. Or, celle-ci est particulièrement en cause dans le contexte de l'actualité algérienne, marquée, depuis de la parution de *Meursault, contre-enquête*, par la politisation de l'islam et la montée d'attitudes fondamentalistes à laquelle ce roman fait souvent allusion. Dans la seconde partie du livre, Daoud met ainsi en œuvre une autre stratégie de lecture : il se distance d'une lecture « naïve » et littérale de

rappelle qu'on a accusé Camus d'« avoir montré, dans ses fictions, une Algérie sans Arabes » (2010 : 302).

11 Donc, d'après Larousse, « celui qui est d'un autre pays, qui n'a pas la nationalité du pays où il se trouve ».

L'Étranger, faite d'une perspective « arabe » et postcoloniale, et il fait semblant de revenir à sa lecture « métaphysique ». Haroun finit de la sorte par s'identifier avec l'étranger-Meursault, grande figure de la métaphysique occidentale, au nom de laquelle il dénonce l'absurdité d'une société dont la vie est contrôlée par la religion. L'islam dans le roman complique non seulement la vie quotidienne des habitants d'Oran (Haroun mentionne, par exemple, les difficultés rencontrées par les producteurs de vin dont « l'activité est considérée comme *haram*, illicite »), mais est devenu un ensemble de rituels qui, dans la relation à Dieu ne laisse plus la place à l'homme : « Que ferais-je si j'avais rendez-vous avec Dieu » se demande Haroun, « et que, sur mon chemin, je croisais un homme qui a besoin d'aide pour réparer sa voiture ? » (Daoud 2014). À la fin de son grand monologue, qui renoue avec celui du narrateur dans *L'Étranger*, Haroun, comme Meursault camusien, réclame donc, au nom de la liberté de conscience, non seulement son droit à l'impiété, mais aussi son droit à rencontrer Dieu dans sa vie réelle : « je suis libre et [...] Dieu est une question, pas une réponse, [...] je veux le rencontrer seul comme à ma naissance ou à ma mort » (ibid.). La critique de l'islam faite du point de vue d'une grande œuvre de la littérature occidentale peut ainsi être considérée comme un appel au réel dont la génération des enfants de l'Indépendance, à laquelle Daoud appartient, étouffée d'une part par la mémoire historique et d'une autre par une religion oppressive, se sent dépourvue. Interrogé dans un entretien sur son amour de la vie et du présent, Daoud affirme directement :

Cette pulsion [de vie et amour du présent] vient d'un manque. J'appartiens à une génération qui a été dépossédée de la vie ici-bas par deux choses : un discours religieux qui met la vie en sursis, qui la promet pour après la mort ; et surtout, par le récit national, le poids de l'histoire de la colonisation et de la guerre d'indépendance. (Daoud 2018)

Une lecture « métaphysique » de Camus, qui permet à l'écrivain algérien de justifier son droit à l'amour de la vie, désigne aussi un horizon spirituel de son écriture dans la mesure où, telle une « prière tournée vers le monde » (Daoud 2014), elle réclame en fait de s'intéresser à l'homme dans sa réalité quotidienne. Mais cette lecture lui permet aussi de se faire le défenseur de Camus, et plus largement de la fiction littéraire, tant contre les attaques accusant l'auteur de *L'Étranger* de s'être détaché dans son roman du contexte colonial¹², que contre les attaques accusant la littérature de créer une menace pour la religion. D'ailleurs, l'écriture de Daoud lui-même aurait constitué cette menace¹³ et une réaction violente des milieux radicaux à son roman montre bien que la portée de sa relecture de *L'Étranger* ne s'épuise pas dans la mise en œuvre dans le roman du jeu avec deux perspectives, « arabe » et « métaphysique ». Au contraire, elle semble n'exercer pleinement son influence qu'au moment d'un réel déplacement, grâce à

12 Pour ne rappeler que l'anathème prononcé en 1965 par le ministre de l'Éducation nationale, Ahmed Taleb Ibrahimi à l'adresse de Camus. Agnès Siquel essaie ainsi de lutter contre cette lecture politique de l'œuvre camusienne « Il ne faut pas conclure trop vite à un inconscient colonial (...) Dans l'Algérie coloniale, les deux communautés se côtoient sans se mêler, s'ignorent quand elles ne se heurtent pas. Or Camus entend témoigner ; c'est parce qu'il a découvert, à dix-sept ans, que la littérature pouvait parler du réel quotidien qu'il a voulu être écrivain. Mais comment rendre compte du réel sans y consentir ? » (2010 : 302).

