

Le « Malaise du figuier » ou de la rencontre d'un poète et d'un philosophe

par REDA BENSMAÏA

Abstract

What I want to show in this essay is a meeting between Gilles Deleuze and the Algerian writer Nabile Farès. By taking from their roots some of the positions (political, philosophical) that Farès has developed throughout his work, I would like to highlight what brings them together but also what, in the work of Farès, separates from Deleuzian thought by enriching it with a renewal of some of his key concepts: in particular, the concepts of “minority”, “becoming” and, more generally, “identity” (national, individual).

Si la philosophie de l'avenir existe, elle doit naître hors d'Europe ou résulter de rencontres et d'impacts entre l'Europe et la non-Europe.

Michel Foucault¹

Impossible de comprendre comment ils ont pénétré jusqu'à la Capitale; cependant ils sont là, et chaque matin semble accroître leur nombre.

Franz Kafka²

Ce qui est essentiel, c'est les intercesseurs. *La création, c'est les intercesseurs. Sans eux, il n'y a pas d'œuvre* [je souligne]. Ça peut être des gens – pour un philosophe, des artistes ou des savants, pour un savant des philosophes ou des artistes – mais aussi des choses, des plantes, des animaux comme dans Castaneda. (Deleuze 1990 : 171)

Ce que je voudrais montrer dans cet essai, c'est la rencontre entre Gilles Deleuze et l'écrivain Algérien Nabile Farès. En reprenant à leurs racines certaines des prises de positions (politiques, philosophiques) que Farès a développées tout au long de son œuvre, je voudrais mettre en évidence ce qui les réunit mais aussi ce qui, dans l'œuvre de Farès, se sépare de la pensée deleuzienne en l'enrichissant d'un renouvellement de

¹ Cité par Jean-Loup Amselle, in *L'occident décroché: Enquêtes sur les postcolonialismes* (2008 :7).

² Cité par Claire Parnet, in *Dialogues* (Deleuze 1996 : 39-40).

certaines concepts-clés : je pense en particulier aux concepts de « minorité », de « devenir » et d'une manière plus générale, d'« identité » (nationale, individuelle).

Ce qui caractérise la rencontre entre Deleuze et Farès, c'est que, même si c'est avec des moyens radicalement différents, ils se sont attaqués aux mêmes problèmes, i.e., aux problèmes de la minorité, de la marginalité et des différences (ethniques, religieuses, sexuelles), en évitant de se faire piéger par leur fausse simplicité, la fausse transparence des réponses que l'on a pu donner aux difficultés (politiques, idéologiques) que ces notions soulevaient.

En effet, à première vue, le problème des minorités semble d'une simplicité évangélique : il y aurait, d'une part, une majorité ou des majorités constituée(s) du plus grand nombre de personnes dans une communauté donnée et qui représenteraient les valeurs dominantes, l'étalon, et, d'autre part, *la* ou *les* minorités (par la race, la langue, la culture ou tous ces éléments à la fois) qui se distingueraient, elles aussi, par le nombre à nouveau (un *plus petit* nombre *en principe*).

Or, ce qui me paraît intéressant dans l'œuvre de Farès – et c'est ce qui conditionne ici la rencontre que je fais entre lui et le travail de Deleuze – c'est que l'un comme l'autre ne reconduisent aucun des éléments de la *Doxa* concernant les minorités.

Que l'on considère par exemple la question du nombre ou plutôt de la quantité numérique :

Par *majorité* [je souligne] nous n'entendons pas une quantité relative *plus grande* [je souligne], mais la détermination d'un *état* ou d'un *étalon* [je souligne] par rapport auquel les quantités plus grandes *aussi bien que les plus petites* [je souligne] seront dites minoritaires : homme-blanc, adulte-mâle, etc... (Deleuze & Guattari 1980 : 356-357)

Ainsi, pour dire *et* la majorité *et* la minorité, il faut un « état » ou un « étalon » qui les dépasse et par rapport auxquels on pourra dire l'un (la majorité) et l'autre (la minorité)³. C'est ce que Nabile Farès avait diagnostiqué comme une haecceité⁴ qu'il

³ Que l'on pense ici aux événements d'Afrique du Sud un temps fut où la « majorité » blanche – de fait une minorité numérique *mais dominante* – s'est soudainement transformée en *minorité de fait*. D'où les efforts désespérés de l'aile réactionnaire et fasciste de maintenir – de figer – le processus de passation de pouvoir par la violence. En termes analytiques, *l'acting out*.

⁴ L'haecceité désigne chez Deleuze, et, comme nous le verrons chez Farès, « toute individuation qui ne se fait pas sur le mode d'un sujet ou même d'une chose » (Deleuze 1996 : 111). Elle sert à « déterminer un champ transcendantal impersonnel et préindividuel, [...] qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée [et ne peut] pas être déterminé comme celui d'une conscience. [...] Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités [...qui] président à la genèse des individus et des personnes » (Deleuze 1969 : 124-125). L'haecceité nomme une telle émission de singularités, « une heure, un jour, une saison, un climat, une ou plusieurs années », une « intensité » quelconque (Deleuze 1996 : 111). Elle est donc « un mode d'individuation », « très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance » (Deleuze & Guattari 1980 : 318). Nous verrons la forme que prend cette entité chez Farès dont le dessein dans *Un Passager* n'est jamais de définir une classe d'êtres (l'être Algérien, Arabe, Berbère, etc.), mais de capter des

appelle joliment « le Malaise du figuier » dans *Un Passager de l'occident* :

