

*Shigemi Inaga*  
Altérité et épiphanie

La mort nous donne une nouvelle vision de cette personne, et nous apporte de nouvelles communions qui dépassent les expériences connues.

*Andrea Lou Salomé (après la mort de R. M. Rilke)*

C'est dans l'irréversible que nous voyons surgir le divin ou le sacré. En m'appuyant sur cette hypothèse, j'évoquerai un islamologue japonais dont la mort prématurée est à l'origine de notre réflexion. Né en 1947 dans le département de Niigata, Hitoshi Igarashi se spécialisa en mathématiques à l'Université de Tokyo mais s'est tourné ensuite vers l'esthétique. De 1976 à 1979, il séjourna en Iran pour étudier la philosophie islamique à l'Académie royale de Téhéran. Témoin oculaire de la révolution de Khomeyni, il était un des derniers Japonais à quitter le pays. Après son retour au Japon, il commença par publier une œuvre abondante sur la civilisation islamique à la fois dans ses aspects historiques et contemporains. Il traduisit le *Canon de la médecine* d'Avicenne. Il écrivit onze livres sur l'Islam touchant à des sujets aussi divers que la mystique ou la manifestation politique de l'islamisme.

Ensuite Igarashi décida de traduire les *Versets sataniques* de Salman Rushdie, roman dont la version japonaise parut en 1990. Nommé conseiller sur le Moyen-Orient par le gouvernement Kaifu, Igarashi rédigea de nombreux rapports sur la situation politico-économique de la région durant la crise du Golfe. A peine un mois après la parution de son livre critiquant la politique du Japon vis-à-vis du Moyen-Orient, le matin du 12 juillet 1991, Igarashi fut découvert assassiné dans un couloir à l'Université Tsukuba. Egorgé par deux fois, le corps transpercé d'un coup de couteau ayant touché le foie, il ne pouvait guère

survivre à cette mise à mort peu habituelle au Japon. Sans preuve décisive, la presse soupçonna la connection iranienne.

L'assassinat aurait pu être l'accomplissement de la *fatwa* de Khomeyni à propos de Rushdie et de ses traducteurs et éditeurs. Telle fut l'interprétation dominante. Un journal de Téhéran *Salam* a même applaudi l'assassinat (14 juillet). Et Sayed Abdul Quddus, dirigeant la communauté musulmane de Bradford en Angleterre, a dit d'après *The Sun* : « Le meurtre est justifié, ceux qui traduisent les *Versets sataniques* offensent à leur tour la croyance. » Les Mojahedin Khalq, l'organisation iranienne dissidente, accusent le gouvernement iranien, hypothèse que le gouvernement japonais ne retient pas.

Pourquoi Igarashi a-t-il osé traduire un roman honni par l'Islam, au-delà des cercles intégristes ? Pourtant, il était loin d'être un ennemi de l'Islam. Au contraire, l'abondance et la pertinence de son œuvre révèlent une vaste connaissance de cette civilisation fondée sur la compréhension et la sympathie. Est-il alors possible d'estimer qu'Igarashi s'engagea dans cette traduction pour un autre but que celui d'offenser l'Islam ? Une telle interprétation est-elle recevable par les Musulmans eux-mêmes ? Quel était donc son dessein en procédant à ce choix à première vue dangereux, irréfléchi, anti-islamique ? Nous tenterons de répondre à ces questions en examinant ses écrits.

## 1

Je ne reviendrai pas sur l'affaire Salman Rushdie. Je me contenterai de rappeler ses retombées au Japon. Déjà en 1989, le Centre islamique de Tokyo a « demandé aux maisons d'édition, aux journaux, aux périodiques et aux chaînes de télévision de ne pas traduire ni adapter ni reproduire le roman qui ridiculise la foi de l'Islam » (*International Herald Tribune*, 13-14 juillet 1991). Lorsque la traduction japonaise parut, M. Adnan Rashid, trente ans, tenta d'agresser M. Gianni Palma, Italien, responsable de la publication. Cet incident eut lieu lors de la conférence de presse au Foreign Press Club à Tokyo, et M. Rashid fut arrêté sur place. Après ces péripéties, M. Raees Sidiqi, président de l'Association islamique du Pakistan à Tokyo, menaçait publiquement de mort M. Palma : « Vous avez insulté un milliard de musulmans à travers le monde. Votre action relève du terrorisme, nous ne vous laisserons pas vivre » (cité dans *Libération*, 14 juillet 1991).

Interrogé après la mort d'Igarashi, M. Sidiqi a confirmé ses propos. « Igarashi méritait la mort. Tous les musulmans ont été insultés par la traduction des *Versets sataniques*. La publication en japonais est un scandale et l'exécution d'Igarashi n'en est que la conséquence inévitable » (*Shûkan Bunshun*, 25 juillet 1991). « Le livre a été jugé insultant pour l'Islam par nos maîtres religieux autorisés. Comment peut-on s'opposer à ce jugement ? Les musulmans sont partout dans le monde. L'assassinat était inévitable. C'est pourquoi j'avais demandé d'arrêter la publication de la traduction japonaise. C'était vraiment dangereux [...] Igarashi a été puni par le Dieu » (*Shûkun Bunshun*, 26 juillet 1991). Telle fut la réaction du responsable régional des shi'ites.

