

Crises civilisationnelles et expériences de la fin dans *Tout s'effondre* de Chinua Achebe, *les immémoriaux* de Victor Segalen et *Naissance à l'aube* de Driss Chraïbi

Civilizational crises and experiences of the end in Chinua Achebe's Things Fall Apart, Victor Segalen's Les immémoriaux, and Driss Chraïbi's Naissance à l'aube

Bouchra Moujahid

Université Sidi Mohamed Ben Abdellah

de Fès (USMBA) | Fès-Meknès | MA

bouchra.moujahid1@usmba.ac.ma

<https://orcid.org/0009-0003-8504-7931>

Résumé: Partant du principe que toute fin éclaire le passé, interroge le présent et esquisse les possibles de l'avenir, cet article met en lumière la manière dont penser la fin revient à sonder les bouleversements historiques, culturels et identitaires qui traversent les civilisations. Loin d'annoncer un simple achèvement, la fin peut également être envisagée comme un point de bascule vers un renouveau. L'approche comparative permet de dégager les convergences et les divergences entre *Tout s'effondre* de Chinua Achebe, *Les immémoriaux* de Victor Segalen et *Naissance à l'aube* de Driss Chraïbi, en analysant les dynamiques entre identité et altérité, les effets de la modernité, les ruptures mémorielles et la quête du sens. Le choc des civilisations – souvent provoqué par la rencontre brutale avec l'Autre (colonisateur, conquérant, étranger) engendre des transformations profondes et des crises, tant sur le plan identitaire que social et culturel. L'écriture de la fin devient dès lors un espace de mémoire, de témoignage et d'engagement. À travers une esthétique de l'effondrement, ces récits expriment un traumatisme collectif, tout en laissant entrevoir la possibilité d'un monde à venir fondé sur la pluralité et l'interculturalité.

Mots-clés : choc ; civilisations ; crises ; identité ; l'autre.

Abstract: Based on the premise that every ending sheds light on the past, questions the present, and outlines possibilities for the future, this article highlights how



thinking about endings is tantamount to exploring the historical, cultural, and identity upheavals that civilizations undergo. Far from heralding a simple conclusion, endings can also be seen as a turning point toward renewal. A comparative approach allows us to identify the convergences and divergences between Chinua Achebe's *Things Fall Apart*, Victor Segalen's *Les immémoriaux*, and Driss Chraïbi's *Naissance à l'aube*, by analyzing the dynamics between identity and otherness, the effects of modernity, breaks in memory, and the quest for meaning. The clash of civilizations – often caused by a brutal encounter with the Other (colonizer, conqueror, stranger) – leads to profound transformations and crises, both in terms of identity and on a social and cultural level. Writing about the end thus becomes a space for memory, testimony, and commitment. Through an aesthetic of collapse, these stories express a collective trauma, while hinting at the possibility of a future world based on plurality and interculturality.

Keywords : clash ; civilizations ; crises ; identity ; the other.

1 Introduction

La fiction est pour les écrivains un outil de pensée, un espace où ils mettent en scène leurs convictions, leurs doutes et leurs refus. À travers leurs écrits, ils livrent une lecture critique du réel, dénonçant les injustices, révélant les contradictions et exprimant les conflits qui bouleversent leur monde. En scrutant les tensions sociales ou civilisationnelles, ils tentent de comprendre les dynamiques du monde et les mécanismes qui conditionnent l'existence humaine. Derrière cette quête, se cache souvent une angoisse sourde, une inquiétude latente qui habite l'écrivain et marque durablement son imaginaire. L'écriture n'est pas uniquement un moyen de dire ou de réagir à une réalité vécue, mais c'est essentiellement et avant tout un moyen d'agir en la modifiant en mettant en question les relations entre littérature et société, culture et civilisation. C'est dans cette mise en question des relations socioculturelles et intercivisationnelles que les écrivains pensent le rapport identité-altérité. Ce rapport complexe et parfois changeant peut être violent, conflictuel, basé sur la domination et l'aliénation et causant la destruction de l'autre, comme il peut être sain, enrichissant et bénéfique car contribuant au « vivre ensemble ». Tzvetan Todorov (2008, p. 51) affirme à ce sujet que les civilisations « ne correspondent plus à une catégorie morale et intellectuelle atemporelle, mais à des formations historiques qui apparaissent et disparaissent, caractérisées par la présence de nombreux traits liés tant à la vie matérielle qu'à celle de l'esprit. C'est en ce sens qu'on parle de civilisation chinoise ou indienne, persane ou byzantine ».

Dans un monde mouvementé, marqué par le nombre grandissant de conflits sur la scène politique mondiale et par l'atmosphère tendue des relations internationales notamment au niveau des grandes puissances mondiales (le conflit israélo-palestinien, la guerre entre la Russie et l'Ukraine, la guerre israélo-iranienne, la crise indo-pakistanaise), réfléchir à la fin d'une civilisation est motivé par le sentiment d'angoisse que suscite un monde de plus en plus belliqueux où la seule loi qui prime est celle de la force armée et des intérêts économiques. Si le monde contemporain est traversé par des menaces écologiques, nucléaires et climatiques, c'est moins leur existence qui interroge que l'incapacité persistante des sociétés modernes à en maîtriser les conséquences. Penser la fin permettrait donc d'éclairer les événements passés en les rattachant au présent et à un avenir possible. Le présent offrirait éventuellement une grille d'analyse permettant de déchiffrer ces événements en vue de leur donner un sens et de construire un ordre. Les transformations subies par une société et le chemin qu'elle a parcouru ne peuvent être saisis et évalués à leur juste valeur qu'à la lumière de la fin.

Dans *Tout s'effondre* (2013) de Chinua Achebe (nigérian), *Les immémoriaux* (1985) de Victor Segalen (français) et *Naissance à l'aube* (1986) de Driss Chraïbi (marocain), penser la fin est l'occasion d'interroger le sens de la vie et de l'existence humaine en cherchant à comprendre les raisons pouvant être à l'origine de l'effondrement des civilisations ou de la mort de ses membres en les rapportant à la nature intrinsèque de l'être humain, aux lois physiques et à la loi même de l'histoire. Cela nous conduit à penser le changement comme loi physique et naturelle, mais surtout à penser la mort comme issue ultime et comme réalité difficile et inévitable de la finitude humaine. En relatant la fin de ces civilisations qui déclinent puis s'effondrent, les trois romanciers essaient de conserver une histoire dont ils apprécient la grande valeur en refusant que celle-ci soit laissée à l'oubli ou que toute trace de l'existence antérieure de ces sociétés humaines au destin tragique ne soit effacée. L'écriture est en elle-même un rejet d'une fin définitive ou d'une absence totale dans l'espace de la mémoire. Elle est une tentative de rappeler le cheminement difficile de ces sociétés humaines qui se sont battues pour survivre.

Dans ce sens, le passage de l'utopie à la dystopie témoigne de la part des auteurs d'une incapacité de s'adapter aux changements qui découlent de la modernité. Ainsi, se profile dans chacun des cinq romans une critique acerbe du progrès et des hégémonies. Cette critique est la preuve que la plaie ouverte par la colonisation ou par les conquêtes est toujours saignante. Chraïbi, Segalen et Achebe sont sensibles au contexte tumultueux du XIXe et XXe siècles : la révolution industrielle, la colonisation et les deux Guerres mondiales suscitent crainte et angoisse. Les certitudes et la confiance en un avenir radieux laissent place au doute et à l'incertitude, notamment avec la découverte de la puissance du mal humain conjugué à l'essor scientifique et technique.

