

## (RE)PENSER L'EXTÉRIORITÉ : HERMÉNEUTIQUE COMPARATISTE ET NOUVELLES FRONTIÈRES IDENTITAIRES

Yannick MOUNIENGUET M'BERAH

Université Omar Bongo de Libreville, Gabon

[m.yannick1er@gmail.com](mailto:m.yannick1er@gmail.com)

**Résumé :** Le présent article, en insérant sa réflexion dans le cadre des « Nouvelles approches comparatistes en littératures francophones », tire prétexte du concept d'*extériorité* pour réfléchir aussi bien sur les mécanismes de fonctionnement de l'herméneutique comparatiste que la manière dont celui-ci appréhende ces cultures tantôt proches tantôt lointaines, considérées comme « étrangères », qu'il prend comme objet d'étude. Ainsi, l'*étranger* n'est rien d'autre que ce qui est *extérieur* et, une fois exploré, l'espace préalablement considéré comme extérieur finit par être *intériorisé*, adopté et souvent transformé. En réalité, la métaphore de l'*extériorité* fait référence à ces diverses identités culturelles, ou plutôt à l'enveloppe fragile qui les recouvre avant d'être dépouillées par le comparatiste herméneute qui les examine à travers la fiction littéraire. Parce que le comparatisme est avant tout un voyage, et parce que la littérature prévoit, dans sa posture discursive, les conditions de sa participation aux débats sociaux, la *transculturalité* devient aussi bien une identité esthétique qu'une façon de considérer le monde en perpétuel bouleversement.

**Mots clés :** Herméneutique, extériorité, transculturalité, anthropogramme, ethno-comparatisme.

## (RE) THINKING EXTERIORITY: COMPARATIVE HERMENEUTICS AND NEW IDENTITY BOUNDARIES

**Abstract :** The present article, by inserting its reflexion within the framework of the « New coparative approaches in Franch-speaking literatures », draws pretext from the concept of *exteriority* to reflect as well on the mechanism of functioning of the comparative hermeneutics as the way in which this one apprends these cultures, sometimes closed, sometimes distant, consider as « foreign », which he takes as an objet of study. Thus, the *foreign* is nothing other than what is *external* and, once explored, the space previously considered as *external* ends up being *internalized*, adopted and often transformed. In fact, the metaphor of exteriority refers to these various cultural identities, or rather to the fragile envelope that covers them before being stripped down by the comparatist who examines them through literary fiction. Because of the fact that comparatism is above all a journey, and because literature provides, in its discursive posture, the conditions of its participation in social dabates, transculturality becomes both an aesthetic identity and a way of considering the world in perpetual upheaval.

**Keywords :** Hermeneutic, exteriority, transculturality, anthropogram, ethno-comparatism

## Introduction

Cet article s'insère dans la réflexion sur les « Nouvelles approches comparatistes en littératures francophones ». Dans cet esprit, il se place dans la lignée d'un Daniel Henri Pageaux (2013, p.p 157-160) qui, dans son ouvrage *La Fontaine de Castalie. Essais de littérature générale et comparée*, retrace les « Itinéraires comparatistes » et pose *in fine* les jalons d'une réflexion sur un comparatisme tourné vers l'avenir, en examinant avec une considération et une patience nouvelle, des « nouveaux questionnements » au nombre desquels la mise en place des « **comparatismes intérieurs** ». Celui-ci repose essentiellement sur la théorie du polysystème qui « met en évidence que ce que l'on tient pour un espace politique unifié ou espace national n'est pas un espace homogène » et permet par ailleurs de « déconstruire les anciennes binarités ici/ailleurs, étranger/national, centre/périphérie » ; "multiculturalisme", "postcolonialisme" » ; cette approche mène à un comparatisme « rénové » et trace les contours primaires d'un humanisme réactualisé contre le dictat d'un comparatisme normé, institutionnalisé et idéologiquement corrompu.

Pour participer à ce processus de dé-construction ou de dé-sémantisation, nous avons choisi d'entreprendre l'examen des procédés comparatistes suivant ce titre : « **(Re)penser l'extériorité : herméneutique comparatiste et nouvelles frontières identitaires** ».

Ainsi, nous formulons l'hypothèse selon laquelle la notion d'**extériorité**, en ceci qu'elle caractérise globalement la culture « étrangère » qu'étudie le comparatiste en la confrontant à une autre, est, au cours de cette confrontation, idéologiquement et phénoménologiquement réorientée et façonne par ailleurs les outils méthodologiques du comparatisme. Autrement dit, l'objet de la comparaison – la culture par le biais du texte littéraire – entre en dialogue avec le discours scientifique et instaure le cadre où se définissent de nouvelles identités.