Dans le *Guardian*, un correspondant anonyme écrit : « Les Japonais ne respectent pas les religions des autres peuples. Ils doivent tirer la leçon de la mort d'Igarashi » (13 juillet 1991). Manipulation politique mise à part, ce genre de ressentiment fut à l'origine de l'autodafé que subit le roman de Rushdie à Bradford le 14 janvier 1989 et ailleurs en Angleterre avant de susciter des insurrections religieuses en Inde et d'aboutir finalement à la prononciation de la fameuse *fatwa* par l'ayatollah Khomeyni le 14 février 1989.

## 2

A l'opposé de ceux qui, au nom de l'Islam, se réjouissent de l'assassinat d'Igarashi, la presse européenne et américaine critiqua sévèrement un tel acte, crime impardonnable « contraire à la liberté d'expression et aux droits de l'homme ». Entre ces deux extrêmes, une partie de la presse japonaise proposa l'image d'un martyr devenu ciblé malgré sa sympathie et sa compréhension profonde de l'Islam. On savait qu'Igarashi s'occupait d'un étudiant iranien qui souffrait d'un sentiment de persécution dû à sa difficulté d'adaptation dans un pays étranger après le cauchemar vécu dans son pays natal.

Mais sa sympathie vis-à-vis de l'Islam que transmet cette anecdote suffisait-elle pour justifier sa décision de traduire un roman qui condamnait son auteur à la mort ? Le choix d'Igarashi ne s'assimilait-il pas à un aventurisme prenant le risque de mort pour assurer sa promotion publicitaire ? Ou bien a-t-il voulu invoquer la liberté d'expression et les droits de l'homme auprès des musulmans au nom de sa position privilégiée en tant que spécialiste japonais comprenant et aimant l'Islam ?

Avant de répondre à ces questions, il conviendrait de résumer la réaction japonaise vis-à-vis de l'affaire Rushdie. Comment en effet ont été perçus *Les versets sataniques* ? Ce livre n'a pas été accepté au Japon. Le crime que Salman Rushdie est censé avoir commis dépassait la compréhension japonaise. Curieux mais suspicieux, les Japonais prenaient certes quelque intérêt au contenu du roman mais il leur était difficile de saisir la *fatwa* de l'Ayatollâh comme de prendre le roman de Rushdie pour le symbole de la liberté. Aux Etats-Unis le Pen Club se mobilisa pour défendre l'écrivain : c'est comme si la liberté d'expression risquait d'être à jamais perdue si la *fatwa* n'était pas abolie. Peu d'intellectuels japonais se sentaient motivés par un tel combat ; seuls les spécialistes se contentaient de commenter l'événement en gardant leur distance. C'est comme si l'affaire ne concernait ni ne compromettait le Japon. Cette indifférence japonaise mit en rage les immigrés musulmans et exacerba la frustration occidentale.

Aussi *Les Versets sataniques* ne pouvaient être un best-seller au Japon. Une maison d'édition de grande diffusion littéraire renonça à publier le livre après s'y être engagé ; et on dit que cinq personnes avaient refusé ou abandonné la traduction du roman avant la décision d'Igarashi. Le succès n'étant pas assuré à l'avance, Igarashi aurait pu s'engager dans d'autres projets si son intention avait été d'obtenir la gloire. D'ailleurs au moment de sa mort, seuls soixante mille exemplaires ont été vendus, ce qui constitue un succès commercial bien mince selon les critères japonais. Et la maison éditrice a dû subir l'ostracisme des journaux lui refusant toute publicité concernant le roman condamné. Si aux Etats-Unis les écrivains avaient boycotté les réseaux qui avaient refusé de distribuer Rushdie, au Japon, ni l'association des éditeurs ni le Pen Club n'avaient réagi malgré les sollicitations de leurs homologues occidentaux.

L'opinion japonaise resta donc indifférente et le soutien à la traduction vint de l'extérieur. M. Gianni Palma, responsable de la publication, lui-même étranger, reçut une cinquantaine de lettres d'encouragement envoyées par des associations et des individus occidentaux. Tel soutien international venu d'outre-mer annule l'opinion proprement japonaise. Cependant peut-on estimer que la traduction japonaise n'était qu'un accessoire de la propagande américaine ? Igarashi partageait-il l'avis de M. Gianni Palma convaincu, lui, de sa vocation à défendre la liberté d'expression ?

Explicitement exprimée lors d'une conférence de presse, l'opinion d'Igarashi est diamétralement opposée à celle de Gianni Palma : ce n'est pas au nom de la liberté d'expression qu'Igarashi avait traduit les *Versets...* Selon la philosophie politique sécularisée, la liberté d'expression est un des droits fondamentaux. Mais Igarashi ne prônait pas une acceptation inconditionnelle et aveugle de ce principe. Il rappelait que les pays islamiques avaient refusé de signer en 1948 la Déclaration des droits de l'homme ; et il invoquait deux raisons pour légitimer ce refus : D'abord, il constate que la première phrase de la Déclaration est fautive : au lieu de déclarer que « les hommes *sont* nés égaux », il recommande de rectifier par « les hommes *doivent* être nés égaux », étant donné l'inégalité et l'esclavage qui subsistent encore dans le monde. Ensuite, il rappelle que du point de vue islamique, rien ne paraît plus arrogant que de déclarer un tel droit sans revenir à la source de l'acte humain, à savoir le Dieu Tout-Puissant (*Gendaishisô*, novembre 1989, pp. 154-155).