Les trois écrivains font alors recours à l'écriture romanesque pour exprimer leur mal-être en voyant l'écroulement de leurs mondes et en prenant conscience de la perte définitive d'un passé dont ils se souviennent avec beaucoup de nostalgie. Écrire se fait en réaction à la colonisation et à l'extermination de certaines civilisations comme événements traumatisants, indigérables et ingérables. Ils reconstruisent par l'imaginaire des mondes qui n'existent plus, mais qui ressuscitent par la magie des mots dans l'espace romanesque, renforçant ainsi la valeur testimoniale de ces récits. Ayant vécu ou ayant assisté à des événements extrêmement violents : guerres civiles, génocides, camps de concentration, qui les ont marqués dans leur chair ou dans leur pensée la plus intérieure, les trois romanciers optent pour une écriture qui porte la trace de cette souffrance toujours renouvelée. L'effondrement des civilisations

rapporté par les personnages principaux affecte les procédés de l'écriture et les techniques narratives, qui constituent alors une écriture du désastre et du trauma où les mots sont minutieusement choisis pour penser/panser les maux que l'on a du mal à exorciser.

Comment la fictionnalisation de la fin, tout en étant l'expression d'un mal être et d'une crise identitaire et civilisationnelle, renvoie-t-elle au rôle de la mémoire comme moyen de transmission permettant de relier le passé au présent et d'échapper à l'oubli considéré comme une autre forme de mort ?

2 Critique de la modernité et des hégémonies

Les trois romans comportent une contestation et une critique de la modernité et notamment de la notion du progrès, promesse d'un bonheur garanti par la science. En effet, les écrivains adoptent, par le biais de la fiction, une vision critique qui a des points en commun avec celle de T. Adorno (1974, 1984, 2003), A. Gehlen (1980, 1990), H. Marcuse (1963, 1968), A. Kojève (1947, 1990), M. Freitag (1986, 2002), F. Fukuyama (1992) qui ont dénoncé quelques travers de la société moderne en mettant l'accent sur les conséquences négatives du progrès. Dans cette perspective, Italo Calvino (1984, p. 23) écrit : « Plus nos maisons sont éclairées et prospères, plus leurs murs ruissellent de fantasmes ; les rêves de progrès et de rationalité sont visités par des incubes [...]. À l'acmé du siècle des Lumières surgissent Sade et le roman noir ». Les romans de Chraïbi, de Segalen et d'Achebe véhiculent une critique acerbe, tantôt directe, tantôt indirecte, de la modernité qui a marqué de son sceau les esprits et qui a influencé durablement la vie de milliers de personnes dans le monde en insistant sur la rupture totale avec un monde et un mode de vie dont les personnages des trois romans se souviennent avec beaucoup de nostalgie.

Cette nostalgie et ce désir de retrouver un passé glorieux mais malheureusement révolu s'expriment dans *Naissance à l'aube* par les paroles et les pensées secrètes de Raho qui représente le symbole d'une génération ancienne ayant vécu au rythme de la nature en respectant les coutumes ancestrales et en adoptant les valeurs d'honneur, d'altruisme et de solidarité. Ainsi fait-il partie de ceux qui sont sceptiques à l'égard du progrès et qui refusent de s'inscrire dans le rythme accéléré du monde moderne ou d'adopter ses valeurs étriquées : « Et Raho sortait de là, allait abreuver les fils d'Ève et d'Adam bloqués dans leurs wagons et prisonniers du temps civilisé » (Chraïbi, 1986, p. 157).

Si la modernité repose sur une séparation, voire un schisme entre passé et présent, et si elle a favorisé une distance entre le moi et l'autre, Raho veut abolir ces limites en usant d'une arme insoupçonnée. Par l'eau qu'il porte, emblème de vie et de lien, Raho se charge d'une mission noble : celle d'arroser une humanité asservie et assoiffée, souhaitant retrouver ainsi la souplesse et la liberté du mode de vie traditionnel plus conforme au temps cosmique et au temps naturel et s'opposant à la rigidité et à la servitude du « temps civilisé ».

La critique de la modernité dans *Naissance à l'aube* de Chraïbi apparaît également à travers le conflit des générations qui permet la confrontation de deux visions opposées du monde : celle de Raho et celle de son petit-fils Bourguine. Les deux personnages représentent deux mentalités différentes : l'une orientée vers le passé et puisant dans la culture ancestrale, et l'autre lorgne l'avenir et aspire au modèle européen. Le grand-père adopte les valeurs de générosité et d'altruisme, tandis que le petit-fils est profondément influencé par l'esprit mercantile et obsédé par le gain :

La jeunesse d'aujourd'hui a beaucoup d'épines, pensait-il. Et Bourguine n'a pas encore vingt étés. Dix-huit peut-être bien... Dix-sept ou dix-neuf étés du temps. C'est le monde de la ville et son esprit mercantile. [...] Il n'arrête pas de calculer l'argent. Il ne sait pas se purifier de ce siècle. Il envie et admire à la fois ceux qui ont des choses, font des choses et ne sont pas grand-chose (Chraïbi, 1986, p. 161).

Ce passage trahit l'écart énorme séparant deux philosophies diamétralement opposées : l'une reposant sur l'être et l'autre sur l'avoir. Bourguine est en réalité l'exemple et la concrétisation d'un défaut caractéristique de l'époque moderne à savoir l'avidité. Mohamed Zahir (2020, p. 295) écrit au sujet de la dénonciation de la modernité dans l'œuvre de Chraïbi : « À l'aliénation de la civilisation matérialiste qui a généré un cosmocide, qui a consacré la logique du quantitatif, l'axiologie de l'abstrait et le règne de l'artificiel et du simulacre, Chraïbi oppose la sincérité, l'organicité, l'esprit viscéral de l'autochtonie et la nostalgie de la terre ». La génération de Bourguine est la première génération à subir l'impact de la modernité et à être progressivement imprégnée par les valeurs marchandes. Jean-François Hamel (2006) parle à ce sujet d'un abîme séparant les deux : l'une tirant sa sagesse du passé et d'une expérience vécue riche, et l'autre rompant les liens avec ce même passé considéré comme obsolète et se dirigeant vers un avenir sombre : « La vélocité avec laquelle s'enchaînent les changements dans les domaines politique et technologique creusera bientôt un abîme infranchissable entre deux générations successives, comme si les leçons de l'expérience étaient toujours déjà obsolètes. Le passé sera en quelque sorte dépassé par la course du présent vers le futur » (Hamel, 2006, p. 29).

Dans ses longues discussions avec Raho, monsieur Boursexe exprime le malaise d'une civilisation qui, malgré l'abondance dont elle profite, notamment en termes de ressources aquatiques, ne connaît pas le bonheur et la paix de l'âme des civilisations anciennes qui se contentaient de peu et que les choses simples de la vie, même dans les conditions les plus difficiles, rendaient heureuses. C'est dans ce sens que Sâadia Dahbi (2020, p. 84) écrit :

« La modernité est ainsi placée sous le signe de la Gaste terre, de la terre dévastée par les ravages d'une raison scientifique qui a détruit les vraies valeurs et rendu impossible l'accession aux univers de la qualité [...] Elle est mortifère car elle signe la victoire du principe de réalité sur le principe de plaisir ».

