

La construction sémiotique de l'histoire
Crise de la sémiotique ou crise de l'Histoire ?
Mohamed Bernoussi
Faculté des Lettres de Meknès
14 Ibn Affane Meknès Maroc
mobernoussi@yahoo.fr

Depuis les années soixante-dix la sémiotique ne cesse de gagner du terrain au Maroc, le nombre de sémioticiens augmente, les publications aussi et le cursus sémiotique occupe de plus en plus les filières des facultés de Lettres et des Sciences humaines. Mais cette prolifération quantitative est loin d'assurer un quelconque développement dans l'université marocaine¹. L'enseignement de la sémiotique y semble confiné dans une limite bien précise suivant presque le même rythme. Le premier congrès de l'association Marocaine de sémiotique tenu en 2008 à Meknès fut la première occasion de réunir les sémioticiens marocains pour faire le bilan de l'état actuel de la recherche sémiotique au Maroc. Parmi les points soulevés, un retient mon attention et que je vais développer ici. Il concerne la place de l'histoire dans la sémiotique pratiquée au Maroc. L'objet donc de cette étude est de présenter les tendances actuelles de la recherche sémiotique au Maroc et de livrer un examen des problèmes qui entravent le développement en montrant comment ces problèmes sont en partie liés à la place et au sens de l'histoire dans la culture marocaine.

La sémiologie commence à susciter de l'intérêt dans les années soixante-dix grâce au séjour de Roland Barthes à la faculté des Lettres de Rabat. Barthes a provoqué beaucoup d'enthousiasme et un engouement sans précédent pour la science des signes. Ce qui a contribué à ce succès, c'est que Barthes ne pouvait pas être dissocié du mouvement structuraliste et d'une série de figures prestigieuses comme Kristeva, Todorov, Derrida et même parfois Foucault. Un groupe de jeunes universitaires marocains issus majoritairement des départements de français était particulièrement séduit par l'approche de Barthes, par sa rhétorique et sa façon d'écrire. Cela a d'emblée engagé la recherche sémiotique marocaine sur une voie interprétativo-descriptive fondée plus sur la force de persuasion rhétorique que sur la scientificité. Pour comprendre cette orientation de la recherche sémiotique

marocaine, il est donc important de remonter à cette première génération de pionniers marocains influencés par Barthes et d'exposer brièvement leurs premiers écrits. Nous prenons deux exemples à titre d'illustration : Khatibi et Moutawakkil.

Khatibi sort en 1974 un livre intitulé *La blessure du nom propre*, ouvrage de facture inhabituelle, de conception surprenante et qui suscita un enthousiasme qui dure jusqu'à nos jours². Toute l'avant-garde sémiotique de l'époque y est convoquée, Barthes, Derrida, voire Foucault. A cette époque, Khatibi est considéré comme un pionnier de cette pensée et comme premier exégète ou responsable de son introduction au Maroc. Son ouvrage se présente comme une exploration de certains systèmes de signes marocains tel le tatouage, la calligraphie ou les proverbes. Mais qu'en est-il vraiment ? D'abord le livre de Khatibi surprend par son plan et par sa façon de présenter les choses. Il s'agit plutôt d'une série de remarques sur un corpus à étudier et des outils à utiliser, sans qu'il y ait vraiment assimilation ou exploitation des références citées. Barthes est cité, mais sans qu'aucun de ses concepts ou de ses idées ne soit présenté ou investi dans une quelconque démonstration. Ce qui est privilégié, c'est une certaine rhétorique qui se distingue par ses jeux de mots, son goût du calembour, de la boutade ou du mot d'esprit hermétique. On peut voir dans tout l'ouvrage une certaine *semiosis* hermétique, comme l'a théorisée Eco (1992, II), caractérisée par ses liens vagues et par des analogies lâches. Quelques exemples pour illustrer cela : lorsque Khatibi inclut l'acupuncture comme forme d'écriture proche du tatouage ou lorsqu'il semble retenir la piqûre sur le corps comme l'inscription minimale, il ne donne pas d'explications convaincantes. Certains symboles comme la khamsa ou ce qui est communément appelé la main de Fatima sont *a priori* des sujets très intéressants vu l'importance qu'ils revêtent dans la culture marocaine, mais au lieu de s'interroger sur leur symbolisme numérolgique, sur son histoire, l'auteur se contente de citer Kristeva et continue comme si l'évocation pure et simple de ce nom suffisait à le lier à un élément phallique :

