

Francis Affergan

Louis Massignon : un anthropologue de l'altérité.

Louis Massignon occupe une position extrême vis-à-vis de l'Autre. Il pousse la logique de sa réflexion et de son comportement existentiel jusqu'à basculer de l'autre côté de sa propre civilisation. Non seulement il va devenir musulman, mais il va épouser les valeurs arabes les plus intimes. Mais loin de voir dans sa conversion une conviction d'ordre particulier ou singulier, il investit la civilisation arabomusulmane d'une propriété universalisante qui aurait donc la prétention d'englober et de destituer les valeurs de l'Occident. Il est difficile de parler de dépersonnalisation dans le cas de Massignon, car il va se servir de ces nouveaux impératifs pour tenter de régler précisément les problèmes aigus que connaît la France à cette époque : la guerre d'Indochine, la guerre d'Algérie, le racisme, l'immigration, les réfugiés. Retournement symptomatique qui va ainsi éviter de tomber dans les affres de la mauvaise ou de la fausse conscience.

L'auto-conversion est vécue chez Massignon en contrepoint de son auto-inversion. Dans le même temps où il se convertit à l'islam, il se substitue à l'Autre par compassion et transfiguration. Il inverse ainsi ses propres valeurs en valeurs de l'Autre dans le but de vivre authentiquement sur le mode d'un Autre devenu lui. L'altérité n'est plus située, comme chez le Père de Foucauld, dans un horizon excentré telle une extranéité irrécupérable, mais elle est intégrée ou incluse dans le moi, à tel point que les deux instances se fondent en une seule unité. Il s'agit en quelque sorte de *devenir* l'Autre. Ce concept de devenir est essentiel pour comprendre comment une conversion religieuse s'opère aux yeux de Massignon : « La "conversion" » n'est pas un certificat de transit que nous collons sur la conscience des autres, c'est un approfondissement de ce qu'il y a de meilleur dans leur loyauté religieuse actuelle que notre catalyse peut déterminer en eux, au cours du travail commun, pourvu que notre masque de substitués nous fasse *devenir* réellement "leurs" par la compassion, le transfert des souffrances, et ajoutons hardiment, des espérances¹. »

C'est la fréquentation assidue de l'Autre qui finit par produire une osmose par laquelle on comprend les expériences par lesquelles un homme ou une culture s'expose le plus à l'être, à savoir la souffrance, puisqu'elle ne peut rien dissimuler. Cette compréhension promet le moi en l'Autre et ainsi engendre le devenir. Il

1. L. Massignon, *Bulletin Foucauld*, n° 122, Année 1961, p. 105, in *Cahier de l'Herne* consacré à Massignon (Paris, 1970), pp. 262-263 (s.p.n.).

s'agit bien d'un processus de substitution, ni d'une désappropriation ni d'une appropriation. Massignon souligne bien que personne n'est lésé, car personne ne se défausse de soi. Dès lors le dilemme de la domination, qu'elle soit coloniale ou culturelle, se pose en des termes nouveaux : « L'ébranlement violent de la conversion nous met devant un dilemme : étant donnée notre chair (et notre esprit), ou en souffrir (ignoblement, désespérément) ou les faire souffrir (virilement, pieusement) ¹. » Devant l'Autre, dans une situation d'affrontement ou de confrontation, il n'y a pas d'autre alternative que la prise en charge de sa souffrance ou bien l'exercice sur lui de cette même souffrance. Comme nous sommes en présence d'une forme de logique binaire, il n'y a pas de tiers possible. Le modèle décrit par Massignon ici cherche à découper la réalité coloniale, entre autres, dans la mesure où le conquérant n'a pas le choix. C'est pourquoi il écrit dans une autre lettre au même Claudel : « Il n'y a pas de *conversion* sans une *inversion* préalable ² ». La conversion n'est un devenir et n'échapperait ainsi au dilemme mortel de la souffrance qu'à la condition d'être précédée d'une fréquentation des valeurs de l'Autre telle qu'une véritable substitution se produise. La substitution et, comme on le verra plus loin, l'intercession sont la clef sans laquelle la conversion serait inintelligible.