Dans la même perspective, Jean Ziegler (1988) souligne les points forts des sociétés traditionnelles qui persistent dans le tiers monde et qui n'ont pas encore subi les ravages de l'exploitation et de la modernité :

Respect extrême de la nature, de la vie ; goût du soleil, des plantes qui poussent sur un sol craquelé ; volupté de la communication, passion de la convivialité, bonheur de vivre, fierté d'être un homme... La plupart des sociétés du tiers monde n'ont pas connu, de génération en génération, l'exploitation (Ziegler, 1988, p. 36).

Dans la même suite d'idées, Chraïbi souligne les défauts de cette modernité aveugle et de ce capitalisme sauvage et met l'accent sur l'avidité des Européens qui se lancent dans une course effrénée de possession en acceptant de construire leur bonheur au prix du malheur

et des misères d'autres civilisations : « – Oui, Pa. Ils sont comme ça, les Frankaouis. Il leur faut plusieurs choses à la fois pour être heureux : deux lavabos, deux pays... » (Chraïbi, 1986, p. 180). La modernité a effectivement participé à promouvoir une nouvelle conception du bonheur en faisant de celui-ci non pas un état qualitatif mais un état quantitatif.

Dans un contexte sociopolitique marqué par de fortes tensions et de grandes mutations, Raho apprécie à sa juste valeur la sagesse des anciens de la tribu, qui ont tenu à cultiver chez les générations suivantes deux qualités majeures : la patience et l'endurance qui contrastent avec les valeurs d'une modernité qui prône la vitesse et qui se nourrit de la fragilité humaine. Dans la même logique, Hassan Chafik (2020) voit dans le mode de vie ancestral des amazighs, allant à l'encontre de l'idéal du progrès, un mythe et une forme de résistance à la modernité : « De par leur inscription dans le temps courbe du mythe, ils sont l'expression de la résistance à la temporalité moderne fondée sur l'idéologie du progrès, lequel n'a de cesse que de vouloir les assimiler par la destruction de leur savoir ancestral fondé sur un vitalisme exacerbé » (Chafik, 2020, p. 173). Conformément aux positions adoptées par Chraïbi, Achebe et Segalen, Jean-Richard Bloch écrit :

Voilà seize années que le mensonge et la mort, l'injure et la haine, la violence et la misère, la famine et l'épidémie ont fondu sur nous, surgissant de ce passé où nous les avions crus si bien enfermés ; seize années que la vieille rage primitive s'est remise à désoler la surface de la terre (Bloch, 2011, p. 347).

De même, Ngugi wa Thiong'o met l'accent sur les ravages du capitalisme qui, au lieu de renforcer la maîtrise de la nature par l'homme, selon la formule célèbre de Descartes (1996, p. 38) : « rendre l'homme maître et possesseur de la nature », n'a fait que déclencher une série de catastrophes naturelles ayant trahi la faiblesse et la fragilité intrinsèques à l'être humain :

Loin de permettre la maîtrise de la nature, le capitalisme n'a pu qu'accroître la soumission de l'homme aux éléments, en multipliant les inondations et les sécheresses ; loin de faire reculer les maladies, il n'a fait que rendre la population plus vulnérable et dépendante, en la privant même des remèdes traditionnels de jadis, taxés de sorcellerie (Thiong'o, 2010, p. 108).

Pierre Bourdieu (2008) souligne, à son tour, le décalage flagrant entre le progrès technique et le progrès de l'humanité. En effet, si la technique a facilité la vie de l'homme par le biais d'inventions ingénieuses, elle n'a pas réussi pour autant à donner lieu à un véritable progrès au niveau de sa vision du monde. La croissance de la puissance technique entraînant inévitablement une croissance des désirs et des aspirations humains :

Sans doute, à mesure que la puissance de l'homme sur le monde s'accroît, l'étendue de ses aspirations s'accroît également ; le domaine de l'inadmissible et de l'intolérable s'étend aux dépens du domaine de l'inévitable ; le domaine de l'activité aux dépens du domaine de la fatalité. Cependant le seul développement de la puissance technique sur le monde ne saurait créer en une société le culte du progrès ou du travail (Bourdieu, 2008, p. 109).

L'évolution et le progrès présumé ont donc vidé l'Histoire du monde moderne de tout sens, privant la religion elle-même de ses valeurs essentielles, de son socle éthique. Les propos amers de Herder disent long sur le désarroi d'une humanité profondément déçue par les promesses non tenues de la modernité :

Quoi qu'il en soit, rendez-nous à maints égards votre piété et votre superstition, vos ténèbres et votre ignorance, votre désordre et votre rudesse de mœurs, et prenez-nous nos lumières et notre incrédulité, notre froideur et notre raffinement privé de vigueur, notre veulerie philosophique et notre misère humaine ! (Sternhell, 2006, p. 523).

L'artifice se substituant au naturel creuse l'écart entre l'homme et ses semblables, le condamnant par là à une solitude implacable. La modernité a pour effet d'affaiblir les relations sociales et de causer la disparition de certaines traditions qui font partie intégrante de la culture du groupe. Pour Baziou (2005, p. 60) : « le recul et l'extinction progressive de la religion et du mystère aboutit au désenchantement du monde ». À ce désenchantement, s'ajoute à un nihilisme destructeur comme le confirme Domenach (1967, p. 13) qui croit que : « tel le cycle du nihilisme prophétisé par Nietzsche : d'abord on croit que tout a un sens, et ensuite, lorsque cette totalité s'est effondrée, plus rien n'a de sens ». Heidegger (1962) rejoint la même position de Domenach à l'égard de la modernité en confirmant l'idée de perte de sens : « Si Dieu, comme cause suprasensible et comme Fin de toute réalité, est mort, si le monde suprasensible des idées a perdu toute force d'obligation et surtout d'éveil et d'élévation, l'homme ne sait plus à quoi s'en tenir et il ne reste plus rien qui puisse l'orienter » (Heidegger, 1962, p. 262). Pour Heidegger (1962), la mort de Dieu, selon la conception de Nietzsche, aurait privé l'homme de toute orientation possible. Dans le même sens, Michel Haar (1993, p. 208) parle d'un sentiment de non-valeur : « On est arrivé au sentiment de la non-valeur de l'existence [...]. Le moment de la dédivinisation complète du monde, la dissociation complète du devenir et du divin logico-moral constitue la plus grave crise de l'histoire humaine. ».