« Khamsa est une suprême scène dans l'air, où l'infini des doubles se déthéâtralise en cette représentation mobile, flottante.

Pas de prééminence de la main droite, mais substitution à celle-ci de la scène phallique du médius. Lorsqu'on le dit « khamsa 'la 'aynik » (cinq sur tes yeux), ou plus littéralement zob' la 'aynik (la verge sur tes yeux), on déclare sans doute un grand désir, celui d'une lettre imposée dans le geste dédoublé : médius et phallus se renversent dans une même insulte, le même rire hilare. » (Khatibi 1974 : 91).

Les analogies continuent et il semble que c'est toujours le même principe des signatures qui les guide, du phallisme on passe à Borges, ensuite du tatouage à la puberté, les deux ayant en commun, selon l'auteur, le sang ; d'où d'autres digressions. Mais ce qui est surprenant dans la démarche de Khatibi, c'est son recours permanent à des références pour soutenir ses méditations ou ses errances

interprétatives. Souvent il essaie de justifier cela de la façon suivante : « Nous n'avons pas le temps ici d'analyser le texte rigoureusement délirant de Derrida sur l'hymen mais, en faisant dériver sa problématique sur le tracé du tatouage, on serait à même d'échapper à la réduction ethnologique et sociologique... » (Khatibi 1974 : p. 98). En fait dès qu'il s'agit de comprendre les références citées, de les analyser, l'auteur avance qu'il n'a pas le temps et se contente de « faire dériver » les questions. Ce qui est problématique dans de telles dérivations, dériver serait le mot juste, c'est qu'elles ne sont pas accompagnées d'examen préliminaires et encore moins de réserves, laissant ainsi la confusion régner en maître absolu. Nous sommes en présence d'une sorte de signature universelle où tout renvoie à tout et où tout fait penser à tout : le tatouage à la piqûre, la piqûre à l'acupuncture, le sang au cycle menstruel de la fille pubère...etc.

Ahmed Moutawakkil présente quant à lui, à travers l'intitulé *Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*, un travail rigoureux et documenté, mû essentiellement par le souci d'opérer des rapprochements entre la théorie arabe ancienne du sens et les différentes théories modernes consacrées au même sujet. Lorsque la préoccupation majeure de Moutawakkil semble être le rapprochement de la théorie arabe ancienne du sens avec les théories occidentales modernes, il oublie de démontrer dans quelle mesure on peut parler d'une théorie arabe ancienne du sens. Le simple fait de trouver que des remarques ou des intuitions éparses sont partagées de part et d'autre ne suffit guère à établir l'existence d'une telle théorie de sens chez les anciens. On peut citer encore son livre *Les Fonctions pragmatiques dans la langue arabe*. Lorsqu'on aborde le premier chapitre, on est frappé par le déséquilibre entre quelques lignes réservées à la langue arabe, à quelques notions comme « moqaam » et « maqaal » et les pages entières consacrées aux diverses théories anglo-saxonnes comme « dislocation », « topicalisation », « phrase rule », « fonctionnal grammar »...etc. Ici l'écueil téléologique est inévitable dans la mesure où le déséquilibre entre quelques concepts vaguement pragmatiques et une armada de concepts et de théories donne lieu à une situation où la langue arabe sert de faire-valoir à ces théories, quand ce n'est pas un prétexte pour la promotion de leurs vertus heuristiques.