Comment dès lors Igarashi peut-il défendre le roman de Rushdie ? « Ce n'est pas au nom de la liberté d'expression mais c'est en raison de sa valeur littéraire que j'ai décidé de traduire cette œuvre », écrit-il dans sa postface. Peut-être est-ce là une façon d'esquiver le conflit inconciliable entre la liberté d'expression et la conception islamique du sacrilège. Toutefois Igarashi examine dans sa postface trois points de litige :

1. Les deux charges principales ne sont pas fondées : rien en effet ne confirme dans le texte (philologiquement parlant) ni la violation doctrinaire engendrée par le comportement du protagoniste Mahond (allusion péjorative au Prophète) se laissant entraîner par une fausse Révélation vers le polythéisme, ni l'insulte morale envers Aïsha, décrite comme prostituée. Si une telle allégation était valide, Shakespeare aurait dû être condamné pour trahison à cause de l'ouverture de *Richard III*, et Dostoïevski pour l'instigation d'un meurtre en raison du fameux discours de Raskolnikof dans *Crime et Châtiment* (postface, 4-21 ; 41-49).

2. Igarashi distingue l'autorité religieuse de sa légitimité. Que l'imam Khomeyni fût en mesure de prononcer une sentence de mort contre un acte anti-islamique est une chose ; c'en est une autre que l'auteur des *Versets* mérite pareil châtiment. Que le roman soit désagréable pour l'Islam ne justifie pas la peine capitale. « Comme "œil pour œil" est

disproportionné, n'est-il pas plus raisonnable de le remplacer dans l'affaire Rushdie par "plume contre plume?" » (postface, p. 19). Tout en rappelant que Platon a expulsé les poètes de sa République, tout en admettant que les poètes mystiques étaient très souvent persécutés en Islam, Igarashi recommande à l'imam Khomeyni « d'exécuter le romancier en rêve au lieu d'appeler à son assassinat réel puisque Rushdie a commis ses prétendus crimes seulement dans les rêves décrits dans le roman » (*Ibid.*, p. 59).

3. Igarashi démontre que le roman ne constitue pas un blasphème; il s'agit plutôt d'une phénoménologie de l'esprit d'un exilé froissé et angoissé. Dans son ambivalence, partagé entre l'amour et la haine du pays natal rejeté et du pays d'accueil où il se sent mal à l'aise, cet esprit en souffrance a composé une sorte de renversement du *Passage à l'Inde* d'E. M. Foster. Littérature d'exil par excellence, le roman n'insulte pas l'Islam, il fait partie intégrante de sa culture tout en se trouvant à l'extrémité de la littérature de langue anglaise (*Ibid.*, pp. 6, 20, 56).

Pour conclure, Igarashi lance une supplique. « Les musulmans qui invoquent la sentence de mort pour assouvir leur ressentiment courent le risque d'endommager l'Islam, lequel n'est pas une croyance aussi faible pour être ébranlé par l'ergotage d'une fiction aussi fantastique. L'Islam n'était-il pas une religion tolérante et bienveillante? Tel est le regret d'un chercheur qui a passionnément étudié le splendide et glorieux héritage de l'Islam » (*Ibid.*, p. 19).

4

Igarashi n'a pas excusé Rushdie de son crime selon la logique occidentale mais en accord avec des critères internes à l'Islam. Pourtant son discours n'est pas aussi convaincant qu'il le croyait.

D'abord le roman de Rushdie est construit sur un paradoxe d'emboîtement. Comme qui dit que l'homme de Crète ne profère que mensonge et ajoute qu'il est de Crète, la stratégie narrative de Rushdie joue ce double jeu : tout en renforçant l'insinuation malveillante, elle rend plus ambiguë la position de l'auteur. Un tel texte à double entente ne tranche pas entre deux positions irréconciliables, celle qui avance que la fiction est innocente (puisque elle n'est que fiction) et celle qui maintient que la fiction est inacceptable lorsqu'elle cache une intention de nuire. Tout dépend de qui juge.

Ensuite, qui est autorisé à juger? La validité de la *fatwa* ne dépend pas du jugement personnel de l'imam; elle dépend davantage du fait que la *fatwa* fut prononcée par un imam autorisé qui incarne le critère du jugement dans son statut d'imam. Par conséquent il était impertinent de discuter de la pertinence de la *fatwa* en question.

Enfin sur quelle base juge Igarashi lui-même? Il y a loin entre un jugement personnel et sa validité sociale, laquelle est indépendante du critère de la justesse. Comme chercheur non musulman, Igarashi restait en dehors de la jurisprudence de la *Umma*. Son jugement n'est pas valable dans la communauté des musulmans. Ironiquement c'est seulement par son manque de compétence sociale et religieuse, en tant que médiateur réel, qu'Igarashi eut pu garantir la compétence de son jugement comme connaisseur de l'Islam. Igarashi occupait dans la topologie du débat une position excentrique qui nous rappelle celle d'un Groucho Marx disant : « Je refuse d'appartenir à aucun club dont je serais membre ». Igarashi était-il conscient de ce paradoxe russellien?