Dans *Tout s'effondre* d'Achebe, Uchendu insiste sur l'importance de perpétuer certaines traditions, notamment celles qui consistent à se regrouper, à discuter et à passer du temps ensemble : « C'est un plaisir de voir de nos jours, alors que la jeune génération se croit plus sage que les anciens, un homme qui fait les choses dans la grande tradition » (Achebe, 2013, p.178). Le temps consacré aux relations sociales, qui participent à la construction de l'identité de l'individu et à son épanouissement personnel, rétrécit considérablement en laissant place à un malaise grandissant, plus remarquable par les générations à venir. Sur un ton nostalgique, Achebe rappelle donc le bonheur d'une époque où les hommes, conscients de la valeur des rapports sociaux, savouraient la compagnie et le goût des discussions. À ce sujet, Herder met l'accent sur le bonheur simple des sociétés primitives qui ne sont pas encore dépravées et contaminées par les valeurs de la modernité. Un bonheur envié par les Européens dont le cœur est lourd et agité selon ses propos : « Ce sentiment simple, profond, irremplaçable de l'existence est donc la félicité, une petite goutte de cet océan infini de Celui qui est tout bonheur, qui est en tout et se réjouit et sent en tout. De là cette sérénité et cette joie indestructible que maint Européen admira sur le visage et dans la vie de peuples étrangers, parce qu'avec son inquiète agitation il ne l'éprouvait pas en lui » (Herder, 1828, p. 141).

Dans *Les Immémoriaux* de Victor Segalen, le personnage principal Térii ne manque pas de souligner la manie des hommes blêmes de compter et de mesurer le temps en suivant de manière obsessionnelle son cours acharné. Il avoue avoir du mal à saisir la raison qui les incite à se rappeler un passé révolu et à se projeter dans un avenir hypothétique. Pour J. Benoist, et F. Merlini (2004, p. 9) :

En tant qu'expression de l'ontologie historique, la modernité inaugure en effet un ordre du réel qui s'auto-interprète comme un processus dynamique ouvert vers le futur [...] Toute réalité qui pose cette force du devenir, comme marque spécifique de son être, est une réalité qui se pense historiquement.

Cette incapacité de comprendre cette volonté déclarée de fuir vers un passé ou un avenir irréels va à l'encontre de la philosophie de Térii et de sa tribu qui cherchent à profiter du moment présent (*carpe diem*) et à employer leurs capacités corporelles à satisfaire les désirs qui naissent et surgissent. La philosophie des Maoris s'apparentant alors, sur différents points, à la philosophie épicurienne, notamment au niveau de la recherche du plaisir et au niveau de la place capitale accordée à l'instant vécu.

Térii ne cherchait point à dénombrer les saisons depuis lors écoulées ; ni combien de fois on avait crié les adieux au soleil fécondateur. — Les hommes blêmes ont seuls cette manie baroque de compter, avec grand soin, les années enfuies depuis leur naissance, et d'estimer, à chaque lune, ce qu'ils appellent « leur âge présent ! (Segalen, 1985, p. 12).

Si la philosophie des Maoris est tournée vers la vie, celle du monde moderne est, au contraire, focalisée sur la mort. À ce sujet, Édouard Jourdain fait dans sa critique de la modernité un rapprochement surprenant mais très significatif et très pertinent entre capitalisme et cannibalisme. Le cannibalisme étant, d'après lui, une ingestion définitive du corps de la victime alors que le capitalisme est une exploitation renouvelée du corps du travailleur. Jourdain revendique ainsi le droit de désigner le capitalisme par semi-cannibalisme.

Si le cannibalisme, pratiqué par les sociétés primitives, a fait l'objet d'indignation et de réprobation morale justifiant pour certains les mouvements de colonisation, il semble, d'après ce rapprochement, beaucoup moins cruel que le capitalisme (chronophagie et énergie-phagie). La grande différence du capitalisme d'avec le cannibalisme réside dans le fait que le capitalisme a besoin du travailleur et ne peut se permettre de l'ingérer jusqu'à la mort (Jourdain, 2023, p. 27).

Profondément déçus par la modernité, Segalen, Achebe et Chraïbi se tournent vers un passé idéalisé, faisant preuve d'une nostalgie des origines.¹ Leurs romans reflètent alors la nostalgie d'une primitivité heureuse et d'une innocence perdue. Ils lèvent le voile sur les méfaits de la modernité avec ses belles promesses de progrès et de bonheur que les guerres

¹ On pense ici à *La Nostalgie des origines* de Mircea Eliade qui croit que de la confrontation de l'homme occidental moderne avec ces univers étrangers pourrait naître une forme inédite d'humanisme (cf. Mircea, 1991).

mondiales et les mouvements de colonisation ont démenties. Marcel Gauchet (1998, p. 100) parle à ce sujet de la fin de l'histoire :

Nous vivons très exactement la fin de l'histoire finie, de l'histoire pensable sous le signe de sa fin. Fin de l'histoire finie, c'est-à-dire la doctrine de salut par l'histoire qui avait permis une sorte de réinvestissement subreptice de la transcendance dans l'immanence, de l'absolu dans la relativité historique. Un peu comme si, pendant deux siècles, à travers l'utopie communiste notamment, l'occident avait tenté d'échapper aux conséquences logiques de sa propre prémice anti-religieuse.

S'inscrivant dans le cadre général de l'impérialisme européen qui voulait étendre sa domination sur le globe, ces romans véhiculent une critique virulente des hégémonies et revendiquent les droits des cultures non occidentales et des minorités dans un monde régi par la loi du plus fort. Dans cette perspective Driss Chraïbi affirme sans équivoque : « J'ai toujours été non pas du côté du plus fort, mais du côté du plus faible. Je suis du côté des minorités » (Rivinius, 1989, p. 87). Dans cette même optique, Chinua Achebe reproche aux intellectuels africains leur tendance à aller vers un universalisme trop abstrait. Il considère qu'il est de leur rôle de faire connaître leur spécificité culturelle :

L'Afrique a connu un tel destin qu'aux yeux du reste du monde le seul adjectif africain suffit parfois à déclencher des cris de pitié. [...] Mais se fuir soi-même est à mon avis une façon bien peu appropriée de surmonter l'angoisse. Et si tous les écrivains doivent désert, qui restera-t-il pour relever le défi ? (Thiong'o, 2010, p. 62).

De son côté, Claude Lévi-Strauss (1983) voit dans la diversité des cultures non pas une source de conflit, mais plutôt une source de richesse et de créativité. Aussi met-il l'accent sur le risque d'un rapprochement excessif pouvant donner lieu à une identification ou à un amenuisement de la différence :

On ne peut à la fois se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou loin brève échéance, l'originalité de sa et de ma création. Les grandes époques créatrices furent celles où la communication était devenue suffisante pour que des partenaires éloignés se stimulent. (Lévi-Strauss, 1983, p. 47)

Achebe et Segalen s'accordent à démontrer l'importance vitale du différent et du divers en incitant à les préserver contre toute forme d'universalisme. L'espace romanesque devient alors le lieu d'une prise de parole/de pouvoir qui cherche à se libérer de toute forme d'oppression en revendiquant le droit à la différence dans un monde de plus en plus marqué par la standardisation et par diverses formes de totalitarisme.

Le Divers décroît. Là est le grand danger terrestre. C'est donc contre cette déchéance qu'il faut lutter, se battre, mourir peut-être avec beauté. Les poètes, les visionnaires mènent toujours ce combat, soit au profond d'eux-mêmes, soit – et je le propose – contre les murs de la Connaissance (Segalen, 1999, p. 95).