Dans les années quatre-vingt dix, Hanoune propose un autre type de recherche dans la même lignée de Moutawakkil, mais cette fois-ci avec davantage de précisions, dans la mesure où ce n'est pas le vaste domaine du sens et du langage qui est évoqué, mais plutôt celui de la sémiotique arabe ancienne. Un projet qui ressemble, toute proportion gardée, à celui entrepris par Paolo Fabbri et Umberto Eco dans *La semiotica dei modisti*. La démarche de Hanoune peut être décrite de la façon suivante : on prend, par exemple, les idées des philosophes du Moyen Age musulman comme Arrazi (Hanoune 2001) sur l'impossibilité d'introspection, on les rapproche de certaines idées d'un Peirce et on conclut qu'Arrazi a fait de la sémiotique bien avant Peirce. Le problème de la question de la sémiotique arabe ancienne reste celui d'une pensée qu'on essaie de voir ou de découvrir à travers le

prisme des concepts modernes de la sémiotique ou de la linguistique occidentale. Ce qui surprend, au demeurant, dans de telles problématiques, c'est le peu de conscience du risque téléologique. On prend un concept ou une idée dont l'existence demande au préalable de sérieuses recherches et un laborieux établissement pour la rapprocher d'une autre idée qui a fait l'objet chez les modernes d'une étude et d'un examen minutieux et bien étalé à travers l'histoire. Qu'il soit bien clair, je ne suis pas en train de remettre en question l'intérêt des Arabes anciens pour la sémiotique, mais cela mérite davantage d'examen et beaucoup moins de précipitations. On trouve des choses très pertinentes par exemple chez Attahanaoui (1996) sur le signe, voire une typologie bien détaillée ; mais il faut déterminer au préalable et de façon claire le contexte de sa naissance (philologie du Coran) et les possibilités de son développement. En d'autres termes, avant de repérer chez Attahanaoui, chez Jahiz ou Arrazi des esquisses d'une réflexion sur les signes, il faut d'abord prendre en considération la logique interne de leur propre paradigme d'études et s'interroger ensuite si elle nous autorise à développer ces esquisses.

D'autres types de recherche vont voir le jour par la suite en matière de sémiotique appliquée³. Celle-ci s'impose comme interface efficace pour sonder des phénomènes sémiotiques, éclairer leur mode de fonctionnement et leur façon de produire du sens. Une prédilection fut toutefois marquée pour les textes littéraires, notamment les textes narratifs. D'autres recherches, qu'on peut désormais qualifier de sémiotiques appliquées, s'étaient attaquées à quelques phénomènes comme les élections, les logos des partis politiques. Je prendrai comme exemple l'étude de Saïd Bengrade sur les partis politiques et leurs logos durant les campagnes électorales, ainsi que l'étude de Farid Zahi sur le corps et son statut sémiotique et herméneutique dans la culture arabo-musulmane.

L'étude de Bengrade⁴ consacrée aux logos et symboles des partis politiques marocains se heurte à une objection de méthode. Le problème vient de la nature du signe iconique qui reste dans certains cas tout de même bien spécifique à une culture donnée. Lorsque l'auteur essaye d'analyser lesdits logos, il s'inscrit dans une démarche herméneutique précise, c'est-à-dire à l'intérieur de codes sémantiques et culturels donnés qui régissent et déterminent des significations données. Ce qui est jusqu'à ce stade autorisé, voire prometteur. Mais lorsque l'auteur essaie par exemple de comprendre pourquoi le parti socialiste marocain adopte la rose comme logo et qu'il le fait en utilisant le dictionnaire des symboles d'un français, il se met en porte-à-faux vis-à-vis de toute une axiologie herméneutique où même un symbole en apparence aussi universel que la rose n'a pas forcément la même signification dans la culture française que dans la culture marocaine. Le pire dans tout cela est qu'il n'existe pas à ma connaissance un dictionnaire marocain des symboles. Je reviendrai plus tard sur ce point très important dans la deuxième partie consacrée aux handicaps structurels et historiques qui gênent la recherche sémiotique au Maroc. Il me semble que le développement de la sémiotique ne peut être considéré en dehors du développement d'un ancrage historique des autres sciences ou disciplines avoisinantes dont elle a grand besoin pour s'appliquer.