C'est ce qu'on appelle chez nous, le malaise du figuier (...) ainsi, cette chanson nous dit que « de toujours notre figuier fut envahi de champignons » et que « l'approche des gens des plaines a pourri notre verger » et que « si le figuier ne parle plus, c'est qu'on lui a volé son ami, son ami, le hérisson ». Ce vol du hérisson, c'est pour nous, les habitants de la presqu'île, un malaise tout à fait narcissique, comparable à un malaise du nom. Car, si vous dîtes, au-delà de la presqu'île, à l'Algérien que vous rencontrez : « je suis kabyle », que croyez-vous qu'il vous répondra ? ...il vous dira : « C'est faux, tu es Algérien avant d'être Kabyle », ce qui pour nous est impensable historiquement. L'Algérie est venue après la Kabylie. C'est un fait... (Farès 1971 : 31-32)

Autres traits importants à signaler pour notre propos : 1) l'idée de « majorité » suppose, *en principe*, un état de domination (politique, culturelle) pas l'inverse ; 2) la majorité « suppose [aussi] déjà donné le *droit* ou le *pouvoir* de l'homme » (Deleuze & Guattari 1980 : 356) soit, ce que nous appellerons une forme d'*hypostase*. Cette dernière, Farès la voit *s'achever*, atteindre son plein achèvement, dans la suprématie du patriarcat et de la bureaucratie en Algérie⁵ ; 3) Autre point de rencontre entre Deleuze-Guattari et Farès : la distinction qu'ils font entre le « minoritaire » comme « devenir » ou « processus », et la « minorité » comme « ensemble » déjà constitué ou « état » : un climat, un vent, un brouillard... un « malaise » !

Il ne faut pas confondre « minoritaire » en tant que devenir ou processus et « minorité » comme ensemble ou état. Les juifs, les tziganes, etc. [et nous pourrions ajouter les algériens, les maghrébins en général], peuvent former des minorités dans telles ou telles conditions; *ce n'est pas encore suffisant pour en faire des devenirs* [je souligne]. On se reterritorialise, ou on se laisse reterritorialiser sur une minorité comme état; mais *on se déterritorialise dans un devenir* [je souligne]. (Deleuze &

devenirs en acte : comme par exemple le devenir-noir-américain du Kabyle ou, dans un livre comme *L'Exil au féminin, Poème d'Orient et d'Occident*, le devenir-révolutionnaire de la femme Algérienne.

⁵ Farès ne dit pas que l'hypostase « Homme » / L'« Homme-Algérien » est la cause de la bureaucratie ou du régime patriarcal, mais elle se présente certainement pour lui comme *l'une des conditions transcendantales de possibilité* de son hégémonie. Sans cette « Grande basse » (E. Pound) impossible d'établir un régime patriarcal et bureaucratique. On peut aisément imaginer qu'à l'époque la suprématie du FIS puisait au même « fond » – « Homme » pour Farès. Tout le *topo* sur le « paganisme » chez Farès peut être lu comme une tentative d'arracher l'Algérie, fut-ce par la force poétique (donc *virtuellement* au moins), à l'usurpation de tout pouvoir par une « fausse » majorité, *i.e.* d'une majorité usurpée : « L'ancien paganisme reconduit à une croyance de vie sans entraves est cette voie par laquelle se définira une conscience artistique algérienne. Toute autre détermination, au niveau culturel, ne sera qu'une plate et fausse re-construction idéologique. C'est l'idée qu'il faut rendre apparente, et non pas donner de l'idée à une apparence pourrie. » (Farès 1971 : 74) Et Farès d'ajouter sans ambiguïté : « La vraie patrie de l'Algérie est son passé le plus ancien, et le passé le plus ancien de l'Algérie – ESTHÉTIQUEMENT PARLANT – est le paganisme. Que l'expression révolutionnaire rencontre l'expression païenne et le moment de vie que traverse le pays se multipliera de ferveur politique. » (Farès 1971 : 74)

Guattari 1980 : 356)

De ce point de vue, un texte comme *Un passager de l'occident* peut être considéré comme l'instrument par excellence de ce devenir-minoritaire et de cette déterritorialisation comme devenir, car il procède du double mouvement de déterritorialisation qui en caractérise le « mécanisme » :

L'un par lequel un terme (le sujet) *se soustrait à la majorité* [je souligne], et l'autre, par lequel un terme (le médium ou l'agent) *sort de la minorité* [je souligne]. Il y a un *bloc de devenir* [je souligne] indissociable et asymétrique, un « bloc d'alliance » [les deux Farès, l'Algérien et le « non-Algérien », entrant dans un *devenir-kabyle*]. (Deleuze & Guattari 1980 : 357)

En fait, les choses sont plus compliquées avec Farès parce qu'il y a toujours, en même temps, d'autres devenirs qui viennent déstabiliser la bonne conscience nationale majoritaire, en fait *toute* « bonne conscience » majoritaire ainsi que la « transparence » de l'appartenance à une minorité.