À la différence d'Edward Saïd dans son ouvrage *L'Orientalisme* et de Spivak ou Chakrabarty dans leurs travaux consacrés au colonialisme, un grand nombre de penseurs et

d'écrivains, dont essentiellement Aníbal Quijano et Walter Mignolo, qui s'inscrivent dans le cadre d'une pensée post-colonialiste, soulignent la nécessité de réinscrire la question du colonialisme dans son mouvement historique en opposant colonialisme (moment historique et événement) à colonialité (ordre épistémique et ontologique). Georges Balandier, qui préfère parler de « situation coloniale », écrit :

L'un des événements les plus marquants de l'histoire récente de l'humanité est l'expansion, à travers le globe, de la plupart des peuples européens ; elle a entraîné l'assujettissement – quand ce ne fut pas la disparition – de la quasi-totalité des peuples dits attardés, archaïques ou primitifs (Balandier, 2001, p. 44).

3 La valeur testimoniale des récits

Paul Ricoeur (1991, p. 17) soutient que « le temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle ». Ces propos montrent que le sens du récit dépend de sa capacité à dire et à décrire l'expérience temporelle. Dans la même logique, Milan Kundera (1978, p. 167) affirme que : « chacun souffre à l'idée de disparaître, non entendu et non aperçu, dans un univers indifférent, et de ce fait il veut, pendant qu'il est encore temps, se changer lui-même en son propre univers de mots ».

Pour Chraïbi, Segalen et Achebe, la littérature se présente comme un support permettant de conserver la mémoire des civilisations disparues ou affaiblies par de longues années d'exploitation et de colonisation. Dans ce sens, Chraïbi (1997, p. 49) écrit : « Il faut savoir remonter aux sources pour essayer de trouver une réponse aux temps présents ». En tant qu'expression artistique, la littérature offre une vision autre sur certains événements marquants de l'histoire de l'humanité. Chraïbi affirme d'ailleurs qu'il ne vise nullement la reproduction de l'Histoire : « Il me semblait illusoire de relater fidèlement l'Histoire. Bien au contraire, je désirais m'échapper de l'Histoire, sujette à caution, pour créer une œuvre personnelle, une fiction capable de donner un contenu émotionnel à la réalité des faits » (Chraïbi, 2001, 190). En fait, ces récits permettent de relater l'histoire d'après le regard des dominés et non de celui des dominants comme dans la plupart des récits historiques officiels. Dans ce sens, Paul Ricoeur (1985, p. 28) assène à la fiction la fonction « révélatrice et transformante à l'égard de la pratique quotidienne ; révélatrice en ce sens qu'elle porte au jour des traits dissimulés, mais déjà dessinés au cœur de notre expérience pratique, transformante en ce sens qu'une vie examinée est une vie changée, une autre vie ».

Le roman peut dès lors être considéré comme le lieu où se construit une existence, fictive certes, mais non moins marquante de certaines cultures qui n'ont rien à envier au modèle socioculturel européen. Selon Mohamed Semlali (2020, p. 191) : « Le rapport entre l'Histoire et le mythe originel dans l'œuvre de Chraïbi se situe dans cette tension permanente entre le besoin impérieux d'entretenir la mémoire des origines et la nécessité d'écrire l'Histoire pour garder la trace du passé ». Ces cultures, tenues longtemps pour inférieures, réunissent tous les critères que l'on peut trouver dans les cultures dites hégémoniques. Elles sont l'exemple et la preuve même de la diversité humaine et de la pluralité du monde.

La littérature se présente comme le moyen de panser/penser les blessures et les maux en usant de mots appropriés. L'écriture de la fin d'un monde sert deux finalités capitales : premièrement attester de l'existence d'un monde qui n'est plus et deuxièmement extérioriser cette peur intrinsèque de la finitude et de la mort en la nommant et donc en la transférant de l'ordre du réel vers l'ordre du langage ou du virtuel comme le souligne Maurice Blanchot (1984, p. 37) : « Le mot n'a de sens que s'il nous débarrasse de l'objet qu'il nomme ; il doit nous en épargner la présence ou le 'concret rappel'. Dans le langage authentique, la parole fait disparaître, elle rend l'objet absent, elle l'annihile » (Blanchot, 1984, p. 37).

L'écriture littéraire des trois écrivains est le lieu pour parler librement et témoigner d'événements qui ont marqué les corps et les esprits. Dans son *Essai sur l'exotisme*, Segalen souligne l'importance de ce témoignage, réel ou fictif, effectué par les colonisés au sujet de l'expérience traumatisante, voire parfois fatale du choc qu'ils ont eu avec les colonisateurs : « Ils ont dit ce qu'ils ont vu, ce qu'ils ont senti en présence des choses et des gens inattendus dont ils allaient chercher le choc. Ont-ils révélé ce que ces choses et ces gens pensaient en eux-mêmes et d'eux ? » (Segalen, 1999, p. 37). Comme Chateaubriand qui investit le *topos* de l'Histoire comme « *Magistra Vitae* » guide et maîtresse de vie, les trois romanciers ont pour objectif d'inscrire l'histoire de chacune de ces sociétés humaines dans la mémoire des lecteurs tout en la rattachant à une histoire plus grande qui lui donne sens. Cette position est partagée par Chraïbi lui-même : « Si tu ne sais pas ce qui s'est passé avant ta naissance, tu resteras toujours un enfant ».² Il stipule donc que la connaissance du passé est une condition sine qua non du processus de maturité de l'individu. Dans ce sens, Jean Ziegler (1988) affirme que l'histoire de tout groupe humain n'a de sens qu'à l'intérieur d'une histoire plus grande constituant une mémoire qui défie la mort et l'oubli : « La valeur de cette histoire se vérifie à l'usage : quand on a une histoire, on peut s'insérer dans la durée, dans la chaîne des générations. Il n'y a pas de désespoir ni de peur excessive devant la mort pour celui qui se sait un maillon de cette chaîne. Celui qui a une histoire a des vrais liens avec les autres » (Ziegler, 1988, p. 113).

Rapporter ces histoires de choc civilisationnel pourrait ainsi s'expliquer par la volonté des écrivains de présenter un enseignement valable non seulement pour le présent, mais également pour l'avenir. L'expérience vécue par les personnages, telle qu'elle est relatée par les romanciers, s'avère à cet effet, bien plus véridique que la version officielle livrée par les grandes puissances qui racontent les événements selon leur propre vision, leurs propres intérêts et leurs propres idéologies. D'après Marc Bloch (1999, p. 13) : « Ce qu'il y a de plus profond en histoire pourrait bien être aussi ce qu'il y a de plus sûr ». Ces propos reprennent le célèbre concept littéraire du *mentir-vrai* inventé par Louis Aragon pour désigner la capacité d'une œuvre littéraire ou d'une fiction de révéler la vérité profonde d'une époque ou d'un fait historique plus que ne le fait l'Histoire elle-même.