5

Il semble qu'Igarashi assumait volontiers sa responsabilité au sein de ce paradoxe. Au lieu d'observer en spectateur le conflit irréconciliable entre l'Ouest et l'Islam, Igarashi estimait qu'il était de la tâche du Japon d'intervenir en tant que tiers. N'appartenant ni à l'Occident ni à l'Islam, le Japon pourrait occuper une position neutre et hors de l'usurpation politique dont souffraient les parties prenantes. Par l'effort d'internationaliser l'affaire, au-delà d'une intention hégémonique à l'échelle de la politique mondiale, il serait possible de concilier les deux camps opposés. Une traduction japonaise fiable du roman pourrait aider à établir le respect mutuel entre l'écrivain incriminé et l'imam accusateur (*Ibid.*, p. 20). Une telle attitude, à la fois utopiste et interventionniste, était excessive dans la société japonaise, où causer un désordre — même au nom de la justice — est peu recommandable puisque dans ce pays la raison est quasi synonyme de l'harmonie implicite du monde.

En internationalisant l'affaire, Igarashi voulait en outre libérer l'opinion publique japonaise de son habituelle timidité et de son irresponsable suivisme. Selon Igarashi, sa traduction des *Versets* n'avait pas pour but de blesser la sensibilité islamique, mais elle fut nécessaire pour impliquer la responsabilité des Japonais dans l'affaire Rushdie.

Igarashi critiquait le comportement passif des Japonais qui s'enferment dans une société où « les grandes maisons d'édition laissent moisir dans leurs tiroirs des manuscrits pouvant froisser les susceptibilités de l'ordre établi ou placer dans l'embarras un gouvernement qui a toujours mené une politique pro-arabe, pétrole oblige » (*Libération*, 14 juillet 1991).

Nous saisissons maintenant l'ambition quasi mégalomane d'Igarashi : sa traduction serait susceptible de mettre fin à l'affaire Rushdie, réconciliant l'Occident et l'Islam tout en assurant l'internationalisation de l'opinion japonaise. Cette triple visée a rendu Igarashi triplement inintelligible. D'abord, son indignation contre l'incompréhension occidentale et le préjugé américain envers l'Islam ne justifiait pas sa critique de l'imam Khomeyni. Ensuite sa dénonciation de la diplomatie japonaise au Moyen-Orient ne s'accordait pas avec sa position de conseiller auprès du gouvernement. Enfin, il ne maîtrisait pas le paradoxe crucial engendré par sa non-appartenance à l'Islam.

Il serait toléré, au regard de l'Islam, qu'on méjuge cette religion par méconnaissance : la critique ne serait alors qu'un signe d'ignorance. L'effort d'Igarashi de mettre en évidence l'innocence de Salman Rushdie selon des critères internes à l'Islam s'avère plus perfide. Son respect et sa sincérité envers l'Islam le destinent à une infidélité fulgurante, le mettant dans la posture d'un criminel convaincu de sa propre culpabilité.

Cette aliénation intellectuelle inhérente à la prise de position d'Igarashi, non croyant de l'Islam, est exacerbée par sa nationalité japonaise. Doté d'une connaissance théologique qui dépasse celle des croyants ordinaires, cet « autre » qu'est Igarashi couvre dans son altérité le caractère de l'usurpateur colonialiste du savoir sacré. Plus son interprétation de l'Islam devient approfondie et mystique, plus il apparaît comme un orientaliste intraitable, aggravant davantage et malgré lui le malentendu des musulmans envers lui. Tel fut le cas de son interprétation du *dhikr* soufi des mevlevi dans la tradition de Jalâl al-Dîn Rûmi, où Igarashi détectait la forme culminante du mysticisme islamique. Se fondant sur l'état d'éveil extatique (*hâl*) qui assure, selon son néologisme, la « *transcordatio* », remplaçant la notion de « *transformatio* » (voir *Climat de la musique*, 1984, pp. 108-114; *Écriture du mysticisme*, 1989, pp. 108-109, 130-153), Igarashi a introduit la performance du

*dhikr* et de sa forme complémentaire féminine dans une *com-média* intitulée *Imâm* qu'il a écrite et dont il réalisa la mise en scène en 1988.

Par cette mise en scène, Igarashi voulait réfuter le préjugé occidental qui assimile les danses sacrées de l'Islam soit au fanatisme intoxicant soit à la prostitution exhibitionniste. Mais sa mise en scène suscita la véhémence protestation des quelques représentants des immigrés musulmans du Japon qui réclamaient l'annulation des représentations. Cette réaction fut engendrée d'une part par la présence de personnages qui parodient la famille du prophète et des dirigeants politiques iraniens, d'autre part par la scène de l'hôpital psychiatrique où règne une sérénité contrastant avec le désordre qui investit le dehors.

Cette réversibilité de la démente et de la raison a une signification philosophique selon l'interprétation du metteur en scène, elle pourrait même contenir un message spirituel. Mais elle ne fut perçue que comme une provocation malveillante par les musulmans immigrés au Japon qui y décelaient la version locale de la fameuse *Iranian Night* montrée au Royal Court de Londres, laquelle fut, du reste, l'objet des protestations acharnées des intégristes.