Le même problème demeure dans des études qu'on qualifierait de sémiotique culturelle. L'étude de Farid Zahi⁵ quant à elle propose à travers un livre intitulé *Corps, image et sacré en Islam* une approche qui se réclame sémiotico-herméneutique du statut du corps dans la tradition arabo-musulmane. L'étude de Farid Zahi se compose de quatre chapitres qui essaient de jeter la lumière sur la question épineuse, voire taboue du corps en Islam. Question épineuse, car son apparente marginalisation ne doit pas duper le chercheur et exige davantage de prudence. Le corps fut certes le refoulé de la culture arabo-musulmane, mais sa présence s'est exprimée à travers d'autres signes. C'est pour cette raison que l'auteur pose les questions suivantes : est-ce qu'il ne s'agit pas d'un simulacre destiné à mieux contrôler et à s'appropriier le corps ? Mieux encore, dans quelle mesure peut-on lier cette sévère 'gestion' du corps à certaines restrictions sémiotiques comme par exemple l'interdiction de l'image ? Tout d'abord ce qui retient l'attention, c'est l'important appareil théorique dont se sert l'auteur, et qui demeure très hétérogène et exploité de façon inégale⁶ : Eliade (1965), Ricoeur (1990), Régis Debray (1993) et Foucault (1976). L'auteur opère avec des termes comme le sacré, la chair, sans se rendre compte du poids historique qui pèse sur de tels termes. Je donnerai comme illustration les références, au demeurant fort fréquentes, à Paul Ricoeur. Nous savons comment l'herméneutique de Paul Ricoeur demeure profondément ancrée dans une vision judéo-chrétienne. Nous savons aussi que la dualité corps /âme n'est pas présente de la même façon dans le christianisme qu'en Islam ; et il est très risqué de ne pas être conscient de cette différence. Car le risque est de voir le corpus musulman se constituer *a posteriori* en fonction de ces théories, c'est-à-dire devenir le faire-valoir des théories de Mircea Eliade et d'autres. Bref de simples prétextes pour nous montrer, de nouveau au XXIème siècle, comment le sacré est partout. Dans la partie consacrée à l'Islam, le sexe et le sacré, l'auteur scrute cette problématique de la culture musulmane *via* les jumelles de Mircea Eliade (1968) et Wunenberger (1981); ce qui ne va pas sans soulever des critiques de méthode. Nous savons le peu de précision, pour s'exprimer ainsi, qui caractérise les concepts et les théories de ces auteurs. Leur *sémiologie* (Voir Eco 1992 [1990] : II.1.) peut être rattachée à une *sémiologie* hermétique caractérisée principalement par des relations lâches, une confusion entre le semblable et l'identique, et une recherche d'un principe universel qui unirait tout...etc.. Comme exemple, nous citons ce passage :

« Cette conception se fonde donc sur l'interprétation linguistique selon laquelle *anafse* devient l'équivalent primitif de ce que Freud appelle la libido ou les instincts conscients ou inconscients. En ce sens on arrive à éluder l'aspect anthropomorphique et à transformer le corps en intermédiaire entre *Anafse* et le désir. » (Zahi 1999 : 48).