Ces récits peuvent ainsi être qualifiés de récits mémoriels car participant d'un processus de commémoration. Ils construisent et transmettent la mémoire d'événements révolus. Michelet (2002, p. 454) souligne le rôle capital de la littérature dans la conservation de la mémoire des morts en les réintégrant dans la vie des vivants : « Oui, chaque mort laisse un petit bien, sa mémoire, et demande qu'on la soigne. [...] L'histoire accueille et renouvelle ces gloires déshéritées ; elle donne une nouvelle vie à ces morts, les ressuscite ». Les romans du

² Cette citation apparaît dans trois textes de Chraïbi : *Naissance à l'aube* (Paris: Seuil, 1986, p. 38); *Vu, lu, entendu*, (Paris: Denoël, 1998, p. 22), et *L'Homme du Livre* (Paris: Denoël, 2010, p. 27).

corpus pourraient alors être inscrits dans une poétique orphique, non dans le sens religieux mais littéraire d'un chant poétique qui a pour finalité de défier la mort selon Jean-François Hamel (2006, p. 199) qui rattache le récit mémoriel au mythe orphique :

Cette inversion des modalités traditionnelles des récits mémoriels constitue la poétique d'Orphée mise en œuvre par le roman. [...] Le chant poétique aurait le pouvoir de triompher de la mort et de sublimer la finitude tant de l'objet du poème que de son créateur. La parole poétique trouve là la mesure de ses ambitions mémorielles. Mais le mythe d'origine présente un autre visage, nettement plus mélancolique. (...) La poésie trouve en Orphée l'expression à la fois de ses pouvoirs et de ses dangers, elle y expose autant le fantasme d'une résurrection des morts que la condamnation de la démesure des endeuillés.

Incarnant la figure d'Orphée, Chraïbi, Segalen et Achebe usent de la puissance de l'écriture littéraire afin de transcender le temps et l'espace. Le lyrisme de ces récits et la nostalgie de ces sociétés humaines traditionnelles vivant en symbiose avec la nature et jouissant d'un bonheur simple n'est pas sans rappeler l'esthétique romantique. Mais la figure d'Orphée peut également être liée dans ces romans au passage du verbe à l'esprit ou du chant au *logos* comme l'explique Alain Didier-Weill (1998, p. 65) :

Le passage au logos implique le refoulement originaire de l'esprit de la musique. Par refoulement originaire nous entendons un processus d'*Aufhebung* qui n'est pas l'oubli du refoulement secondaire (lequel consiste à mettre un refoulé aux oubliettes) mais tout au contraire un oubli que nous qualifions d'inoubliable, pour autant que ce qui aura disparu ne cessera, en tant que chose disparue, d'être commémoré.

La parole, synonyme de pouvoir, est donnée au « je », incarnant la figure orphique, pour qu'il puisse dire sa propre histoire en faisant de l'autofiction et par là même survivre en tant qu'instance illocutoire :

Victor Hugo a dit :

Il faut que l'herbe pousse et que les enfants meurent.

Moi je dis que la loi cruelle de l'art est que les êtres meurent et que nous-mêmes mourions en épuisant toutes les souffrances, pour que pousse l'herbe non de l'oubli mais de la vie éternelle, l'herbe drue des œuvres fécondes, sur laquelle les générations viendront faire gaîment, sans souci de ceux qui dorment en dessous, leur « déjeuner sur l'herbe » (Proust, 1989, p. 615).

Paradoxalement, nos trois romanciers ne visent pas seulement à conserver la mémoire des civilisations effondrées ou disparues, mais ils visent à rappeler cette perte envisagée par toute civilisation humaine. C'est en tuant le temps que ces récits parviennent à le recréer en inscrivant l'histoire dans une temporalité propre à l'art du récit et non au monde physique. La fiction, par les moyens dont elle dispose, est dès lors capable d'inventer de nouvelles configurations temporelles qui se libèrent de la linéarité du temps calendaire.

Selon Hamel (2006), les poétiques de la répétition tentent d'échapper au déterminisme du passé et à une cyclicité de l'Histoire en mettant en exergue des éventualités et des possibilités non réalisées. Fortement marqués par la modernité, les romans de notre corpus

créent ainsi leurs propres trajectoires en se situant à mi-chemin entre un passé fortement présent hanté par la mort et un avenir qui offre les promesses d'une vie meilleure. Maurice Blanchot (1980, p. 64) s'interroge :

Pourquoi tous les malheurs, finis, infinis, personnels, impersonnels, de maintenant, de toujours, avaient-ils pour sous-entendu, le rappelant sans cesse, le malheur historiquement daté, pourtant sans date, d'un pays déjà si réduit qu'il semblait presque effacé de la carte et dont l'histoire cependant débordait l'histoire du monde ? Pourquoi ?

Par un effet papillon, tous les malheurs présents trouvent leur origine ou leur écho dans les malheurs passés, même ceux que l'on pourrait considérer comme insignifiants. Comme pour les pièces d'un puzzle, parfois c'est la liaison entre ces différents faits historiques qui fait sens. C'est dans ce sens que Chraïbi (2001, p. 189) écrit : « Je ressentais le besoin vital de remonter le cours du temps, le plus loin possible dans le temps, afin de donner une signification charnelle aux mots et de comprendre les temps présents ». Mais ce sens dont parle Chraïbi, il faut le chercher dans l'histoire et non dans l'Histoire car comme l'explique Milan Kundera (1986, p. 61) : « Le roman n'examine pas la réalité mais l'existence. Et l'existence n'est pas ce qui s'est passé, l'existence est le champ des possibilités humaines, tout ce que l'homme peut devenir, tout ce dont il est capable. Les romanciers dessinent la carte de l'existence en découvrant telle ou telle possibilité humaine ».

Il est donc question de chercher des possibilités et surtout un sens. Pour en comprendre la raison, on peut évoquer Bertrand Gervais (2004, p. 13) qui souligne le fort impact de la pensée de la fin sur l'imaginaire occidental contemporain :

L'imaginaire occidental contemporain est imprégné de la pensée de la fin. L'an 2,000 s'inscrit, pour les tenants d'une pensée eschatologique, dans une logique de l'apocalypse, qui est à la fois dévoilement et catastrophe [...] avec ses deux Guerres mondiales qui ont marqué l'invention d'une véritable industrie de la mort.

Selon Gervais (2004), l'omniprésence de ces écrits portant sur la thématique de la mort trouve son origine dans les circonstances et les événements de ce siècle transitoire qui a attisé les craintes des penseurs et des écrivains du monde entier. Denis Crouzet (1999) va plus loin en affirmant que l'imaginaire constitue le véritable moteur de l'histoire et qu'il devient plus fertile quand il filtre un réel anxiogène :

le grand moteur de l'histoire, c'est ce que j'appelle l'imaginaire. [...] L'imaginaire est donc à mon sens une puissance anonyme et non causale de motricité, jouant sur les affects et les désirs de l'individu – l'intentionnalité – et acquérant par là même une fonction sur le réel, puisqu'il est ce par le filtre par lequel le réel est reçu, fantasmé et activé, et surtout ré-accommodé dans ses modes d'appréhension quand il devient anxiogène (Crouzet, 1999, p. 6).

4 La littérature de l'effondrement : quelle utilité ?

Chraïbi (1962) affirme que lui et les écrivains de son époque sont chargés de répondre à des questions difficiles posées par les générations à venir :

Tout un monde traditionnel est en train de s'écrouler sur ce qu'il reste des valeurs de l'Occident. Les intellectuels maghrébins d'aujourd'hui qui vivent au milieu de ces décombres – et les générations de demain – vont se poser toutes sortes de questions. Qu'appelle-t-on un héritage ? Que nous a donc transmis la génération précédente ? Et que nous a légué la civilisation occidentale, à nous, ex-colonisés ? Et, si héritage il y a, qu'allons-nous en faire ? Récemment encore, l'ennemi avait un visage et nous savions contre qui nous nous battions. Mais maintenant qu'il s'agit de reconstruire, pour quoi nous battons-nous ? Et nous battons-nous vraiment ? (Chraïbi, 1962, p. 342).