Le clivage qui sépare les deux camps semble insurmontable. Igarashi voulait montrer par cette manière (*média*) de vivre ensemble (*com*) la portée de la tolérance islamique, alors que sa démonstration fut perçue par les quelques musulmans du Japon comme une calomnie forgée contre eux sous le prétexte d'un divertissement innocent. Un cercle vicieux emporte dans le même tourbillon les Occidentaux laïcs qui refusent le droit aux fondamentalistes musulmans de protester contre ce qu'ils perçoivent comme offense à leur croyance et les extrémistes islamistes qui estiment être en droit de punir ceux qu'ils jugent comme profanateurs de leur croyance. Igarashi a voulu briser ce cercle infernal en y introduisant une marge de tolérance mais l'ambiance hostile qui entourait sa représentation théâtrale invalida son initiative. Devenu lui-même cible, Igarashi commença rapidement par se trouver enfermé dans la posture de Salman Rushdie. Comment, en effet, est-il possible que sa pièce de théâtre ait pu être ensemble une parodie innocente et une satire amicale des dirigeants iraniens et démontrer de surcroît la potentialité de la tolérance islamique ?

Servir d'arbitre dans l'affaire Rushdie revient à s'exposer à toutes les contradictions qui se sont croisées autour de ce roman. Igarashi s'enfonça dans cette intrication sans issue. Dans son analyse, Igarashi n'a pas manqué d'indiquer une incommensurabilité incorporée dans la double identité de l'écrivain anglais d'origine indienne. Citoyen naturalisé en Angleterre qui fut en même temps un honteux apostat (ne fût-ce que pour un certain temps, court mais irrémédiable). Poursuivi par une *fatwa* légale du point de vue islamique, Rushdie ne doit pas moins être protégé par la loi laïque occidentale et en tant que citoyen britannique.

L'affaire se développa autour de cette duplicité initiale. Entre le sacrilège religieux et la cause de la liberté d'expression se révélait une opposition irréconciliable. Le mérite tragique de cette affaire, sinon du roman, c'est d'avoir dévoilé cette vérité cachée. Avec la collision des deux principes sacré et profane, le roman cessa d'être une œuvre littéraire et se réduisit à une « machine de propagande » pour la liberté d'expression à l'américaine, comme l'a souligné la presse de Téhéran. « Le roman n'est plus rien d'autre qu'un symbole vide, symbole à la fois prisonnier de la conscience libérale occidentale et otage de l'orthodoxie fondamentaliste iranienne » (Homi Bhabha, *New Statement*, mars 1989). Rushdie a été puni pour avoir révélé ce paradoxe funeste dont il est victime; mais ce paradoxe a été enraciné dans son existence de déraciné aliéné.

L'image d'une existence déracinée rappelle l'ouverture célèbre du *Masnavi* de Rûmi, le fameux chant du roseau qu'Igarashi a maintes fois cité et commenté. Le poète soufi écoute le roseau qui chante le chagrin de son errance après avoir été arraché de la jonchaie. Tant qu'il demeurait planté dans le champ où il avait poussé, il ne pouvait chanter. Pour devenir un instrument de musique, il a dû être coupé. Mais les sons qui émanent de lui ne sont plus que la mélodie qui chante la séparation. Le poète partage la même nostalgie, celle du départ et de la séparation d'avec la terre natale. Tel est le lot de la condition humaine. La présence témoigne de l'absence. Et l'homme, tel le roseau, ne cesse de chanter la nostalgie de l'origine, du Dieu duquel il est coupé.

Igarashi n'a jamais évoqué cette élégie à propos de Salman Rushdie. Mais il est sûr qu'il a perçu dans la destinée du romancier déplacé une déchirure douloureuse, une blessure de la séparation, qui est à l'origine de l'écriture de l'exil. Il s'agit bien d'une littérature de l'automutilation; l'exilé coupe sa propre chair et l'offre à la culture qui l'avait accueilli (Hamadi Essid, *Le Monde diplomatique*, juin 1989). Mais cette douleur n'est pas une souillure. L'angoisse de « sortir de la baleine » ouvre la création littéraire à la représentation du divin. Igarashi aurait reconnu dans la révélation de la « passion » funeste de l'exil le mérite d'un écrivain condamné à mort pour la cause islamique.

Dans la vision d'Igarashi, Salman Rushdie se situe au-delà de la querelle entre « la liberté d'expression » et « la pornographie religieuse d'une littérature colonialiste ». Au-delà des formules convenues (« Rushdie victime de l'islamisme » et « Rushdie signe de la profanation et de l'arrogance de l'Occident »), Igarashi vit surgir une autre image de l'écrivain qui correspond à sa vision mystique de l'islam.