Comme le disent bien Deleuze et Guattari : « Un devenir minoritaire n'existe que par un médium et un sujet déterritorialisés qui sont comme ses éléments. Il n'y a de sujet du devenir que comme *variable déterritorialisante d'une minorité* [je souligne] » (1980 : 357). Dans *Un Passager de l'Occident*, Farès se fait ce « médium », devient ce sujet déterritorialisé et déterritorialisant : *sujet déterritorialisant* par rapport à la *majorité algérienne* dont il remet en question la transparence et le bien-fondé historique lorsqu'il se réincarne et prête sa voix à ces « doubles » que sont *Brandy-Fax* ou *Ali-Saïd* ; *sujet déterritorialisé* par rapport à la *minorité Kabyle* lorsqu'il fait appel à l'écrivain Américain James Baldwin pour déterritorialisier sa propre appartenance à la minorité kabyle en la branchant sur un *devenir-noir* qui la dé-stabilise et la relance ailleurs. Mais ce faisant, il montre bien que devenir minoritaire n'est pas seulement une affaire individuelle ou psychologique, mais essentiellement « une affaire politique » en ce qu'il met en mouvement toutes les formes qui tendaient à enfermer le sujet dans une identité molaire : « Devenir-minoritaire est une affaire politique, et fait appel à tout un travail de puissance, à une micro-politique active » (Deleuze & Guattari 1980 : 357). Au devenir *molaire*, il faudra dorénavant opposer la micro-politique active d'un devenir *moléculaire* qui dégage une ligne de devenir qui passe entre les points – entre les stases, les états, les communautés – et ne pousse que par le milieu (Deleuze & Guattari 1980 : 358-359). *Crap-Grass* ! Autant dire que chez Farès, la frontière ne passe plus entre l'Histoire et la mémoire individuelle, mais entre des systèmes ponctuels (« Histoire »/ « Mémoire ») et des agencements multilinéaires ou diagonaux qui ne renvoient plus à de l'éternel ou même à de l'« historique » – à l'histoire « cathartique », comme dit Farès (1971 : 74-75)⁶

⁶ « L'histoire culturelle de l'Algérie actuelle est encore une histoire 'cathartique'. La reconnaissance d'une dialectique interne de la société algérienne, comme telle, n'a pas encore eu lieu [...]. Après la

– mais à un *devenir* des deux et c'est alors ce que Farès appelle une « histoire totale » de l'Algérie ou encore une « authentique » histoire de l'Algérie. Après tout, l'Algérie n'a pas toujours été colonisée ou musulmane, elle l'est *devenue*. Or, à la basse continue « Algérien »-« Islam »-« Kabyle »-« Arabe » qui est censée « dire ⁷ 'L'Algérie éternelle' », Farès préfère la « croyance très ancienne envers et contre tout » (1971 : 73) qui est le « Paganisme » : « Cette croyance est païenne, écrit Farès, car il ne viendrait jamais à l'esprit de personne de nier que l'Algérie fut un très haut lieu du paganisme *avant de devenir* [je souligne] la terre de parcours des discours édifiants du christianisme ou de l'islam » (*Ibid.*). Telle est en tout cas, la « mission » qu'il attribue à la poésie et au travail artistique en général, « travail » qui ne renvoie plus à l'histoire de l'Algérie mais à l'ébauche de ce qu'elle devient – un devenir qu'il intuitionne à partir de cette haecceité qui est le paganisme : présentement, nous dit Farès, le paganisme est définitivement, incontestablement enfoui en Algérie. Mais, en disant cela, Farès *sait* – d'un savoir qu'il tire avant tout de sa pratique d'écrivain et des percepts qu'elle lui permet de mettre à jour – que « l'histoire, c'est l'archive, le dessin de ce que nous sommes et ne cessons d'être, *tandis que l'actuel est l'ébauche de ce que nous devenons* [je souligne] » (Deleuze 2003 : 322-323). Farès sait que « le *je* de l'histoire et de l'énonciation n'a pu savoir ce de quoi il était marqué qu'après mise en scène de 'cette autre scène' dont parle Freud, ce lieu de l'Autre » (1971 : 74-75). C'est du reste ce qui explique que par rapport à la censure et oukases imposées par le politique, « seule une découverte artistique, ou une vie ARTISTIQUEMENT VÉCUE peut rendre sens, ou témoigner d'un sens autre que celui d'une servitude politique » (Farès 1971 : 74-75).

Farès prend l'histoire de l'Algérie *contemporaine* en écharpe dans un *double mouvement* : un mouvement de déterritorialisation qui l'arrache à son histoire présente en la rapportant à sa *pré-histoire* (le Paganisme) et un mouvement de reterritorialisation qui, en confrontant l'histoire présente de l'Algérie à une histoire ... cosmique – intitulée « Dialogue de Terre et de Crépuscule » –, nous intime de très vite trouver un moyen de remettre les pieds sur terre et de retrouver le « pays » :

Un pays où l'on pourrait clairement vivre, aller au café, boire un coup, draguer les

décolonisation française de l'Algérie viendra la décolonisation islamique de l'Algérie. Car, et quoiqu'en pensent et veuillent nous faire 'penser' les frères mahométans, l'islamisation de l'Algérie n'est pas un phénomène divin mais, comme tout phénomène, historique. De là à attendre la précipitation islamique de l'Algérie, il n'y a qu'une croyance païenne qui puisse tenir le coup. Car, de même que la géographie révolutionnaire de l'Algérie explosa en son temps la courbure coloniale, de même l'affirmation d'une ancienne gloire de vivre explosera l'échine patriarcale de l'Algérie, Pensée d'un meurtre dont la nécessité désignera aux fils [au FIS?] des points d'ascension ». Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que ce texte a été publié et donc écrit en 1971 !