Il faut admettre que ces écrivains vivent dans une époque charnière où ils sont appelés à agir ou à réagir. L'historien Jay Winter (2014) distingue deux réactions face aux catastrophes ou aux désastres, une oscillation entre le dégoût qu'inspire le sentiment de la décomposition du monde, et la nostalgie qui rattache les personnages à une vision idéalisée du passé :

D'une part l'élan vers un modernisme accéléré, version Dada, où l'on contribue, par l'invention de formes esthétiques agressives, à la décomposition d'un monde qui a envoyé à la mort des millions de morts ; de l'autre, la nostalgie, le souci de faire en sorte de croire que rien n'a vraiment changé, l'exaltation de la Belle Époque, dans un rêve de résurrection du passé (Winter, 2014, p. 25).

Segalen, Achebe et Chraïbi se situeraient dans la deuxième réaction. En effet, leurs romans témoignent d'un fort sentiment de nostalgie. Les trois romanciers incarnent dans ce sens la figure d'Ulysse, dont l'action est motivée par le désir de retrouver son Ithaque natale car selon Köhler (1988, p. 1401) : « Ulysse se dévoile, affirme son nom, et grâce au récit de lui-même par lui-même se réapproprie le « je » si longtemps cédé. La relation de soi recrée la relation à soi ». Par le biais de la fiction, ces romanciers veulent retrouver un monde perdu, idéalisé par le sentiment de perte. D'après Jankélévitch (1983, p. 299), la nostalgie serait une « Réaction contre l'irréversible ». Olivia Angé et David Berliner (2015) mettent en rapport la nostalgie et le sentiment de perte qui s'est accentué avec la modernité :

En Europe, à partir des évolutions massives induites par la Révolution française, puis par l'industrialisation et l'urbanisation, un sentiment d'accélération temporelle accompagné, chez certains, du désir de retrouver l'ordre social d'autrefois fait naître un lamento sur la disparition des formes passées et les méfaits du présent (Angé; Berliner, 2015, p. 4).

Ces romans remplissent alors deux fonctions majeures : la première consiste à refléter l'impuissance de l'homme face aux changements qui peuvent altérer son monde et la deuxième consiste à amener le lecteur à prendre conscience de sa fragilité et de la fragilité du monde dans lequel il vit. Dans ce sens, l'historien italien Enzo Traverso (2018, p. 15) souligne la dimension dystopique fortement présente dans la production artistique depuis la modernité :

« les visions dystopiques d'un avenir cauchemardesque ont remplacé le rêve d'une humanité libérée et confiné l'imaginaire social à l'intérieur de frontières étriquées ».

Ces récits, et d'autres du même genre, trahissent en effet un sentiment de désarroi et de perte de repères face à un monde de plus en plus désordonné, comme le confirment les propos du psychanalyste et universitaire français Roland Gori (2022, p. 276) qui affirme que ces fictions : « sont une plainte de deuil et de mélancolie, bien plus réalistes que les utopies évoquées, qui nous disent la perte qui a déjà eu lieu, la perte des références symboliques à même de donner un sens et une cohérence aux événements ».

La lecture de ces romans serait ainsi dotée d'une vertu cathartique, car permettant d'imaginer l'expérience traumatique afin de s'y préparer ou, aussi, de mieux la dépasser. Pourtant, l'écrivain Philippe Forest (2008, p. 165) ne partage pas cette position, car il refuse « d'assigner à la littérature une fonction thérapeutique, à lui confier la mission de justifier le monde, [...] et d'aider les hommes à se résigner à son scandale, à se faire une raison de son iniquité ».

S'inscrivant dans une continuité historique, l'effondrement de ces civilisations doit être pensé dans un triple rapport au passé, au présent et au futur. Ces récits, tout en puisant leur matière dans le passé, offrent un regard différent sur le présent. Lequel regard met en lumière leur surprenante actualité dans un monde qui revendique sa modernité et qui refuse tout attachement à un passé considéré comme révolu. Ces romans du désastre contiennent les prémices de ce qu'on appellerait plus tard « une culture collapsologique » consistant à sensibiliser les lecteurs aux signes avant-coureurs qui trahissent l'effondrement imminent, soit afin de l'éviter, soit afin de mieux le vivre.

5 Conclusion

Finalement, ces récits traduisent l'anxiété d'un individu conscient de son impuissance face aux désastres à venir. Représenter la fin permet d'exorciser cette peur en faisant vivre, par la fiction, l'expérience du désastre. La mise en scène de l'effondrement relève de ce que le philosophe Edmund Burke nomme l'expérience du sublime : distinct du beau, fondé sur le plaisir esthétique, le sublime mêle fascination et répugnance et procure le plaisir paradoxal de se savoir à l'abri, grâce à la fonction cathartique des récits apocalyptiques. Cette catharsis tient à la distance entre le monde réel du lecteur et l'univers fictif. À la beauté classique fondée sur l'ordre se substitue une esthétique du désordre et de l'excès, liée à l'infini et aux émotions intenses. Indissociable du danger et de l'effroi, le sublime trouve dans la fiction un espace sécurisant qui transforme l'angoisse en jouissance. Ces récits favorisent ainsi une lucidité sur la condition humaine : ils rappellent la valeur de la vie tout en soulignant sa fragilité. Entre destruction et renaissance, ils dénoncent un monde corrompu promis à l'effondrement tout en laissant entrevoir la promesse d'un renouveau. Le roman devient alors un lieu de déconstruction préalable à une reconstruction du sens. Dire la fin revient à apprivoiser la mort par la puissance créatrice de la littérature, qui permet « une épiphanie sur fond de catastrophe surmontée, qui nous engage à habiter humainement ce monde-ci » (Ribon, 1999, p. 255). Par le filtre esthétique de la fiction, les pires horreurs sont sublimées. Dans cette perspective, Nicolas Bourriaud (2004) affirme la capacité des artistes à proposer de nouveaux modèles sociaux pour affronter la crise : « la créativité, l'esprit critique, l'échange, la transcendance, le rapport à l'Autre et à l'Histoire, sont autant de valeurs intrinsèques à la pratique artistique qui vont bientôt s'avérer vitales pour l'avenir de l'humanité » (Bourriaud, 2004, p. 185).