Un autre exemple concerne les présumées références à la pensée de Michel Foucault. Cela soulève la question de la possibilité d'emprunter des concepts opératoires issus d'un corpus donné ou d'un système philosophique donné en vue d'une éventuelle application sur un corpus différent. Le philosophe français s'était attaqué à une autre problématique proche de celle du Corps. Dans *Histoire de la sexualité*, Foucault (1976) remonte la généalogie du comportement sexuel et tente de comprendre comment il a été pensé par les Grecs et par les Latins dans les deux premiers siècles. *A priori*, le fait de citer Foucault dans une étude sur le corps en Islam ne choque pas, car il est possible de considérer ses travaux, ses approches et ses outils, d'examiner les postulats et les assumptions sur lesquelles ils se fondent, ensuite de s'interroger sur une possibilité d'application et à quel prix. On peut faire des remarques similaires au niveau de la valeur sémiotique d'une telle approche. On déplore l'absence par exemple d'une étude sémantique de l'évolution diachronique de certains champs sémantiques du corps, principalement entre la période d'avant l'arrivée de l'islam et de celle d'après. Je voudrais maintenant passer aux conséquences d'un tel type de recherche. L'absence d'un travail sur les concepts opératoires et sur les idées appliquées au corpus arabe ne pouvait, outre leur usage superficiel, que conduire vers une téléologie : pour pouvoir accommoder certaines visions du corps dans *Le Coran* et dans la culture musulmane aux théories d'un Ricoeur, d'un Merleau-Ponty, beaucoup de découpages sont pratiqués, beaucoup d'omissions, parfois même des choses erronées se glissent dans le discours⁷.

L'enseignement de la sémiotique à l'université offre quant à lui une réalité un peu plus nuancée. Depuis les années quatre-vingt, on peut constater l'existence de cursus à part entière réservée à la sémiologie ou à la sémiotique, avec une préférence toutefois bien marquée pour la sémiologie d'obédience structurale. Les étudiants découvrent comment des outils ou des concepts tels que le programme narratif, le carré sémiotique ou l'isotopie sémantique peuvent aider à expliciter le mode de fonctionnement d'un texte et surtout la façon dont il arrive à produire du sens. Des mémoires de licence ou de fin d'études depuis la nouvelle réforme présentent des explorations sémiotiques de textes narratifs à travers les outils cités plus haut. On retrouve même des sujets de doctorat. Mais, le problème, comme je l'ai écrit ailleurs⁸, est qu'on retrouve presque toujours les mêmes types de corpus et les mêmes applications : programmes narratifs ou carré sémiotique pour les problématiques, et textes narratifs simples pour les corpus. Aucune étude, aucun chercheur ne semble avoir la moindre distance vis-à-vis de ses problématiques et encore moins de critiques.

Cette prédilection pour la sémiotique de Barthes ou de Greimas ne s'est pas faite sans un certain appauvrissement des idées du premier, même s'il mettait constamment en garde dans ses écrits contre le dogmatisme⁹. En fait, ce qui a séduit, c'est le fait que la sémiologie de Barthes, inspirée de Saussure, n'envisage pas l'étude de la langue ou des signes indépendamment de la société, comme le stipule le célèbre passage du *Cours de linguistique générale*. La réflexion sur les signes est une réflexion qui doit être étroitement liée à la société et à l'idéologie, bref à l'histoire ; c'est dans ce sens

que s'inscrit le projet de Barthes (1957) de débusquer à l'intérieur des formes narratives ou rhétoriques des idéologies ou des systèmes de valeurs idéologiques. Le rôle de la sémiotique tel que le donne à lire par exemple *Mythologies* est de dénoncer l'idéologie petite-bourgeoise en déconstruisant son discours et ses divers systèmes sémiotiques, mettant à jour les types de corrélation qu'elle établit entre certaines combinaisons de signes et certains systèmes de valeurs. C'est en restituant le code petit-bourgeois que Barthes arrive à montrer comment une classe sociale 'convertit sa culture historique en nature universelle' (Barthes 1957 : 7). Malheureusement rien de cela ne ressort dans la majeure partie des études sémiotiques menées. Vingt cinq ans après l'étude de Khatibi sur le corps et le tatouage, nous constatons que rien ou presque n'a changé, nous retrouvons le même traitement superficiel et mondain des références occidentales, citer pour se donner du prestige, les mêmes dérobades entre des objets d'études passionnants et des approches qui misent plus sur la rhétorique et le style que sur l'investigation, la recherche et l'interrogation des textes. Que ce soit en matière de théorie ou de pratique, la recherche sémiotique au Maroc ne semble pas encore affranchie de ses vieux démons, à savoir le théoricisme superficiel, l'absence d'une quelconque conscience historique et une reproduction aveugle de certains concepts de la sémiologie structurale. Que s'est-il passé ?