Dans son écrit autobiographique en guise de préface à son *Ecriture du mysticisme* (1989), Igarashi exprime son désaccord avec la théologie chrétienne : Au lieu du « *credo ut intelligam* », il propose « *intelligo ut credam* » comme conviction personnelle anti-autoritaire (*ibid.*, pp. 5-6). « Quoi que dise le grand sage, il m'importe peu de savoir avec quelle autorité l'évêque prêche. Simplement je me plonge dans les écritures qui en résultent, et j'avance guidé par la lumière qui en émane : ainsi ai-je procédé jusqu'à aujourd'hui (*ibid.*, pp. 29-45)... afin de devenir *ho tou theou philos*, comme le dit Platon mais avec une générosité naïve que j'aime. Car le Dieu sait ce que tu fais : *wa 'llâh ya'lamu mâ tasna'ûn* » (*Renaissance islamique*, 1986, pp. 80-84).

L'arrogance et l'imprudence d'Igarashi ont été soutenues par sa conviction. Il chercha à réaliser une sorte d'*Imitatio Muhammadi* : « Homme ordinaire, Muhammad fut en même temps le dernier et le plus parfait des envoyés du Dieu, le sceau des prophètes, dans la lignée d'Adam, leur point de convergence, l'expression d'une reconnaissance à la création divine, et finalement l'instaurateur de l'*autopoïesis*, cet art de faire de soi une œuvre d'art » (*ibid.*, p. 83).

En relisant son ouvrage le plus monumental et le plus académique, *Études sur Avicenne* (1989), il est aisé de comprendre la conviction ferme et stable d'Igarashi pour la cause islamique. Il affirme qu'il a « délibérément et radicalement imité » l'héritage intellectuel des philosophes islamiques. Dans le sillage d'Aristote (*secundum intentionem Aristotelis*), Avicenne refusa de séparer la théorie (*hê théôrêtikê epistêmê*) de la praxis (*hê praktikê epistêmê*) mais il les appréhendait comme deux phases d'une même et unique discipline médicale. Pareillement Igarashi concevait sa responsabilité intellectuelle comme une entité inséparable de son existence : « Je pense, dit-il dans un entretien, que l'intellectuel et le savant ne doivent pas tenir compte par avance des conséquences probables de leur travail » où ils mettent toute leur énergie et engagent toute leur responsabilité (*Gekkan Asahi*, septembre 1992, p. 62).

Cette attitude situe Igarashi comme « un point particulier » dans la topologie de la pensée islamique : « Dans des circonstances violentes et incertaines, au centre de l'émeute, exposé à toutes sortes de critiques sévères, risquant sa vie, un homme se fraye un chemin à travers la crise de l'intelligence. La responsabilité qu'il incarne fait de lui un *point particulier* au sens géométrique du terme. L'histoire et l'héritage culturel de l'Islam est un complexe composé des lieux géométriques de ces points particuliers » (*Écriture du mysticisme*, 1989, pp. 278-279). Parmi les intellectuels islamiques qui se révèlent dans la crise, Igarashi ne manque pas de compter, avec une révérence respectueuse, feu ayatollah Khomeyni tel qu'il l'a vu sous le *Harj-o Marji* de la Révolution islamique. Igarashi nous rappelle aussi qu'en langue arabe la charge, le dépôt (*amâna*) dérive de la croyance (*imân*).

Le sens de la responsabilité dans la crise est étroitement lié à l'attitude d'Igarashi dans la recherche savante. « Étymologiquement, la critique dérive de *krîno*, acte de choisir. Choisir le meilleur au risque de sa vie, sous sa responsabilité, comme l'a fait Ulysse avant d'entamer son voyage. Le criticisme est un acte critique dans la crise » (*La Chaîne du savoir, symposium gréco-iranien*, 1983, p. 4; *Climat de la musique*, 1984, p. 176). Cette attitude d'Igarashi expliquerait la distance critique qu'il avait gardée vis-à-vis de l'Islam. Tout comme la réserve critique de Simone Weil envers le catholicisme, l'apparente position dissidente d'Igarashi peut se bien comprendre par sa sympathie, empathie,

compathie sciemment excentrée à l'égard de la révolution islamique. « Excentrique, écrit-il, veut dire, selon le taoïste Zhuang Zi (— 368/ — 290 ?), une personne qui diffère des autres mais qui n'en est pas moins égale selon le principe du Ciel » (*Écriture du mysticisme*, p. 212). La traduction japonaise des *Versets sataniques* doit être mise en perspective selon cette économie critique et à travers l'engagement excentré de son auteur à la cause islamique.

Il est indéniable que la tentative d'Igarashi d'être le médiateur dans l'affaire Rushdie était vouée à l'échec. Mais au lieu de se conformer à l'attitude japonaise et de se retirer des affaires brûlantes, Igarashi décida au contraire « de se laisser consumer et réduire en cendre au contact du pathos islamique » (*Comment s'éduquer mutuellement avec le Moyen-Orient*, 1983, pp. 13-14; *Renaissance islamique*, p. 77). Un tel engagement est pathologique, comme le nomme Igarashi lui-même, pathologique et autodestructeur. Provoquant ensemble la répulsion et l'admiration, cet engagement semble avoir fait d'Igarashi un martyr énigmatique de l'Islam, dans le double sens du mot « martyr » : sa dévotion à l'égard de l'Islam finit par faire de lui une offrande et, espérons-le, une victime expiatoire dans l'affaire Rushdie.