13 Nous pensons à l'événement, aujourd'hui bien connu, qui a eu lieu en décembre 2014 quand un imam salafiste a publiquement appelé le régime algérien à condamner Kamel Daoud à mort, « à cause de sa guerre contre Dieu, son Prophète, son Livre, les musulmans et leur pays » (Cocquet 2014a).

la réédition du roman en France, dans un nouvel espace interprétatif¹⁴. En même temps, Daoud, lecteur-braconnier de l'œuvre camusienne, faisant circuler son propre livre en dehors du lieu d'origine de sa production et l'adaptant à de nouvelles communautés de lecteurs¹⁵, réussit également à faire sortir cette œuvre d'une « routine interprétative » (Zdrada-Cok 2018 : 95) dans laquelle l'avait plongé la vulgate académique. Face à la grandeur de l'œuvre camusienne, il ne se réserve, en fin de compte, que le rôle de celui qui, la protégeant contre toute forme d'appropriation, vise à montrer son actualité dans un autre espace et dans un autre temps.

Une lecture « braconnière » de Camus par Daoud, dans la mesure où elle échappe aussi bien à une lecture postcoloniale que métaphysique, littérale que littéraire, religieuse qu'académique, semble en définitive lancer un appel contre l'exil de la littérature de la vie sociale qu'apportent tant une modernité littéraire qu'un intégrisme religieux. Et c'est la capacité d'un écrivain à déplacer des significations établies qui désigne sa dimension à la fois réelle et spirituelle. Cette manière de comprendre l'écriture littéraire par Daoud paraît s'inscrire dans une perspective plus large, dessinée par l'horizon éthique de la maison d'édition algérienne qui a publié son roman et qui porte un nom emblématique, Barzakh, dont le sens est expliqué par son fondateur, Sofiane Hadjadj, de la manière suivante :

C'est à l'origine un terme religieux : « barzakh » c'est l'entre-deux, l'isthme. Chez les mystiques, il désigne le moment de flottement qui suit la vie et précède la mort. Le choix de ce nom était pour nous une forme d'engagement sur le sens même de la littérature. Elle doit, entre le discours politique, mensonger et autoritaire, et le discours religieux, étouffant, intégriste, apporter de la complexité, de la nuance, la possibilité pour les gens d'être des individus. (Cocquet 2014)

Et c'est cette capacité d'apporter de la nuance qui fait que Daoud, « mystique [qui] d'abord trouve une liberté à se donner » (Camus 1942 : 56), retrouve dans ce réel de la littérature « une indépendance profonde » (*ibid.*).

Bibliographie

- Camus, Albert (1942) *Le mythe du Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris : Gallimard.
- Carvajal, Doreen (2015) « An Algerian Author Fights Back Against a Fatwa ». [Dans :] *The New York Times*. 05.01.2015. Récupéré de <https://www.nytimes.com/2015/01/05/books/an-algerian-author-fights-back-against-a-fatwa.html> le 02.02.2024.
- Certeau, de Michel (1967) « Le désert de l'apôtre ». [Dans :] Michel de Certeau, François Roustang (éds.) *La Solitude. Une vérité oubliée de la communication*. Paris : Desclée De Brouwer ; 55–81.
- Certeau, de Michel, Jean-Marie Domenach (1974) *Le christianisme éclaté*. Paris : Seuil.
- Certeau, de Michel ([1980] 1999) *L'Invention du quotidien. Arts de faire*. Paris : Gallimard.