Je dirai pour reprendre les termes de Barthes dans *Mythologies* que la sémiotique au Maroc n'a pas pu, ou voulu ou su convertir sa culture universelle en culture historique ; toute cette dimension militante et historique de la sémiologie de Barthes a été évacuée des études sémiologiques au Maroc pour laisser la place à une absence totale de l'Histoire. Ceci ne s'explique pas seulement par les raisons académiques que l'on connaît, influence et prestige de la culture française, mais aussi par des raisons socio-culturelles. Sur ce sujet, les historiens du siècle passé peuvent nous éclairer. Lorsque nous examinons les écrits de ces historiens marocains ou étrangers, nous découvrons combien ces derniers déplorent le peu de sensibilité des Maghrébins pour l'histoire. Dans son livre intitulé *Les Historiens des Chorfas*, Lévi-Provençal essaie de faire le point sur cette question ; s'appuyant sur l'exemple de nombreux historiens marocains des siècles passés, il fait remarquer que l'Histoire n'occupe pas une place importante au Maroc. Il donne quelques exemples et cite en appui un livre de Mohamed El Kettani, *Salwat al Anfaas* où celui-ci consacre un chapitre entier à cette question, intitulé 'Du peu de cas que font les gens du Maghreb de l'Histoire'. Or, quand nous savons comment le structuralisme a évacué l'histoire du domaine de l'analyse des textes littéraires, nous ne pouvons pas résister à la tentation de voir dans le succès du structuralisme et de la sémiotique de Barthes un écho à ce peu d'intérêt pour l'histoire.

Il y a une autre explication à ce peu d'intérêt pour l'Histoire déjà évoqué par Kettani (1900) et confirmé par Lévi-Provençal (1922) : La société et la culture marocaines sont très sensibles à la reproduction du même, à l'idée d'un socle de référence à la fois garant de stabilité et de sécurité devant l'inconnu, quelle que soit sa nature. C'est une culture qui se veut à la fois ouverte et

conservatrice, qui n'accepte le changement que dans la mesure où il demeure conforme à la tradition et qui, somme toute, reste très sensible à une métaphysique du même et aux grands récits. Le deuxième élément explicatif n'est en fait que le résultat du premier. Au Maroc, c'est plutôt le Barthes de *Éléments de sémiologie* et de *L'analyse structurale du récit* que celui des *Mythologies* qui a été lu et assimilé, de façon relative bien entendu. Cela se vérifie de manière éclatante dans les sujets de mémoire, de thèses et de recherches en général proposées depuis, maintenant, trois décennies. Rares, sinon inexistantes sont les recherches qui se servent de l'outil sémiologique pour réinscrire des systèmes sémiotiques données dans l'Histoire ; rares sinon inexistantes sont les recherches qui s'attaquent à des discours ou à des systèmes proclamés allant de soi ou infaillibles pour leur restituer leur part d'histoire et de relativité.