Ceux qui sont familiers de la poésie soufie saisissent la portée mystique de l'engagement d'Igarashi. Il suffit de penser à la célèbre allégorie de la phalène et de la flamme. Tant que tu restes en dehors du feu, toi, phalène, tu ne sauras jamais ce qu'est le feu ; mais une fois initié au secret du feu, tu ne survivras pas et tu ne pourras transmettre le secret (*Écriture du mysticisme*, p. 114). Pourtant Igarashi n'a pas recommandé la soumission à la tentation du sacrifice. Bien au contraire, dans un texte intitulé *Au-delà du sacrifice de soi*, Igarashi refuse le sacrifice comme moyen mais l'admet comme résultat. Citant le cas de Hallâj dans la tradition hérétique de l'Islam (*ibid.*, p. 115), il nous met en garde contre « l'esthétisation » du sacrifice. Selon lui, le sacrifice ne doit être en aucun cas la destinée ultime.

Afin de repousser la tentation suicidaire, Igarashi se réfère à un fragment énigmatique d'une parabole pour enfants laissée inachevée par son auteur, Miyazawa Kenji (1896-1933), bouddhiste visionnaire japonais : « Le vêtement d'Alamharad » (le nom évoque en persan *âlam-eberd*, le monde de la sagesse). Alors que le maître Alamharad approuve que les gens sacrifient leur vie pour la vérité et pour la justice,

le disciple le plus jeune, Serarabad (adaptant le persan *serr-e bād*, vent du secret) affirme tranquillement : « Mais avant tout on ne peut s'empêcher de réfléchir sur ce qui est réellement vrai, bon et juste. » De ce passage obscur, Igarashi tire la leçon suivante : « Les histoires héroïques du sacrifice de soi peuvent vous émouvoir et vous faire pleurer, mais les larmes embuent les yeux, aveuglent, voilent le jugement et la raison. Afin d'éviter l'intoxication narcissique, Miyazawa Kenji nous rappelle qu'il convient de maintenir la volonté de savoir ce qu'est la vérité; cette volonté en perpétuel éveil nous ouvre les yeux intellectuels et spirituels qui nous orientent vers de nouveaux mondes encore inconnus » (*ibid.*, p. 190-193). Ce qui nous approche des mots de Luis Buñuel : « Je donnerais volontiers ma vie à celui qui cherche la vérité, mais je tuerais celui qui pense l'avoir trouvée »...

10

« Depuis l'époque des prophètes et des philosophes, dit Igarashi, l'histoire nous montre que la tâche importante des intellectuels était de percevoir par avance la crise et de donner par précaution l'alarme. La connaissance de la crise semble être une des caractéristiques de la connaissance. Mais l'histoire nous montre aussi que, dans beaucoup de cas, ces intellectuels ont risqué ou même perdu leur vie en raison de leur connaissance. La connaissance de la crise appelle inévitablement, me semble-t-il, la crise de la connaissance » (*Le malentendu sur le Moyen-Orient amènera le malheur du Japon*, 1991, pp. 158-159).

Ce n'est donc pas à la vérité proprement dite, mais à la recherche infinie de la vérité qu'Igarashi a consacré sa vie. Il a été toujours prêt à en mourir. Nous saisissons à présent le divin qu'il cherchait en traduisant les *Versets sataniques*. Même si cette traduction lui fut fatale, son choix ne relève ni de l'aventurisme, ni de l'héroïsme, nous pouvons enfin l'affirmer. Il ne s'agit pas non plus du défaitisme narcissique ni de la soumission à la tentation du sacrifice. Et, à présent cela paraît évident, sa défense de Salman Rushdie n'a rien à voir avec la malveillance que rencontre habituellement l'Islam en Occident.

La ferme détermination d'Igarashi dans sa traduction des *Versets* a été fondée sur sa compréhension du détachement et du renoncement au destin qu'il a observé à plusieurs reprises non seulement dans des textes tel *Sur l'état d'enfance* de Sohravardi mais aussi dans le comportement quotidien de nombreux Iraniens. Pour l'illustrer, Igarashi cite une

expression toute faite comme *qad'a o qadar* qui revient souvent dans le langage courant pour manifester la soumission aux décrets immuables de la Providence. Il cite ensuite ce passage sacré : « *idhâ jâa ajaluhum, falâ yasta'khirûna sâ'atan wa lâ yastaqdimûna* », « Lorsque leur terme arrive, ils ne peuvent ni le retarder d'une heure ni l'avancer » (Coran, X, 49).

C'est dans son respect envers ce genre de « programme (islamique et iranien) dans lequel la mort de soi est préalablement inscrite, envisageant du même coup sa résurrection et sa renaissance à travers sa propre mort » (*Renaissance islamique*, pp. 216-217), qu'Igarashi tenta, par sa traduction japonaise, de sauver de l'abus politique les *Versets sataniques* pour les rendre à la République des Lettres. Et dans cet esprit, Igarashi cite une remarque de John Keats à propos du *Roi Lear* : « *The excellence of every art is its intensity, capable of being in close relationship with beauty and truth* » (*Civilisations en conflit*, 1989, pp. 182-183). Le désir de beauté et de vérité qui anima Igarashi fut-il compensé par sa propre mort, une mort bien « programmée » ? Ou bien tous ses efforts pour réhabiliter Salman Rushdie furent-ils vains et négatifs ?