A ce titre, on peut légitimement s'interroger sur la nature des liens qui fondent la relation entre extériorité et culture. Comment la reconfiguration des identités culturelles s'opère-t-elle ? Dans quelle(s) condition(s) l'herméneutique comparatiste peut, elle-même à son tour, être réajustée par l'objet qu'elle interprète et auquel elle tente de donner une signification ?

Autant de questions dont les réponses s'organiseront en deux axes, à savoir par l'entremise d'une clarification conceptuelle et méthodologique, d'une part, qui nous permettra de mieux penser le concept d'extériorité en littératures francophones.

### 1. Clarification conceptuelle et orientation méthodologique

Le concept d'*extériorité*, dans l'esprit de cet article et tel que nous l'avons signalé plus haut, n'aura de sens que pour la relation qu'il entretient avec la notion de culture. Ce qui est considéré comme extérieur pour le spécialiste de littérature comparée, c'est la culture « étrangère » par rapport à laquelle ce dernier analyse la sienne ou une autre.

#### 1.1. De l'étranger à l'ex-tériorité ...

Pour parvenir à une définition opératoire de l'**extériorité**, une digression dans la sphère politique peut être nécessaire. Ainsi, l'image finale issue du parcours de ce

détour métaphorique permettrait une meilleure mise en lumière de ce concept qui constitue le nœud problématique de cette contribution.

A ce sujet, on constate, dans la configuration actuelle des Etats et des différents ministères qui régissent entre autres leur fonctionnement, l'existence d'un Ministère de l'Intérieur et celui des Affaires Etrangères. Cette distinction implique qu'un pays souverain se doit de séparer **les affaires intérieures** d'une part, et **les affaires étrangères**, de l'autre.

Et puisqu'il s'agit de comparaison, il serait légitime de se demander pourquoi certains Etats optent pour la dénomination « affaires étrangères » alors que d'autres choisissent la mention « relations extérieures »<sup>1</sup>. De prime abord, relevons que le substantif « étranger » est formé en partie de l'adjectif « étrange », dont l'étymologie désigne ce qui est « hors du commun », « extraordinaire ». Lorsqu'il est employé pour qualifier une personne physique, le mot « étranger » désigne quelqu'un du dehors, d'extérieur à une famille ou à un pays. De manière générale, et dans l'imaginaire collectif, ce qui est étrange renvoie à ce qui est déstabilisant pour l'esprit par son caractère « inhabituel », « inconvenant », « bizarre » et parfois « indéfinissable ». En somme, ce qui est « étrange » est essentiellement différent de ce qui est coutumier ou normal. Il est toutefois utile de préciser que même si les sens des mots *étranger* et *extérieur* peuvent sémantiquement se recouper, ce qui est extérieur est certainement moins effrayant que ce qui est étranger : on s'accordera sur le fait qu'un individu que l'on voit passer à l'extérieur de chez soi fait moins peur qu'une personne que l'on voit entrer dans l'habitation que l'on occupe ; la personne demeurant à l'extérieur reste une personne neutre, inoffensive tandis que celle qui s'introduit où l'on vit devient étrange. Par conséquent, ce qui est à l'extérieur ne s'habille d'étrangeté qu'à partir du moment où l'observateur sent son espace intérieur menacé.

Cet observateur est semblable au comparatiste qui conçoit que ce qui est *étranger* dans un texte littéraire, un film ou tout autre support artistique, est ce qui se distingue de la culture et de la langue qui sont les siennes<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous pouvons prendre quelques exemples : à la faveur du remaniement du 16 mai 1988, l'Etat du Cameroun change la dénomination de son « Ministère des Affaires Etrangères » en « Ministère des Relations Extérieures » ; Au Pérou, on note l'existence du « Ministerio de Relaciones Exteriores » ; de même qu'au Venezuela, la dénomination originale du ministère des Relations Extérieures est « Ministerio del Poder Popular para Relaciones Exteriores » ; en Angola, le « Ministério das Relações Exteriores ». En France, ce ministère a, tour à tour, été appelé « Ministère des Relations Extérieures », « Ministère des Affaires Etrangères » puis « Ministère des Affaires Etrangères et du Développement International ». Talleyrand, pour ne citer que lui, a occupé la fonction de Ministre des Relations Extérieures de 1797 à 1807 et Ministre des Affaires Etrangères de 1814 à 1815. Avec l'adhésion de la France à l'Union Européenne, le ministère des Affaires Etrangères s'est transformé en « Ministère de l'Europe et des Affaires Etrangères », laissant ainsi penser que le continent européen s'est constitué en une seule Nation qui obligent les pays qui en font partie, et plus spécifiquement la France, à considérer comme étrange(r) tous les pays qui se trouvent au-delà des frontières de cet espace politique et économique.