Dans *Sémiotique et philosophie du langage*, Eco rappelait déjà avec ses termes l'importance d'une conscience historique du signe et du sujet : « Si le signe comme égalité et identité était cohérent avec une notion sclérosée (et idéologique) de sujet, le signe comme moment (toujours en crise) du processus de *semiosis* est l'instrument par lequel le sujet lui-même se construit et se déconstruit perpétuellement. Le sujet connaît une crise bénéfique parce qu'elle participe de la crise historique (et constitutive) du signe. [...] La science des signes est la science de la façon dont se constitue historiquement le sujet. C'est probablement à cela que Peirce pensait quand il écrivait : « Puisque l'homme ne peut penser qu'au moyen de mots ou d'autres symboles extérieurs, ces derniers pourraient nous dire ; « Tu ne signifies rien que nous ne t'ayons enseigné, et donc tu signifies seulement en tant que tu adresses quelques mots comme l'interprétant de ta pensée ». Ainsi les hommes et les mots s'éduquent réciproquement : tout accroissement d'information chez un homme comporte –et est comporté par- un accroissement correspondant d'information d'un mot...Le mot ou signe que l'homme emploie est l'homme lui-même.» (Eco 1988 : 61-62). Or le sujet au Maroc est loin d'être concerné par ces propos, et c'est là que réside le nœud du problème. La réflexion sur le signe ne peut être dissociée de la réflexion sur le sujet. Au Maroc ce dernier a fait l'objet d'une semiosis tronquée, amnésique et hermétique à la fois qui érige une culture et une idéologie données en principes éternels et qui transforme une histoire donnée en L'Histoire. Les traductions commencent à se multiplier, et d'autres sémiotiques se font découvrir, mais les efforts des uns et des autres resteront sans lendemain tant que le sujet marocain traîne à être reconnu comme entité construite sémiotiquement dans l'Histoire ; tant qu'il est postulé comme évidence par diverses métaphysiques, politique, religieuse et économique, tant qu'il fait l'objet de grands récits, la sémiotique, me semble-t-il, ne peut accéder à la vraie recherche. L'accroissement du signe est tributaire du sujet selon la dialectique sujet/signé, La sémiotique au Maroc a devant elle encore bien des défis à lever.

Notes

*Cet article reprend de façon condensée les idées de mes articles publiés dans *Semiotica* et *Maknasat*.

- ¹ . Voir l'article très détaillé de Mohamed Infi, *Semiotic Research in Morocco: An Inventory*, *Semiotica* 170-1/4 *Le Royaume des signes, Special issue* by M. Bernoussi , 2008, 227-244.
- ² . Voir Mohamed Bernoussi, « Khatibi, sémiologue ? », manuscrit.
- ³ . Sur la sémiotique appliquée et sur les réserves qu'elle suscite chez des sémioticiens comme Umberto Eco, voir mon article « Eco et la sémiotique appliquée », à paraître dans *Maknassat*
- ⁴ . Cette critique ne doit en aucun cas minimiser les efforts de l'auteur concernant la traduction en arabe de certains ouvrages d'Umberto Eco ayant un grand succès chez le grand public.
- ⁵ . Voir M ; Bernoussi, « Le Corps comme non-signe dans la culture arabo-musulmane », *Semiotica*, 170, 295-303
- ⁶ . Par exemple Eliade est cité très souvent, Foucault l'est beaucoup moins et fait l'objet d'une lecture assez superficielle.
- ⁷ . Par exemple : aucun texte sacré musulman ne dit que l'aleph, première lettre de l'alphabet, s'est incliné devant Adam. Il y a aussi des histoires d'interdiction qu'on ne trouve dans aucun texte religieux, notamment ce qui concerne la pénétration complète.
- ⁸ . Sur les causes détaillées d'une telle préférence, voir mon article « Barthes ou Eco » dans *Semiotica* 170, 245-258.
- ⁹ . On peut lire ce passage dans *L'Aventure sémiologique* : ' Beaucoup de commentateurs, qui admettent l'idée d'une structure narrative, ne peuvent cependant se résigner à dégager l'analyse littéraire du modèle des sciences expérimentales : ils demandent, intrépidement, que l'on applique à la narration une méthode purement inductive et que l'on commence par étudier tous les récits d'un genre, d'une époque, d'une société, pour ensuite passer à l'esquisse d'un modèle général. Cette vue de bon sens est utopique. (...) que dire alors de l'analyse narrative, placée devant des millions de récits ? Elle est par force condamnée à une procédure déductive ; elle est obligée de concevoir d'abord un modèle hypothétique de description (que les linguistes américains appellent une « théorie), et de descendre ensuite peu à peu à partir de ce modèle vers les espèces qui, à la fois, y participent et s'en écartent.', (R. Barthes, 1985, p. 169)