14 Il est significatif que, selon Sofiane Hadjadj, l'éditeur de Daoud, la publication de *Meursault, contre-enquête* en Algérie en 2013 n'a suscité aucune polémique. Ce n'est qu'après son succès français et international que le roman a commencé à éveiller l'opposition des musulmans radicaux (Carvajal 2015).

15 Daoud apporte certains changements dans la version de son roman publiée en France. Par exemple, il fait disparaître le nom « Albert » et modifie le titre du roman de Meursault qui n'est plus *L'Étranger*, mais *L'Autre*. Même si ces modifications sont en partie dictées par la nécessité de respecter les ayant droits de l'œuvre camusienne, elles ne sont pas sans importance pour notre analyse.

- Certeau, de Michel (1982) *La fable mystique*. Paris : Gallimard.
- Cocquet Marion (2014) « La fabuleuse aventure de «Meursault, contre-enquête» de Kamel Daoud ». [Dans :] *Le Point*. 05.11.2014. Récupéré de https://www.lepoint.fr/culture/la-fabuleuse-aventure-de-meursault-contre-enquete-05-11-2014-1878982_3.php le 26.01.2024.
- Cocquet, Marion (2014a) « Kamel Daoud sous le coup d'une fatwa ». [Dans :] *Le Point*, 17.12.2014. Récupéré de https://www.lepoint.fr/culture/kamel-daoud-sous-le-coup-d-une-fatwa-17-12-2014-1890421_3.php le 02.02.2024.
- Daoud, Kamel (2014) *Meursault, contre-enquête*. Paris : Actes Sud [livre électronique].
- Daoud, Kamel (2015) « On n'a pas le temps de transiger sur ce à quoi en croit ». [Dans :] *La République des Livres*. 09.03.2015. Récupéré de <https://larepubliquesdeslivres.com/kamel-daoud/> le 02.02.2024.
- Daoud, Kamel (2018) « Paradoxalement, l'Algérie est le lieu qui me permet de défendre ma liberté ». [Dans :] *Le Monde des religions*. 30.10.2018. Récupéré de https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/10/30/kamel-daoud-paradoxalement-l-algerie-est-le-lieu-qui-me-permet-de-defendre-ma-liberte_5376579_3212.html le 02.02.2024.
- Dosse, François (2002) *Michel de Certeau, le marcheur blessé*. Paris : La Découverte.
- Freijomil, Andrés G. (2020) *Arts de braconner : une histoire matérielle de la lecture chez Michel de Certeau*. Paris : Classiques Garnier.
- Lévi-Valensi, Jacqueline (2006) *Albert Camus ou La Naissance d'un romancier (1930–1946)*. Paris : Gallimard.
- Maurel-Indar, Hélène (2017) « Vu de *L'Étranger* ». [Dans :] *Médium*. 51 ; 185–193.
- Quinaux, Eléonore, Claire Mathot (2017) « *Meursault, contre-enquête* » de Kamel Daoud. *Analyse de l'œuvre*. Paris : lePetitLitteraire.fr. [livre électronique].
- Saïd, Edward (1989) « Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors ». [Dans :] *Critical Inquiry*. 15; 205–225.
- Spiquel, Agnès (2010) « Albert Camus parle des Arabes ». [Dans :] Madeleine Bertaux (éd.) *Travaux de littérature : Les Écrivains français et le monde arabe*. Genève : Librairie Droz ; 301–310.
- Zdrada-Cok, Magdalena (2018) « Meursault, contre-enquête : le procès de *L'Étranger* entre l'histoire coloniale et l'actualité algérienne ». [Dans :] Joanna Teklik, Jędrzej Pawlicki (éds.) *Le roman francophone de l'extrême contemporain*. Poznań : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza : 93–100.

Ressources Internet

- Daoud, Kamel (2021) *Laïcité, le sens d'un mot*. Récupéré de <https://www.laicite-republique.org/video-kamel-daoud-laicite-le-sens-d-un-mot-prix-de-la-laicite-10-nov-21> le 02.02.2024.