⁷ Je pense bien évidemment ici à la différence qu'Emmanuel Levinas introduit entre le « dit » et le « dire » dans *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974). Voici comment Silvano Petrosino et Jacques Rolland définissent la différence entre ces deux types de dire : « Le dire n'est pas le Dit dans le lequel se constitue le sens, dans lequel l'être se thématise et l'étant s'objective. Si l'origine est celle du sens dans le Dit, le Dire doit être pensé [...] comme pré-original. Pré-originel ou encore an-archique – avant l'*archè*, sans l'*archè* mais venant la perturber... » (1984 : 45).

filles, faire des études, danser le soir, et travailler quinze heures par jour, la cigarette au bec.

Un pays, en somme, où les administrés feraient des feux de joie à l'abri des Puits de Pétrole, et mangeraient, matin et soir, leur couscous-viande parfumé de fleur d'oranger ou d'huile d'olive.

Un pays, en somme, au niveau de sa réalité politique. Un pays, en somme, réellement politique. (Farès 1971 : 77)

Ainsi, ce texte apparemment sibyllin que sont ces « Dialogues de Terre et de Crépuscule » qui clôturent le livre n'ont pas été conçus pour relativiser les choses ou pour montrer leur caractère arbitraire – pour Farès ni la colonisation, ni l'Islam ne sont « arbitraires »!⁸ – mais avant tout, pour les soumettre à un « éternel retour » qui en révèle la fondamentale *contingence* ! Et en ce sens, Farès reprendrait volontiers la belle formule de Mallarmé : « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard » ! Ce qui a amené l'Islam peut ramener le Paganisme ou autre chose d'inédit ! L'Islam s'est imposé en refoulant le paganisme ancestral. Mais ce dernier est peut-être la seule vraie « base continue », le seul mouvement de fond qui résistera historiquement et qui peut faire ...retour ! Tout est devenu *sur fond* de paganisme. Encore une fois, que ce retour soit possible ou non, utopique ou « réaliste » importe peu ! La tâche de l'écrivain est « ailleurs » ! Seule compte la « variable mineure » – comme on dit le « mode mineur » ! Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que pour Farès cette dernière aussi devra être mise en mouvement, dynamisée du fait que dans tout devenir les termes ne s'échangent pas : jamais, en ce sens, le minoritaire... « authentique » ne deviendra le majoritaire ! Tous deux sont pris dans un « bloc asymétrique » où l'un ne doit pas moins changer que l'autre et ainsi, au *devenir-noir américain* – ou, *Sahraoui* – du Kabyle devra correspondre un *devenir-kabyle de « l'Algérien »*. C'est ce mouvement de 'translation' que le paganisme dont parle Farès représente en fait et dont il est le signifiant ou la métaphore. Comme on le voit, il ne s'agit point dans ce cas de faire des « concessions » à l'un ou l'autre « bloc » ou « camp », mais bien au contraire de les soumettre à un mouvement de translation ou de « déport » par lequel le bloc majoritaire verra s'accélérer le mouvement de déterritorialisation qui l'entraîne vers un devenir-minoritaire et l'« îlot » minoritaire transcender sa marginalité, sa localisation régionale par l'accélération ou l'intensification du mouvement de déterritorialisation qui l'entraîne pour aboutira aux... « changements de tous les états » :

(Paroles de crépuscule) : « Belle femme de la Terre, ignorez-vous le changement ; le changement ? non pas le changement d'état à un autre état ; mais *le changement de tous les états*. Cette *longue blessure* que vous connaissez, et qui me traverse vous traversant, qu'est-ce d'autre ? un changement d'état ? ou un changement de lieu ? de

⁸ Pour Farès, ils seraient plutôt *contingents* ! Ce qui est bien évidemment tout à fait différent.

tous les lieux ? (Farès 1971 : 151)⁹

Telle était la réflexion de Farès sur les *états* (du Maghreb) et de leur *devenir* dans *Un passager de l'occident*. Dans *L'État perdu, Discours pratique de l'émigré* (1982), il me semble que Farès est passé à une « phase » plus avancée et en même temps beaucoup plus complexe. Tout se passe ici comme s'il ne s'agissait plus seulement de faire la « théorie » du devenir-*Kabyle*, mais de résolument passer à la *pratique*. Ce n'est plus à l'économie des *idées* sur l'état ou la stase que Farès en a cette fois, mais à celle du *livre* qui leur correspond. Avec *L'État perdu*, Farès semble d'entrée de jeu avancer l'idée qu'on ne peut changer nos attitudes et nos habitudes à l'égard des choses ou du monde sans changer la nature des relations (statiques/étatiques ?) qui existent entre le livre et le monde, le livre et les idées, et enfin le livre et le sujet. Pour lui, trop de livres au Maghreb continuent de se présenter à nous comme la plus pâle des reproductions de réalité sociale, politique ou esthétique que l'on suppose déjà données ou comme des « calques » d'une réalité toute faite. Lors même qu'ils avaient constamment affaire à des « réalités » toujours-déjà déstructurées et/ou en formation, beaucoup trop d'écrivains maghrébins auraient, selon Farès, continué à écrire *comme si* le livre avait pour vocation éternelle de représenter une « belle totalité » organique comme intériorité signifiante et subjective ou encore comme imitation et reproduction de telle « réalité » du monde. Or, ce que Farès nous suggère, c'est que cette « époque » du livre de réflexion de l'Un et de la transparence au monde, est arrivée à sa fin. Dorénavant, ce qui devrait nous guider ce n'est pas ce que « veut dire » (tel ou tel auteur dans) un livre, mais comment il *fonctionne* ou mieux : comment il est connecté avec le monde, comment il s'agence au monde pour devenir prise directe sur le monde.