Références

- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris : Le Seuil.
- _(1964). *Eléments de sémiologie*, *Communication* n. 4. Paris : Le Seuil.
- _(1985). *L'Aventure sémiologique*. Paris : Seuil.
- Baudrillard, J (1980). *De la séduction*. Paris : Galilée.
- Bernoussi, M. (1999). 'Le Problème du lecteur chez Eco', *Semiotica* 124-3/4), 255-267. Berlin/New York : Walter de Gruyter.
- _(2006). Du Harcèlement textuel, *Maknassat* n. 15, 19-28. Meknès : Facultés des lettres de Meknès.
- (2008). « Barthes ou Eco ». *Semiotica* 170-1/4 *Le Royaume des signes Special Issue* 170-1/4, .Berlin/New York : Walter de Gruyter. 245-258.
- (2008). « Le Corps comme non-signe dans la tradition musulmane ». *Semiotica* 170-1/4 *Le Royaume des signes Special issue*. Berlin/New York : Walter de Gruyter.295-303.
- Debray, Régis (1993). *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris : Gallimard.
- Eco, U. ((1954) 1991). *Le Problème du beau chez Thomas d'Aquin*, Maurice Janvion (trad.). Paris : P.U.F.
- _(1968) 1972). *La Structure absente*, U. Esposito-Trrigiani (trad.). Paris : Mercure de France.
- (1992). *Comment voyager avec un saumon*, Myriem Bouzaher (trad.). Paris : Grasset.
- ((1984) 1988). *Sémiotique et philosophie du langage*, Myriem Bouzaher (trad.). Paris : P.U.F.
- Eliade, Mircea (1968). *Le Sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel (1969). *Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- (1971). *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- (1976). *Histoire de la sexualité*. 3 volumes. Paris : Gallimard.
- Haanoun, Moubarak (2001). *Sémiotique arabe*. Tanger : Sliki, (en arabe).
- Khatibi, A. (1974). *La Blessure du nom propre*. Paris : Denoël.
- Kettani, M (1900). *Salwat al Anfaas*. 3 volumes. Fes.
- Kilito, Abdelfettah (1983). Les Séances. Récits et codes culturels chez Hamadani et Harîri. Paris: Sinbad.
- Lacan J. (1975). *Le Séminaire de Jacques Lacan*, I. Paris : Le Seuil.
- Lévi-Provençal, E.(1922). *Les Historiens des Chorfas. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIème au XXème*. Paris : Larose.
- Maloney, Thomas S. (1983). "The Semiotics of Roger Bacon", *Medieval Studies* 45: 120-154.

-
- Marmo, Costantino (1984). *Semiotica e linguaggio nella scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt, 1270-1330*. Roma : Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- Merleau-Ponty, M.(1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Moutawakkil, Ahmed (1982). *Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*. Rabat : Publications de la faculté des lettres de Rabat.
- Nöth W. and Ljungberg C. (ed. 2003). *The Crisis of representation, special issue, Semiotica*, 143-1/4, Berlin / New York: Walter de Gruyter.
- Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Gallimard.
- Saussure, F. (1912). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.
- Jahiz (Al), Abou Ottomane Amer Bnou bahr (1995). *Al Bayaane wa Tabieen*. Beyrouth: Dar al Fikr.
- Simone, R.(1974). « Sémiologie augustinienne », *Semiotica* 6. Berlin/New York : Walter de Gruyter.
- Zahi, Farid (1999). *Corps, image et sacré en Islam*. Casablanca : Afrique-Orient.(en arabe)