Chose révélatrice, le terme « capacité négative » est un des termes clefs qu'employait Igarashi après l'avoir emprunté au même poète romantique anglais commentant cette fois *Hamlet* : « *negative capacity that is when man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason* ». Interprétant à son tour ces mots de Keats, Igarashi écrit : « la capacité ou la résolution d'accepter les choses négatives et en prendre la responsabilité » (*Le Radicalisme islamique*, 1990, p. v). Dans un autre contexte Igarashi évoque « les vertus négatives » dont parle E. M. Foster (*negative virtues*). En effet, après la deuxième guerre mondiale, Foster fait appel à la nécessité de tolérance, dans une attitude de « *not being buffy, touchy, irritable, revengeful* » (*Two Cheers for Democracy*, 1951), phrase citée par Igarashi (*Le Radicalisme islamique*, p. 192-204), lequel en fit la devise qui éclaire sa posture.

Réconcilier l'irréconciliable, telle fut la tâche impossible et suicidaire qui incombait à Igarashi lorsqu'il décida de traduire les *Versets sataniques* de Salman Rushdie. La tolérance s'avère impuissance quand elle est confrontée à l'intolérance. Si vous êtes tolérant à l'intolérance, vous êtes entaché d'intolérance; et si vous êtes intolérant à l'intolérance, cela revient à donner une double ration à l'intolérance. Mais Igarashi croyait, en connaissance de cause et faute de mieux, à la capacité

négative de la tolérance. L'ironie, d'ailleurs inévitable, est que sa tolérance était intolérable à ceux envers qui il voulait se montrer tolérant. Cependant la logique de la « capacité négative » était prête à accepter, avec résignation et détermination, la défaite logique de la tolérance.

Nous avons évité dès le début de faire d'Hitoshi Igarashi un héros tragique. J'ai tenu plutôt à le situer comme un des « points particuliers » qui peuplent le lieu géométrique de l'histoire intellectuelle de l'Islam. Entre les sphères du *pathos* et du *logos*, Igarashi occupe désormais une position authentiquement marginale. Et la marge est indispensable pour le bon fonctionnement de tout mécanisme. Au sein de la lutte du pouvoir entre la cause islamique et celle, non moins intransigeante, de la société dite libérale, Igarashi savait jouer le rôle de Hamlet, aussi bien dans la vie que dans la mort. En guise de tribut à la « capacité négative » dont témoigna ce jeune martyr japonais, sinon islamique, du moins islamisant, permettez-moi de finir en citant à mon tour ces vers extraits de *Hamlet*, déjà cités par Igarashi lui-même (*Renaissance islamique*, 1986, p. 107) :

*Now cracks a noble heart. Good night, sweet prince;  
And flight of angels sing thee to thy rest!*

**Dédale**  
revue internationale  
semestrielle

*Direction*  
Abdelwahab Meddeb

*Édition*  
Maya Khelladi

*Conception technique et maquette*  
Gonzague Raynaud

Édité par l'association loi 1901 *Dédale en Méditerranée*  
Adresse MNAAO, 293, av. Daumesnil 75012 Paris  
Télécopie (331) 45 41 58 04

et par *Maisonneuve & Larose* 15, rue Victor Cousin, 75005 Paris  
Téléphone (331) 44 41 49 30 ; Télécopie 43 25 77 41

Publié avec le concours du Centre National du Livre  
et, pour la présente livraison,  
de la Fondation Ling Chiu Shan Wu-Sheng, Taiwan

N<sup>os</sup> 1 & 2 - automne 1995

Les manuscrits qui nous sont envoyés ne sont pas retournés  
© Chaque auteur pour sa contribution  
© Dédale en Méditerranée, 1995, pour l'ensemble

Sommaire

- 5 Pourquoi Dédale? *Abdelwahab Meddeb*
- 9 Argument. *A. Meddeb, A. Le Pichon*
- 13 Lamentation sumérienne (vers — 2004)  
Le renversement de Sumer et d'Ur : extraits présentés et traduits  
Arthur Gibson et Niamh O'Mahony.
- 15 Voir qu'Il est invisible. *Philon d'Alexandrie (vers — 15/+ 54)*  
Extrait de *De Posteritate Caini*, traduit du grec par Roger Arnaldez.
- 17 Le Dieu absent et la question du pouvoir dans la pensée juive  
*Shmuel Trigano*  
Parcours dans la « philosophie juive », ce courant de pensée inauguré  
par Philon qui voulut marier le logos et la Tora.
- 27 « Delenda est » de l'idole. *Marie-José Mondzain*  
Méditation sur des fragments de la « théologie de l'icône » dans  
le christianisme oriental (avec des ouvertures sur la peinture moderne).
- 45 L'icône mentale. *Abdelwahab Meddeb*  
Interdit de représentation et iconophilie en Islam : la question  
figural et de l'abstraction telle qu'elle fut pensée par Ibn Arabi (11  
1240).
- 67 Sermon inédit. *Augustin d'Hippone (354-430)*  
Sermon des calendes de janvier sur le Christ vrai médiateur, appa-  
raissant à l'ensemble de 60 sermons découverts par François Dolbeau  
1990 : le § 59 traduit et commenté par Claude Lepelley.