Et dans un tel contexte, comme avec Deleuze et Guattari,

on ne se demandera [plus] ce que veut dire un livre, signifié ou signifiant, on ne cherchera plus à comprendre dans un livre, on se demandera avec quoi il fonctionne, en connexion avec quoi il fait ou non passer les intensités, dans quelles multiplicités il introduit et métamorphose la sienne, avec quels corps sans organes il fait lui-même

⁹ La double déterritorialisation – ou peut-être mieux la déterritorialisation *croisée* – permet d'assigner une force déterritorialisante et une force déterritorialisée, même si c'est la même force qui passe d'une valeur à l'autre selon le « moment » ou l'aspect considérés; bien plus, l'élément ou la force les moins déterritorialisés précipitent toujours la déterritorialisation du plus déterritorialisant, qui réagit d'autant plus sur lui. Ainsi, pendant la guerre de libération, l'Algérie (comme entité nationale à vocation majoritaire ?) était la force la plus déterritorialisante ; mais aussitôt après la guerre et une fois l'indépendance acquise, elle a changé de valence.

On ne peut en tout cas pas lire ces passages sans penser à ce que Deleuze dit du rapport des « événements » à la « blessure » dans la 21^{ème} Série de *Logique du Sens* : « On hésite parfois à nommer stoïcienne une manière concrète ou poétique de vivre, comme si le nom d'une doctrine était trop livresque, trop abstrait pour désigner le rapport le plus personnel à une blessure. Mais d'où viennent les doctrines sinon de blessures et d'aphorismes vitaux, qui sont autant d'anecdotes spéculatives avec leur charge de provocation exemplaire? [...] Autant que les événements s'effectuent en nous, ils nous attendent et nous aspirent, ils nous font signe : 'Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner.' » (Deleuze 1969 : 174).

converger le sien. (Deleuze & Guattari 1980 : 10)

C'est ce genre de « livre-rhizome » que Farès a voulu promouvoir en écrivant *L'État perdu*. Livre-rhizome parce qu'à la différence des livres qui s'inspirent des modèles de l'arbre ou de la racine, ce livre n'hésitera pas à connecter « un point quelconque avec un autre point quelconque » et à mettre en jeu « des régimes de signes très différents et même des états de non-signes » (Deleuze & Guattari 1980 : 31). Comme le « livre-rhizome », tel que Gilles Deleuze et Félix Guattari nous l'avait donné à penser, *L'État perdu* – le livre

ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. Il n'est pas l'Un qui devient deux, ni même qui deviendrait directement trois, quatre ou cinq, etc. Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions et de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. (Deleuze & Guattari 1980 : 31)

Mais c'est qu'à la différence du livre narratif-représentatif qui procède par mimesis et reproduction, *L'État perdu* n'est fait (parfois littéralement même) que de lignes : « lignes de segmentarité, de stratification, comme dimensions, mais aussi lignes de fuite ou de déterritorialisation comme dimension maximale d'après laquelle, en la suivant, la multiplicité se métamorphose en changeant de nature » (Deleuze & Guattari 1980 : 32). Ce qui est frappant ici, c'est que chaque *trait* ne renverra plus nécessairement ni toujours à un signe linguistique : des chaînons sémiotiques de toutes natures y seront connectés à des modes d'encodage très divers, chaînons biologiques, politiques, économiques, etc., qui mettront en jeu non seulement des régimes de signes différents, mais aussi des *statuts d'états de choses différents eux aussi*. Le livre ne se contente plus de re-présenter le monde ou la réalité, il n'est plus un calque ou une photo ou même un simple dessin, mais une carte « qui doit être produite, construite, toujours démontable, connectable, renversable, modifiable, à entrées et sorties multiples, avec ses lignes de fuite » (Deleuze & Guattari 1980 : 32).

Et de fait, comment le livre s'ouvre -t- il ?

Le dessin de présentation est un emprunt attique où se mêlent les différents éléments de la symbolique berbère et méditerranéenne encore utilisée aujourd'hui. (Farès 1982, note de bas de page : 0)

D'entrée de jeu donc, un dessin (un *dessein* tout aussi bien) qui court-circuite ou relève le caractère hégémonique du signe linguistique. Il y a relève, mais plus au sens hégélien du terme d'*Aufhebung* : car s'il y a bien dépassement et conservation du signe, cette conservation (du signe berbère par exemple) est en même temps dépassement, mais aussi subversion, transformation ce qui, dans un autre contexte, retomberait

complètement à plat en renvoyant tel signifiant à un signifié figé et unique. Par contre, dans *L'État perdu* si le dessin intervient ce n'est plus pour « illustrer », décorer ou faire « couleur locale », mais pour mobiliser des signes qui, parce qu'ils sont chargés d'affects, permettront de transformer le texte en véritable carte des haecécités qui traversent le champ de l'imaginaire algérien. C'est ainsi que Farès ne se contente pas de plaquer arbitrairement des signes (berbères ou autres) sur le texte. En multipliant les signes des langues et des régimes picturaux les plus hétérogènes qu'il fait entrer en résonance grâce aux dessins et motifs de tapis kabyles et de mots arabes ou tiffinaghs, il donne à lire le texte comme un cryptogramme d'haecécités qui *disent* ce « non-lieu d'être et de temps » qu'est l'Algérie et ce que Farès appelle fortement « la dé-naissance » du sujet qui essaie de s'en approcher :