<sup>2</sup> Cette position est partagée par certains théoriciens de la discipline. Dans la collection « Que sais-je ? », qui interroge les connaissances en littérature comparée, Yves Chevrel, fait de la rencontre avec l'étranger le nœud de la démarche comparatiste. Par *étranger*, il entend celui qui est différent par l'usage de sa langue et l'appartenance à une autre culture (Yves Chevrel, *La Littérature comparée*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1989 ; rééd. 1997, p. 8.). Bien plus qu'une rencontre, « *L'ouverture à l'étranger définit la démarche "comparatiste"* », soutient Daniel-Henri Pageaux dans son manuel *La Littérature générale et comparée* (Daniel-Henri Pageaux, *La Littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 7). Par ailleurs et enfin, l'avant-propos de leur ouvrage commun *Introduction à la Littérature comparée*, permet à Danièle

Dans la posture comparatiste qui est la nôtre, la notion d'*étranger* est une fiction au sens où la réalité qu'elle recouvre n'a d'épaisseur que jusqu'à ce qu'il y ait « contact » ou « rencontre » : l'espace préalablement considéré comme étranger est un espace intérieur en attente de découverte<sup>3</sup>. Par conséquent, les identités culturelles extérieures n'ont rien d'étrange(r), puisqu'en réalité et *a priori*, elles ne constituent qu'une simple présence externe tant qu'elles demeurent géographiquement ailleurs. C'est en raison de leur décalage par rapport à une autre culture qu'elles deviennent une « chose » étrangère, donc étrange (au sens indiqué par le radical de ce mot) : l'étrangeté naît du fait que celui qui essaie de les comprendre ne se dé-centre pas toujours de lui-même, de son histoire, de son cadre géographique et de son bassin culturel. En somme, il les interprète selon les normes, les codes et le système de valeurs qui fondent l'« étymon culturel »<sup>4</sup> d'une communauté, son identité spécifique.

### 1.2. ...de l'ex-tériorité à la trans-culturalité

A la question de savoir ce qu'est l'extériorité, on peut alors répondre : c'est le **contenant** d'une identité, d'une culture (jusque-là inexplorée par celui qui l'examine) qui se laisse traverser (*trans-*) par un autre savoir fondé, pour sa part, sur d'autres principes et d'autres valeurs culturelles.

Au final, l'extériorité n'est pas un simple espace hors-frontière dans lequel certains donnent un corps à ce qui est « étranger ». Il est davantage, au sens où Fernando Ortiz (1995, p.p. 102-103) considérait cette notion, un espace où peut se déployer le processus de *transculturation*, c'est-à-dire les mécanismes du phénomène socio-anthropologique par lequel les cultures se rencontrent et s'unissent pour accoucher des « néocultures ». A travers les métaphores du tabac et du café cubains, il exprime ses convictions sur la constitution ethnoculturelle de Cuba :

I am of the opinion that the word *transculturation* better expresses the different phases of the process of transition from one culture to another because this does not consist merely in acquiring another culture, which is what the English word *acculturation* really implies, but the process also necessarily involves the loss of uprooting of a previous culture, which could be defined as a *deculturation*. In addition it carries the idea of the consequent creation of new cultural phenomena, which could be called *neoculturation*. In the end, as the school of Malinowski's followers maintains, the result of every union of cultures is similar to that of the reproductive process between

---

Chauvin et Yves Chevrel d'exprimer la conviction selon laquelle « *la Littérature comparée est, fondamentalement, étude d'œuvres, de textes, en fonction d'une perspective mettant en évidence la différence, l'étranger, l'autre* » (Danièle Chauvin et Yves Chevrel, *Introduction à la Littérature comparée*, Paris, Dunod, 1996, p. 3).

<sup>3</sup> Nous apporterons des précisions à ce sujet en développant la notion de « *transculturation* ».

<sup>4</sup> Dans la théorie stylistique de Leo Spitzer, l'étymon spirituel est considéré comme le fondement psychologique ou le rapport personnel de l'écrivain à l'art et au réel qui justifie les formes langagières caractérisant son style (*Etudes de style ; Leo Spitzer et la lecture stylistique*, Paris, Gallimard, 1980.). Sur cette base, nous avons forgé le concept d'*étymon culturel* et le définissons comme la racine fondamentale ou la base psychologique et sociale d'une communauté, qui confère à la culture de celle-ci son sens, sa légitimité et sa particularité ; éléments essentiels à la constitution de l'identité et de l'imaginaire communautaires, par-delà les éventuelles transformations, adaptations ou mutations auxquelles elle peut être soumise au cours de son histoire », Yannick Mounienguet M'berah, in « Discours littéraire et quotient anthropologique. Essai sur l'épistémologie de la fiction narrative à partir de *Temps de chien* de Patrice Nganang, Revue Oudjat en ligne, numéro 2, volume 1, janvier 2019. Actes du colloque international de Libreville, du 14 au 15 juin 2018.

individuals: the offspring always has something of both parents but is always different from each of them. <sup>5</sup>.