La substitution massignoniennne s'entend comme une expérience existentielle charnelle s'appuyant sur le travail intérieur d'une pensée. Chez Massignon, la pensée est chair et la chair est réflexion : « On comprend l'autre en se substituant mentalement à l'autre, en entrant dans la "composition du lieu" de l'autre, en reflétant sur soi la structure mentale, le système de pensée de l'autre. Cette substitution qui est une sortie hors de soi, n'est pas exempte de souffrance car elle est aussi, et avant tout, une "surgie" de Dieu entre nous ³. »

La réflexion doit s'attester comme un reflet de la pensée de l'Autre, ni comme une fusion, ni comme une confusion. Elle doit re-présenter, le plus fidèlement possible, sa « structure mentale ». Mais, d'une part, la structure mentale englobe et intentionalise la simple pensée rationnelle, et d'autre part, ce mécanisme est permis par la médiation de Dieu. Entre l'Autre et soi, la communauté s'autorise non pas de la raison qui risque d'être comprise comme le travail du concept occidental, mais de la pensée dont la fonction réside précisément dans l'inclusion de la possibilité de Dieu. L'Autre sans Dieu n'a pas d'être. L'expérience devient dès lors mystique et s'échafaude autour des notions de surgie, d'identification et d'inter-signe. L'Autre s'acquiesce de son altérité en se présentant comme le signe de Dieu. C'est pourquoi on ne peut que l'accueillir. Ce n'est plus ego qui sauve l'Autre, c'est ce dernier qui magnifie et transfigure la réalité du moi. Ce qui implique que les deux soient témoins simultanés de la même chose, du même événement : « Par la "substitution", sans aucune usurpation généalogique, nous entrons dans des *chaînes continues de témoins* fortuits, racolés par la grâce dans les carrefours, parmi les passants, promus soudain "témoins apotropéens" de la Pitié Divine ⁴. » Le

1. *Correspondance Massignon-Claudel* (Paris, Desclée de Brouwer, 1973), p. 129. Lettre de Massignon à P. Claudel du 10.8.1911.

2. *Ibidem*, lettre du 31.10.1908, p. 52 (s.p.n.).

3. *Opera Minora*, T. II, pp. 802-803 (Paris, P.U.F., 1969).

4. Inédits de Massignon, Extraits de la lettre X (Vigile de Noël 1956) de la Badaliya, in *Cahier de l'Herne*, op. cit., p. 517 (s.p.n.).

temps, sans lequel l'Autre ne pourrait pourtant pas m'apparaître, surgit précisément des témoignages. Il ne préexiste pas à l'Autre, ne lui est pas non plus *a priori*. C'est l'Autre au contraire, qui, par la présence d'un témoignage commun de souffrance, s'émancipant de la temporalité empirique, fait jaillir un autre temps, forgé sur la miséricorde divine. Car, explique Massignon, il faut bien qu'au sein du langage, qui représente le temps s'écoulant pour les humains, une instance intemporelle vienne en légitimer le processus et en sceller le sens. Ce socle ne peut être que le « je » inchoatif de toute phrase, mis pour Dieu dès lors qu'il prédique sans être lui-même prédiqué. Par conséquent, toute parole humaine expulse le sujet locuteur hors de lui-même vers une destination immanquablement marquée par l'Autre sacré : « Qui a droit à la "prédication légitime" de la phrase, sinon Dieu ? Qui peut dire vraiment "je" en nous, sinon Lui ? Là est le terme de la personnalisation de la vocation intérieure et de son expression parlée. La parole humaine est un appel personnel poignant destiné à nous faire sortir de nous-mêmes et de notre parenté ¹. » On comprend mieux qu'il n'y a d'Autre qu'exotique, à savoir, dans les termes de Massignon, étranger, venant d'ailleurs, hors de soi. C'est la raison pour laquelle la substitution ne peut en aucun cas se prévaloir d'une quelconque fusion ou confusion. Si l'Autre ne résidait pas dans ce lointain apparemment inatteignable, je ne pourrais me rendre vers lui, ni lui parler, ni témoigner.

Cette métaphysique de l'éloignement et de la surgie implique nécessairement son versant : la proximité et l'instant. Je ne me rapprocherais pas de l'Autre s'il était déjà proche. Et je ne pourrais entrer en relation avec lui si cette expérience ne devait se situer que sur les trois modes comptables d'une temporalité empirique ou physique. D'où cette métaphysique de l'instant, duquel le temps historique est expulsé ou en tout cas ne laisse plus passer les événements. Un événement fondateur ne doit plus passer : la souffrance ou la douleur qui me lie à jamais à l'Autre par son caractère identitaire et, partant, égalitaire.