Non-lieu d'être et de temps, il dit ce qui en lui-même est à l'état de grande douleur : la *dé-naissance* où *son corps de lettres et de mondes* fut dans l'ancien temps déjà pris. Il dit pour savoir et faire savoir ce qui se passe dans les discours étatiques enfantés d'intégrisme : nomme l'espace vaincu, toujours possible, de la difficile existence de soi et des autres, de ceux qui, semblables à lui, dans l'espace et le temps, sont soumis à l'expulsion... (Farès 1982 : 11)

La sémiotique farésienne fait donc que le signe ici – un *dessin*, là un pictogramme, un graph, etc. – n'est pas mobilisé en tant que signifiant qui renvoie à un signifié, mais comme une marque, un tatouage, une blessure chargés d'affect. Et en ce sens, le signe se transforme en scarification – une balafre ou un tatouage du texte – ou mieux encore comme un *stigmat*. Le signe comme *symptôme* du refoulement d'une langue ou d'un système de signes plus ancien ou plus « archaïque » plutôt que comme renvoi à une « réalité » toujours déjà donnée. Et de fait, à partir du moment où il s'inscrit dans un agencement où il n'est plus relevé ou arraisonné comme dans un livre d'images, d'histoires ou de linguistique, le signe ne manquera pas de venir contaminer de sa charge affective (symptomatologique) et historique tout le champ de la pensée et se retrouver directement connecté à une réalité inédite. En intégrant comme il le fait, des signes libyques, berbères ou Tiffinagh dans un texte où ils ne figurent plus comme des illustrations folkloriques, Farès les transforme en l'inscription « pratique » du *marquage* d'une identité *en devenir*. Inscrits dans un système « acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans 'Général', sans mémoire organisatrice ou automate central, [et] *uniquement défini par une circulation d'états* [je souligne] » (Deleuze & Guattari 1980 : 32), ces « signes »-là renverront désormais à une « réalité » (potentielle ou virtuelle) qui, jusqu'alors, n'avait jamais trouvé les moyens de son expression. Le signe ne se présentera plus (seulement) comme un signe linguistique-représentatif, mais comme un « chiffre », un « chiffre d'immatriculation » très précisément, qui est on ne peut plus

marqué et affectivement et historiquement pour l'exilé¹⁰ :

Les chiffres d'immatriculation qui parcourent ce livre (chiffres au sens de *codes* ou *déchiffrements*) sont autant chiffres de chapitres que chiffres imposés par *une immatriculation, ou l'inscription d'un nom et d'une langue* qui, toujours selon la même histoire, furent *empruntés*. Voyages au cœur des signes-donc-où le serpent figuré XXXXXXXXX [sic] manifeste le sens d'une *réalité*. (Farès 1982 : 11)

D'un prélèvement, l'autre ! On avait commencé par nous dire que l'emprunt était fait à la langue berbère, et à présent l'on découvre que la langue française, elle-même, est une langue d'emprunt. Quelle est donc la « vraie » langue ? Ou bien serait-ce que toutes les langues seraient d'emprunt ? En fait, dès lors qu'elle est assimilée à une politique de « chiffrage » – liée elle-même à une politique d'identification ! – la langue, et ici la langue française tout particulièrement, sera l'objet d'un parcours « codé » qui permettra de lui assigner un statut qu'on ne lui connaissait pas avant le *déchiffrement* auquel elle est soumise dans ce livre. Grâce à l'opération de greffe et de bouture dont elle est l'objet, la langue d'emprunt qu'est le français (se) révèle et se transforme en émettrice de flux et d'intensités qui étaient jusque-là imperceptibles à l'écrivain assujéti à l'économie du Livre unique : soit comme une langue qui surcode constamment les langues « indigènes » : l'arabe, le kabyle, le Tiffinagh. A me *déchiffrer* dans la langue d'emprunt, je ne peux que me retrouver dans une identité *immatriculée* : un état, un fait (sociologique), une condition, en un mot réifié, ou si l'on préfère « monadisé », monologisé. Mais à se retrouver ainsi agencée à un régime de signes qui lui est si profondément hétérogène, la langue française elle-même se révélera être *un code parmi d'autres* – et pour l'écrivain postcolonial un code *arbitraire* qui « passe » pour « naturel » ! Ou, dans les termes de Farès, « la forme séquestrée de la parole qui ne peut dire l'aire de sa nomination » (1982 : 20).

Ainsi, loin de se retrouver « aliéné » à la langue française – d'aucuns diront, « acculturé » – Farès inscrit cette langue – les signes de la langue française – dans un *procès* où elle pourra enfin apparaître dans sa fonction historique, c'est à dire, comme une langue qui en a recouverte, voire qui en a *forclose* une autre¹¹.