Références

- ACHEBE, Chinua. *Tout s'effondre*. Trad. : Pierre Girard. Arles : Actes Sud, 2013.
- ADORNO, T. W. *Dialectique négative*. Trad. : G. Coffin et al. Paris : Payot, 2003.
- ADORNO, T. W. Parataxe. In : ADORNO, T. W. *Notes sur la littérature*. Paris : Garnier-Flammarion, 1984, p. 161-181.
- ADORNO, T. W. ; HORKHEIMER, M. *La Dialectique de la raison : Fragments philosophiques*. Trad. : E. Kaufholz. Paris : Gallimard, 1974.
- ANGÉ, O.; BERLINER, D. Pourquoi la nostalgie ? *Terrain*, n. 65, p. 10-25, 2015. DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.15801>.
- BALANDIER, G. *La Vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris : Hachette, 1992.
- BAZIOU, J. Y. *Les Fondements de l'autorité*. Paris : L'Atelier, 2005.
- BENOIST, J.; MERLINI, F. *Une histoire de l'avenir : messianité et révolution*. Paris : Vrin, 2004.
- BLANCHOT, M. *L'Écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980.
- BLANCHOT, M. Le Mythe de Mallarmé. In : BLANCHOT, M. *La Part du feu*. Paris : Gallimard, 1984, p. 33-42.
- BLOCH, M. *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles en temps de guerre*. Paris : Allia, 1999.
- BOURDIEU, P. *Esquisses algériennes*. Paris : Seuil, 2008.
- BOURRIAUD, N. *Postproduction : La culture comme scénario*. Dijon : Les Presses du réel, 2004.
- CALVINO, I. Cybernétique et fantasmes. In : CALVINO, I. *La Machine littérature*. Trad. : M. Orcel et F. Wahl. Paris : Seuil, 1984. p. 13-34.
- CHAFIK, H. Chraïbi ou l'éloge de la communauté perdue. *Interculturel Francophonies*, Lecce, n. 37, p. 171-190, 2020.
- CHARLE, C. *La Discordance des temps : Une brève histoire de la modernité*. Paris : Armand Colin, 2011.
- CHRAÏBI, D. Le Sens d'un combat. *Confluent*, Paris, n. 20, p. 5-10, 1962,.
- CHRAÏBI, D. *Une enquête au pays*. Paris : Denoël, 2001.
- CHRAÏBI, D. *Vu, lu, entendu*. Paris : Denoël, 1997.
- CHRAÏBI, D. *Naissance à l'aube*. Paris : Seuil, 1986.
- COPANS, J. La "Situation coloniale" de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, n. 110, p. 151-168, 2001.
- CROUZET, D. Angoisses eschatologiques. In : CASTORIADIS, C. *Figures du pensable : les carrefours du labyrinthe*. Paris : Seuil, 1999. T. 6, p. 63-78.
- DAHBI, S. L'Inspecteur Ali et la C.I.A. : la poésie face à la prose des temps. *Interculturel Francophonies*, Lecce, n. 37, p. 25-36, 2020.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Paris : Le Livre de Poche, 1996.

- DIDIER-WEILL, A. *Invocations*. Paris : Calmann-Lévy, 1998.
- DOMENACH, J.-M. *Le Retour du tragique*. Paris : Seuil, 1967.
- FOREST, P. *Tous les enfants sauf un*. Paris : Gallimard, coll. NRF, 2008.
- FREITAG, M. *Dialectique et société*. Lille : Éditions Saint-Martin, 1986. V. 1–2.
- FREITAG, M. *L'Oubli de la société*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- FUKUYAMA, F. *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Trad. : D.-A. Canal. Paris : Flammarion, 1992.
- GAUCHET, M. *La Religion dans la démocratie*. Paris : Gallimard, 1998.
- GEHLEN, A. *L'homme : sa nature et sa position dans le monde*. Trad. : M. Dupuy. Paris : Gallimard, 1990.
- GEHLEN, A. *Moral und Hypermoral*. Frankfurt : Athenäum, 1980.
- GERVAIS, B. En quête de signes : de l'imaginaire de la fin à la culture apocalyptique. *Sociétés*, Paris, v. 84, n. 2, p. 13-24, 2004. DOI : <https://doi.org/10.3917/soc.084.0013>
- GORI, R. *La Fabrique des imposteurs*. Paris : Les Liens qui Libèrent, 2022.
- HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris : Gallimard, 1993.
- HAMEL, J.-F. *Revenances de l'histoire*. Paris : Minuit, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard, 1962.
- HERDER, J. G. *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Pross. Paris : F. G. Levrault, 1828. Livre XV, ch, V.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'Irréversible et la nostalgie*. Paris : Flammarion, 1974. (Coll. Champs).
- JOURDAIN, É. *Le Sauvage et le politique*. Paris : PUF, 2023.
- KÖHLER, D. Ulysse. In : BRUNEL, P. *Dictionnaire des mythes littéraires*. Monaco : Rocher, 1988. p. 1349-1377.
- KOJÈVE, A. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris : Gallimard, 1990.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 1947.
- KUNDERA, M. *L'Art du roman*. Paris : Gallimard, 1986.
- KUNDERA, M. *Le Livre du rire et de l'oubli*. Paris : Gallimard, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, C. Race et culture. In : LÉVI-STRAUSS, C. *Le Regard éloigné*. Paris : Plon, 1983. p. 19-48.
- LÖWITH, K. *Histoire et salut*. Trad. : M.-C. Challiol-Gillet et al. Paris : Gallimard, 2002.
- MARCUSE, H. *Eros et civilisation*. Trad. : J.-G. Nény, B. Fraenkel. Paris : Éditions de Minuit, 1963.
- MARCUSE, H. *L'Homme unidimensionnel*. Trad. : M. Wittig. Paris : Éditions de Minuit, 1968.
- MICHELET, J. Préface au tome II de l'Histoire du XIXe siècle. In : LEFORT, C. (dir.). *La Cité des vivants et des morts*. Paris : Belin, 2002, p. 269-331.
- MIRCEA, Eliade, *La Nostalgie des origines*. Paris : Gallimard, 1991
- PROUST, M. *À la recherche du temps perdu*, Paris : Gallimard, 1989. V. IV: Le Temps retrouvé, p. 273-625.

- RIBON, M. *Esthétique de la catastrophe*. Paris : Kimé, 1999.
- RICŒUR, P. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, 2000.
- RICŒUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.
- RICŒUR, P. *Temps et récit*. Paris : Seuil, 1991. v. 1.
- RICŒUR, P. *Temps et récit*. Paris : Seuil, 1985. v. 3.
- SEGALEN, V. *Essai sur l'exotisme*. Paris : Le Livre de Poche, 1999.
- SEGALEN, V. *Les Immémoriaux*. Paris : Seuil, 1985.
- SEMLALI, M. Histoire et mythe originel dans la tétralogie de Chraïbi. *Interculturel Francophonies*, Lecce, n. 37, p. 191-219, 2020.
- STERNHELL, Z. *Les Anti-Lumières*. Paris : Fayard, 2006.
- THIONG'O, N. *Décoloniser l'esprit*. Paris : La Fabrique, 2010.
- TODOROV, T. *La Peur des barbares*. Paris : Robert Laffont, 2008.
- TRAVERSO, E. *Mélancolie de la gauche*. Paris : La Découverte, 2018.
- WINTER, J. The Practices of Metropolitan Life in Wartime. In : WINTER, J. *Capital Cities at War*. Dijon : Presses Universitaires de Dijon, 2014.
- ZAHIR, M. Écriture synesthésique et poétique primitiviste dans le roman historique de Driss Chraïbi. *Interculturel Francophonies*, Lecce, n. 37, p. 281-305, 2020.
- ZIEGLER, J. *La Victoire des vaincus*. Paris : Seuil, 1988.