On ne peut dès lors saisir le projet massignonien qu'en faisant appel à ce qui constitue probablement le nerf du rapport à l'Autre, à savoir la compassion. Pour Massignon, ce qu'il nomme souvent « la science de la compassion » réside dans ce surplus fondamental sans lequel les relations à autrui basculeraient immanquablement dans l'inégalité et l'injustice. La différence entre les hommes est beaucoup trop grande pour déboucher sur des liens équitables.

Le fossé ne peut que s'aggraver lorsqu'il s'agit par exemple des rapports colonisateurs/colonisés, ou bien nationaux/immigrés. La compassion doit alors combler volontairement, par la surgie de valeurs éthiques fondées sur la réciprocité, la « chute » ou encore cette « différence de potentiel » entre un homme et un autre. L'Autre ne pourra admettre et comprendre le bien que je lui apporte que si lui, à son tour, est capable d'en faire autant. Un bien inintelligible n'est pas compassionnel.

« "La science de la compassion" dont je parle, c'est celle des hommes, à tête froide, qui ont compris que ce n'est pas nous, seulement, qui apportons à nos colonisés un bien. Nous leur apportons du bien, mais ils ne peuvent le croire que s'ils nous font eux, du bien, et que nous nous y attendons ². »

1. *Opera Minora*, II, op. cit., p. 583.

2. *Opera Minora*, I, p. 215 : « L'Occident devant l'Orient. Primauté d'une solution culturelle » (1952), s.p.n.

La croyance, accrochée à la procédure de la compréhension, est bien un phénomène intersubjectif, dans lequel il s'agit de voir et de reconnaître, comme dans un miroir, ce que je fais à l'Autre au moment même où il me fait la même chose. Je ne reconnais paradoxalement mon geste qu'en l'objectivant dans le geste inversé de l'Autre. C'est pourquoi le concept d'« attente » revêt une telle importance : je dois être prévenu qu'autrui est mon égal avant même toute manifestation. Sinon, ma prévention interdira tout dialogue et toute ouverture, et dès lors, je le préjugerai avant même de le juger. Chez Massignon, il y a un *a priori* transcendantal qui sert de fondement à l'apparition de l'Autre dans un horizon temporel. Le temps de l'Autre ne surgit que sur fond d'intemporalité métaphysique. Je dois être prêt à l'Autre, avant de le recevoir à proprement parler.

Inspiré par la conception musulmane de la compassion, dans sa dimension mystique, Massignon assigne à cette expérience quasi charnelle deux fonctions essentielles : l'exercice de l'hospitalité et l'offrande du sacrifice. Et c'est bien parce que la compassion est « une pensée hors du temps et de l'espace¹ », qu'elle est à même de fonder les relations de rencontre empirique avec *tous* les autres.

Le temps de la compassion s'enracine profondément dans une dimension kérygmatique, c'est-à-dire dans une approche de l'Autre nouée à l'attente et à la promesse. Nous sommes tous voués à accueillir et à recueillir l'Autre. Il est ontologiquement notre hôte que nous sommes pour lui.

Il convient de préciser d'autre part que tout cet échafaudage n'aurait aucun sens s'il ne s'appuyait sur le langage en tant que phénomène spécifiquement humain, à savoir, pour Massignon, la parole donnée. Le langage s'articule en effet selon trois volets que l'auteur de « La Passion d'Al Hallāj » prend bien soin de lier selon un ordonnancement précis : le témoignage, le vœu et le serment. La source de ces trois manifestations, le langage lui-même, est pensée comme un « pèlerinage », c'est-à-dire une espèce de voyage ou de « déplacement spirituel », qui consiste à sortir de soi pour aller vers un Autre, dans la mesure où tout langage est avant tout une adresse intentionnelle. Mais la fin ultime ne consiste pas simplement à parler ou à signifier ou même à exprimer, mais à évoquer ce qui n'est pas là, le Troisième, l'Absent, l'Inconnu². En d'autres termes, l'Autre est témoin de ma foi, et réciproquement, je deviens le garant de la sienne. On se parle pour s'élever à une unité qui n'est pas égale à la simple addition de nous deux. La parole est donc un « psaume », une ex-tase qui porte notre être le plus intime hors de nous vers un Autre dédoublé. Je parle à autrui de l'Autre. A travers toute interlocution, est finalement visée cette condition sans laquelle nous ne parlerions même pas. L'absence de l'altérité fonde la possibilité de la présence de mon interlocuteur. Le langage n'est donc pas destiné à se concentrer sur soi, mais à se décentrer pour créer un lien humain, ni mécanique, ni naturel, ni technique.