¹⁰ Comme chiffres d'« immatriculation », les dessins comme les mots font symptômes surtout si l'on pense aux affects qui sont attachés à la carte d'immatriculation de l'immigré maghrébin, mais à un niveau plus « profond » à toutes les connotations qui sont rattachées à ce lexème : immatriculation des voitures, immatriculation des prisonniers juifs dans les camps de concentration nazis, etc. N'oublions pas non plus que l'immatriculation a toujours eu pour but d'*identifier* des individus !

¹¹ En fait les choses sont un peu plus retorses que cela. Il y a ici une opération du même type que celle qui, selon Deleuze et Guattari, unit la guêpe et l'orchidée. L'orchidée se déterritorialise en formant une image ou un calque de la guêpe ; mais la guêpe, de son côté, se reterritorialise sur cette image en même temps qu'elle se reterritorialise en devenant une pièce dans l'appareil de reproduction de l'orchidée, soit dans un nouvel agencement. D'un autre côté, elle reterritorialise l'orchidée en transportant le pollen. Or, on peut très bien « adapter » ce processus à la question des langues qui sont en jeu dans *L'État perdu*. Le français (la langue, les signes de cette langue) se déterritorialise en formant une image, un calque de l'arabe ou du kabyle ; mais l'arabe, le kabyle à leur tour se reterritorialisent sur

Pratiquement, Farès ne pourra mettre cet aspect des choses en évidence de manière active – *pratique!* –, que grâce à l’agencement de signes hétérogènes, de chaînons sémiotiques qui ne cesseront de connecter d’autres régimes de signes encore, des organisations de pouvoir, des occurrences qui renverront aussi bien aux arts, à l’histoire, aux sciences, mais aussi aux luttes sociales.

C’est en ce sens, que le titre du livre – « *L’état perdu* » – est important. Est « perdu » tout « État » qui ne tiendrait pas compte de la multiplicité des langues, des races, des cultures, et de mœurs qui sont disponibles dans un pays donné. Mais est aussi « perdu », *l’état de la langue* qui s’est monologisé, « monolinguisé ». Or, dans la mesure où l’identité – un certain type d’identité psychologique, nationale – est liée à un état (*stasis*) de la langue, en remettant en question cette stabilité de la langue, Farès remet du même coup en question l’identité du sujet qu’elle « immatricule » et le bien-fondé des différentes modalités d’immatriculation (linguistique, culturelle, ethnique, etc.) qu’elle conditionne. Pour Farès aussi, chaque fois que la langue est considérée – utilisée – comme un code qui *préexiste* aux forces, aux affects, et aux percepts qu’elle est censée transcrire, elle devient l’instrument d’une *réduction* des multiplicités qui sont à l’œuvre dans la pensée et se transforme en instrument étatique de répression.

Dans ce livre et d’autres de Farès, il y a de nombreux passages que l’on pourrait « citer » – faire *comparaître* en quelque sorte – pour étayer cette « thèse ». Voici l’une des plus parlantes :

... La Rose des Vents indique que les mouvements des astres et des pays sont confondus dans une œuvre diverse, corporelle, même si – encore une fois – *existe la*

cette « image » : « 3. (4 en arabe) » (Farès 1982 : 66). Pourtant, à passer dans un régime de signes qui leur est étranger, l’arabe tout comme le kabyle, se trouvent eux-mêmes déterritorialisés en devenant une pièce (un signifiant parmi d’autres) de l’appareil de production et de reproduction du sens du français ; mais ils ne se métamorphosent pas eux-mêmes comme systèmes graphiques, sans déterritorier le français, en y transportant non plus le pollen, mais la matérialité de leurs signifiants qui viendront comme féconder de leur force poétique (celle de leur *geste*, de leur rythme, de leur graphie) la langue française. Ainsi, le français, l’arabe, le kabyle, le lybique font rhizome, mais en restant hétérogènes. De même que l’orchidée est dite imiter la guêpe dont elle reproduit l’image de manière signifiante, de même le français se met à « imiter » l’arabe, le kabyle, etc. dont il reproduit l’image de manière signifiante.

Mais ce n’est là qu’une vue encore relativement superficielle, car en fait, à un autre niveau, il se passe tout autre chose. Il ne s’agira plus seulement d’imitation, mais d’une véritable capture de code qui débouche sur une plus-value, une augmentation de valence qui provoque une série de devenirs : devenir-arabe ou kabyle du français (Farès 1982 : 65, par exemple), devenir français du kabyle et de l’arabe. Chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d’un des termes et la reterritorialisation de l’autre ; les deux devenirs, les deux systèmes sémiotiques s’enchaînant et se reliant selon une circulation d’intensités qui pousse la déterritorialisation des langues mobilisées toujours plus loin : « ...il mélange les signes – de quoi remuer le soleil dans sa ‘course’ pour faire admettre que l’incidence lunaire n’est pas du tout terminée... » (Farès 1982 : 21-22).