Autrui re-présente ainsi le « Tout-Autre », en cela qu'il le rend présent. Sans la parole, le temps trop étranger de Dieu ne pourrait advenir jusqu'à moi. L'Autre humain me le fait venir. Le fait de témoigner suffit à lui seul pour justifier l'exis-

1. *Opera Minora*, III, p. 644 : « L'expérience musulmane de la compassion ordonnée à l'universel à propos de Fatima et de Hallaj » (1955).

2. Voir pour tout ce développement : « Valeur de la parole humaine en tant que témoignage » (1951) in *Opera Minora*, II, p. 581.

tence et légitimer son sens. Témoigner interdit ainsi de conquérir et d'annexer, deux pratiques que Massignon a combattues toute sa vie.

Enfin le vœu et le serment étayent définitivement cette parole humaine dans sa spécificité. L'un constitue la marque du secret d'une conscience qui se lie à elle-même. L'autre atteste du nœud qui nous relie à la société historique. Par le vœu, je me promets fidélité à moi-même. Par le serment, je tiens ma parole devant témoins. C'est pourquoi l'Autre est sacré : il s'engage à sceller ma parole et m'engage à la tenir. Je dois réciproquement faire de même envers lui. L'Autre n'est jamais perçu par Massignon autrement que parlant, qualité qui recouvre celles de l'être simplement parlé et parlable. L'Autre est activité et donneur d'un sens ouvert, que je ne préjuge pas à l'avance. Certes nous avons plus affaire à un sens expressif que sémantique dans son acception linguistique. Il va sans dire aussi que cet Autre réserve son ouverture à Dieu, et uniquement à lui. Mais il n'en demeure pas moins qu'un coin de cette opacité dans les rapports avec l'Autre est dévoilé. Dorénavant on ne pourra plus poser le problème sans faire référence à la dimension éthique qui englobe, en la fondant et en lui assignant une finalité, toute approche de l'altérité.

L'expérience de la rencontre avec autrui présente en outre, sur le plan épistémologique maintenant, un intérêt indubitable. En effet, pour Massignon, l'observateur doit être changé par le contact avec l'observé qui doit, lui aussi, subir un devenir. L'observateur devient en quelque sorte un autre face à l'observé qui opère la même métamorphose. Massignon nomme ce bouleversement « participation ». Le couple du départ se retrouve dédoublé dans la mesure où chacun est l'Autre deux fois, une fois vis-à-vis de son interlocuteur, l'autre fois vis-à-vis de soi-même. On participe donc à l'Autre, et non pas à une expérience objectivante où ce dernier serait noyé. Mais cela demeure une attitude volontariste, une mise « en position ». Toute tactique, qu'elle soit au service de la science, de la technique ou de la politique, se trouve ainsi exclue puisque l'Autre est en permanence anticipé comme *la fin*. Il ne sert pas. Il est visé. Et si Massignon confère à ce protocole une dimension très rigoureuse, cela tient à son caractère rituel. On n'approche pas l'Autre n'importe comment, mais dans le respect de codes par lesquels il est rehaussé, promu au rang de personne. Il y a deux sortes de rites : la salutation et la prière d'intercession. La caractéristique essentielle du rite réside dans son « exogamie », à savoir qu'il ne peut viser qu'un Étranger, un Autre, à l'instar de la parole. Par exemple, dans le rite de la salutation, en se présentant l'un à l'autre, on se reconnaît nécessairement, et mutuellement¹. Car pour Massignon, ce type de rite est assimilable au langage puisque par le geste j'exprime et je symbolise transitivement : « La parole se tend vers l'objet par le geste. » De même, par la prière d'intercession, après l'échec de tous mes recours et de toutes mes ruses, je m'adresse à « celui qui est mû par l'exigence contraignante de l'honneur, réclamant transfert sur lui des dettes d'autrui, pour le maintien public de la parole donnée : non payante² ».

1. Voir « Le Rite vivant » (1951) in *Opera Minora*, II, p. 586 et « L'involution sémantique du symbole dans les cultures sémitiques » (1960), *Ibidem*, p. 626.

2. *Paroles données* (Paris, Le Seuil, 1983), p. 29, introd. de V. Monteil.

L'intercesseur est, à l'image du Christ, celui qui prend sur lui ce dont l'Autre n'a pu s'acquitter, en vue de manifester devant tout le monde la contrainte qui lie les hommes à la parole qu'ils ont un jour donnée, et qu'il faut tenir, quitte à la faire supporter par un Autre.

Ainsi par ce genre de prière, les autres sont reconnus dans leur capacité à vivre selon le code de l'honneur.

Si dans la métaphysique mystique de Massignon, l'Autre est à ce point restauré dans sa dignité, cela est dû au fait de son extranéité. Ce n'est pas le moindre paradoxe d'assister à une telle dialectisation : afin d'être inclus dans une présence charnelle, il doit occuper une position primitivement étrangère. Sans cette étrange imputation, les trois pratiques relationnelles que tout homme doit entretenir avec autrui seraient sans fondement. Ces trois moments existentiels, qui rappellent étonnamment les existentiels du Dasein heideggerien, sont l'hospitalité, l'offrande et le sacrifice. Une fois ces conditions remplies, l'homme peut avoir définitivement accès au statut de personne. Il convient de noter que cette notion d'hospitalité a pour fonction de nouer l'aspect anthropologique au contour religieux du problème de l'altérité. L'hospitalité réside, pour Massignon, dans une supposition principielle que « l'étranger, l'ennemi a quelque chose de bon à nous donner ¹ ». De là, est déduite sa modalité politique sous la forme d'un droit, dit droit d'asile, et d'un devoir, celui du respect de l'étranger. Et si les civilisations, plus particulièrement la nôtre, avaient su respecter ce droit « sacré », l'Autre n'aurait pas été en butte à une telle méconnaissance, et nos rapports avec lui n'auraient pas été empreints d'un tel mépris. Le connaître mieux exige dès lors qu'on devienne son hôte et qu'il soit le nôtre, seule façon de pénétrer ses mœurs de l'intérieur, de comprendre ses raisons et de lui demander les motifs qui le font agir. Cette hospitalité, assainie de toute condition, s'emploie en revanche à conditionner les autres relations.

Il est remarquable de noter que les textes consacrés à l'hospitalité dans les *Opera Minora* sont de loin les plus nombreux ².

Il est probable que la raison en est qu'avec cette notion, Massignon rejoint enfin le domaine du politique et de la morale. Notre devoir est d'accueillir l'Autre parce qu'en tant qu'être parlant, il nous jugera. Ce jugement doit s'entendre dans le double sens d'une fin momentanée de l'histoire, revanche ou retournement des dépossédés, et d'une fin eschatologique, une fin des destinées humaines, dans l'acceptation du jugement dernier :

« La fidélité à l'hôte, qui est le "réfugié", la "personne déplacée", qu'il est impie d'exploiter comme un otage politique, car nous devons l'aimer plus que nous-mêmes, puisque c'est sur l'Hôte (l'avons-nous reçu, vêtu, nourri ?) ou non ? et par l'Hôte qu'à la fin des fins, nous serons jugés ³. »

Cette société pacifique que Massignon appelle de ses vœux ne peut plus dès lors se prévaloir de la seule parenté charnelle qui génère au contraire égoïsme et violence. S'appuyant sur certaines analyses ethnologiques et sur sa propre expérience