En fait, il faudrait « citer » des pages entières et pouvoir ici reproduire les signes de la symbolique berbère qui les traversent pour pouvoir « montrer » ce que nous visons ici. Qu’on y aille voir ! Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Mille Plateaux*, le chapitre intitulé « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible » (1980 : 284 seq.).

peur de toucher le mot, de le prendre éclaté, comme Rose personnelle de sable ou de Sang : peur d'être, dans le livre clos. « Mais où aurais-tu trouvé cette illusion de signes contenue ? » Permanence d'un regards [sic] important que l'exil de la terre fixe dans les jours. (Farès 1982 : 25)

Deleuze aimait à dire qu'il y a des devenirs-animaux dans l'écriture, qui ne consistent pas à parler de son chien ou de son chat, mais que « c'était plutôt une *rencontre* [je souligne] entre deux règnes, un court-circuitage, une capture de code où chacun se déterritorialise » (Deleuze 1996 : 55). Or c'est exactement ce qui se passe dans la manière d'écrire de Farès. Comme de nombreux écrivains postcoloniaux, lui aussi a voulu, en écrivant, avant tout « *donner de l'écriture à ceux qui n'en ont pas* » – d'où le sous-titre de ce livre-poème qu'est *L'État-Perdu* : « *Discours pratique de l'émigré* » – tout en sachant que « [ce sont ces destinataires qui] donnent à l'écriture un devenir sans lequel elle ne serait pas, sans lequel elle serait pure redondance au service des puissances établies » (Deleuze 1996 : 55).

On pourrait convoquer de nombreux passages dans *L'État Perdu* de Farès qui vont dans le sens de ces déclarations, mais il ne faut pas trop vite céder à la tentation qui consisterait à y voir le seul objectif du livre. Ce serait en effet rater l'une des dimensions essentielles de la démarche de Farès dans ce livre que de s'arrêter à ce niveau d'interprétation. Encore une fois, ce que vise Farès, ce ne sont pas les grandes ruptures signifiantes (politiques, idéologiques et artistiques), mais la « contamination » de ces signifiants par la bouture, la greffe et l'agencement asymétrique de signes hétérogènes qui constitue « l'être algérien ». Ainsi, pour Farès, ce qu'il est nécessaire de mettre en œuvre pour provoquer un événement (poétique/politique) ce ne sont pas des coupures signifiantes ou « rationnelles », mais des coupures « irrationnelles »¹². Écrire, dès lors, prend l'allure d'une déambulation, d'une migration à travers les signes les plus hétérogènes. Il s'agira alors d'écrire comme un nomade et de produire des livres qui seront comme des machines de guerre contre les appareils (idéologiques) d'état et les cartes d'immatriculation qu'ils conditionnent. Comme il le dit dans une lettre¹³ qu'il m'écrivait lors d'un échange sur son rapport à l'œuvre deleuzienne :

le psychique ne peut être abordé, en ses représentations, non pas cliniques, mais épistémologiques et schématiques que par du dessin, des traits, des formes écrites, tracées qui définissent un espace, plus précisément de l'espace, des contours, des

¹² Je démarque ici pour mon propos la distinction que Gilles Deleuze a introduite dans son livre sur le cinéma entre les coupures dites « rationnelles » et les coupures « irrationnelles » dans la constitution de la « puissance du continu » : « ...les coupures et les ruptures, au cinéma, ont toujours formé la puissance du continu. Mais il en est du cinéma comme des mathématiques : tantôt la coupure, dite *rationnelle*, fait partie des deux ensembles qu'elle sépare (fin de l'un ou début de l'autre), et c'est le cas du cinéma 'classique'. Tantôt, comme dans le cinéma moderne, la coupure est devenue l'interstice, *elle est irrationnelle et ne fait partie ni de l'un ni de l'autre des ensembles, dont l'un n'a pas plus de fin que l'autre n'a de début* : le faux raccord est une telle coupure irrationnelle » (Deleuze 1985 : 236).

¹³ Correspondance personnelle.

proximités, des voisinages, des territorialités, des topos qui sémantiquement sont indétachables de lieux...

Ces « voisinages », ces « territorialités », ces « contours » renvoient bien évidemment à des « lieux » réels – une ville, un quartier, une bidonville, un camp de transit – , mais aussi à ces « outre-villes » (Virilio 2008) que sont les villes mouvantes des télécoms, des aéroports, des gares et des ports. Farès n’a pas eu besoin de lire Deleuze ou Virilio pour les rejoindre dans le traçage des haecécités qui caractérisent le nomadisme moderne – soit un nomadisme où la « trajectographie » (Virilio 2008) a fini par remplacer peu à peu la géographie. Une époque en somme où ce qui est devenu « habitable » serait la *circulation* et non plus le stationnement et où du bon « lieu d’élection » d’antan, la ville, le pays sont devenus des « lieux de déjection ».

N’existe [alors] qu’une seule question :

– Mais à quelle époque appartiens-tu ?

A celle d’AVANT

Ou à celle d’APRÈS ?...

BIBLIOGRAPHIE

- Amselle, J.-L. (2008). *L’occident décroché : Enquêtes sur les postcolonialismes*. Paris : Stock.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma 2. L’image-temps*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1996). *Dialogues*. Paris : Flammarion.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous et autres textes (1975-1995)*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Farès, N. (1971). *Un passager de l’Occident*. Paris : Éditions du Seuil.
- Farès, N. (1982). *L’état perdu : Discours pratique de l’immigré*. Paris : Actes sud.
- Petrosino, S., & Rolland, J. (1984). *La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*. Paris : La Découverte.
- Virilio, P. (2008). « Les Damnés de l’exode ». *Le Nouvel Observateur*, 2299, 16-17.