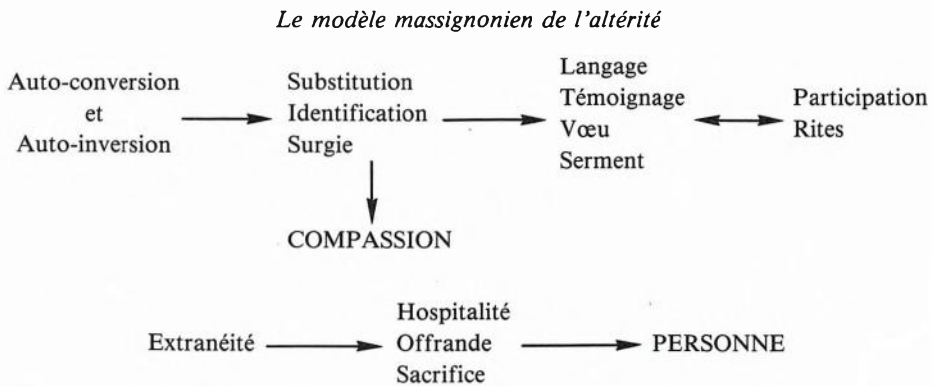
1. *Opera Minora*, I, p. 213.

2. « L'amitié de C.H. Becker, arabisant et islamisant » (1950), T. III, p. 407 ; « Les trois prières d'Abraham, Père de tous les croyants » (1949) ; « Le problème des réfugiés et son incidence sur le Proche-Orient » (1949), T. III, p. 519 ; « Réfugiés européens et migrations internationales » (1951), T. III, p. 538.

3. *Opera Minora*, III, p. 407.

en milieu arabo-islamique, Massignon en vient à souhaiter une politique des nations entée sur la notion d'hospitalité, qui seule peut restaurer l'individu en personne. Dans cette personne il voit à la fois un rehaussement moral proche de la conception kantienne qui consiste pour un homme à être digne de respect, et le sens de témoignage contenu dans la philosophie islamique. La personne détient sa marque de sa force interne, son nom, irréductible à aucun autre, tandis qu'en Occident, seul son rôle externe lui conférerait cette puissance uniquement tournée vers la « vie sociale hiérarchisée¹. »

Cette dimension finale s'appelle l'*humanisme* pour Massignon et consiste à retrouver aussi bien la *philia* des Grecs que le devoir d'hospitalité intellectuelle des Musulmans, la « *diyâfa' aqliya* ». Il est aisé, dans ces conditions, de comprendre les pratiques de l'offrande et du sacrifice, dans la mesure où « nous ne devons donner à autrui que ce que nous venons de nous supprimer à nous-même² », sans quoi nous serions en présence d'un échange symétrique et payant, et non d'un don.



Restent trois difficultés que Louis Massignon n'a pas su ou pu résoudre. Premièrement, le temps apparaît-il simultanément avec l'Autre, ou bien est-il un cadre *a priori* qui rend possible toute expérience de l'altérité ? Détient-il une dimension phénoménologique ou ontologique ?

Deuxièmement, l'Autre est-il destiné à représenter la fin de l'expérience ou bien se trouve-t-il au service de Dieu ? Fin ou moyen ? Bien que Massignon eût refusé un tel dilemme, arguant du fait que si l'Autre autorise Dieu, alors il n'est plus moyen, mais porteur de l'Absent, on est en droit de s'interroger sur une telle réduction, qui malgré son destin honorable, n'en reste pas moins un amoindrissement à un rôle d'intermédiaire ou d'intercesseur dans lequel ses qualités propres, pour ne pas être effacées, n'en sont pas moins mises au service de cet Inconnu finalement visé. Nous touchons là le nerf de toute conception mystique de l'altérité, et partant, ses limites.

1. *Opera Minora*, III, p. 539 (« Le respect de la personne humaine en Islam et la priorité du droit d'asile sur le devoir de juste guerre » (1952)).

2. *Correspondance Massignon-Claudé*, op. cit., p. 129, lettre du 10.8.1911.

Troisièmement, si l'Autre échappe bien à l'aliénation du mépris ou de la xénophobie, il demeure inclus dans une vision du monde entièrement soumise à « l'Absence » divine. En tant qu'hôte, par sa présence, il est immanquablement destiné à jouer le rôle de vicaire de Dieu. Et, en tant qu'être parlant, sa vocation est de témoigner de cette charge.

L'approche de l'Autre, malgré son caractère séduisant et l'apparente facilité avec laquelle Massignon lève les obstacles, en dépit aussi de la générosité indubitable des prémisses de sa conception et la qualité incontournable de sa morale, pêche encore autant par manque de rigueur que par l'utilisation trop fréquente d'intuitions que nous ne sommes pas obligés d'accréditer.