Dans ce processus de neoculturation, Ortiz localise trois étapes essentielles, à savoir (1) l'échange après la rencontre, (2) la perte et (3) la création, qui pourrait aussi être considérée comme le moment de différenciation. Cette analyse de l'anthropologue cubain implique une **dilution**<sup>6</sup> des *étymons culturels* respectifs des deux communautés qui se rencontrent : il considère cette phase que nous nommons dilution comme le moment où le peuple qui embrasse un autre, par le concours de l'histoire, perd son essence ou l'âme de sa culture au profit d'une transmutation identitaire (et/ou culturelle) choisie ou imposée. Cette opération donne naissance à une nouvelle forme identitaire, faite partiellement des « gènes » des deux protagonistes, mais elle est par ailleurs porteuse des marques de sa propre différence.

Cette idée se retrouve chez Edouard Glissant qui considère la « créolisation » comme le processus de mélange à l'intérieur duquel l'identité à venir du monde se construit perpétuellement, car celle-ci se forme, se déforme et se reforme suite aux rencontres qui l'habillent d'un nouveau modèle de socialisation. Même s'il rejette le principe de dilution, il considère que dans un contexte de « tremblement », les identités issues de la rencontre et de la racine multiple sont la condition d'adaptation et de survie de l'être et des cultures. Cette identité « rhizome » développée dans *Le discours antillais* (1981, p. 14), repose sur « *la Relation, complexe, ardue, imprévisible, et la mise en relation des cultures, [qui] est le feu majeur des poétiques à venir* ». Ainsi, pour lui l'imprévisibilité de la relation avec l'Autre représente un risque nécessaire auquel il faudrait bien s'exposer. C'est dans ce face à face et dans le résultat de ces différences échangées que les identités peuvent évoluer. A ce propos, Edouard Glissant écrivait, dans un traité coécrit avec Patrick Chamoiseau (2007, p.p 2-3), que « *l'identité est d'abord un être-dans-le-monde, ainsi que disent les philosophes, un risque avant tout, qu'il faut courir, et qu'elle fournit ainsi au rapport avec l'Autre et avec ce monde, en même temps qu'elle résulte de ce rapport. Une telle ambivalence nourrit à la fois la liberté d'entreprendre et, plus avant, l'audace de changer* ».

Dans la perspective glissantienne, la représentation des *étymons culturels*<sup>7</sup> comme des souches durs et statiques n'est pas envisageable. Ou peut-être le serait-elle à la seule condition de regarder leur noyau comme une enveloppe souple et éventuellement

---

<sup>5</sup> Nous avons consulté l'ouvrage dans sa version anglaise, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, transl. H. De Onis, Durham, N.C.: Duke University Press, 1995. De cette citation, nous proposons la traduction suivante : Je suis d'avis que le mot transculturation exprime mieux les différentes phases du processus de transition d'une culture à l'autre car celui-ci ne consiste pas simplement à acquérir une autre culture, ce que le mot anglais acculturation implique réellement, mais le processus implique aussi nécessairement la perte ou le déracinement d'une culture antérieure, ce qui pourrait être défini comme une déculturation. De plus, il porte l'idée de la création consécutive de nouveaux phénomènes culturels, que l'on pourrait appeler la neoculturation. Au final, comme le soutient l'école des disciples de Malinowski, le résultat de toute union de cultures est similaire à celui du processus de reproduction entre individus : la progéniture a toujours quelque chose des deux parents mais est toujours différente de chacun d'eux.

<sup>6</sup> En physique, la **dilution** est un procédé utilisé pour réduire la concentration d'une solution en y ajoutant du solvant sans changer la quantité de la substance dissoute dans le solvant. Appliquée au concept d'étymon culturel, la dilution suggère que lorsque deux peuples se rencontrent chargés de leurs cultures, celles-ci se diluent mutuellement en intégrant la culture en face.

<sup>7</sup> Rappelons que cette notion est forgée par nous et n'est nullement employée par Edouard Glissant.

exposée à une perpétuelle *trans-formation* au fil des collisions avec d'autres noyaux. La collision avec l'autre, au-delà des risques qu'elle comporte, est l'alternative qui permettrait à l'homme de s'adapter aux nouvelles formes d'existence.

Ce qui est certain, c'est que, quelle que soit la perspective, celle de Glissant ou de Ortiz, la rencontre des cultures et des hommes qui la portent, met un terme à l'idée d'extériorité – cette enveloppe spatiale qui contient une identité extérieure – pour enfanter des *identités transculturelles*.

En définitive, et fort des observations de Ortiz, nous considérons la *transculturalité* comme le phénomène en vertu duquel les identités migrent les unes au travers des autres en se constituant et se dé-constituant sans cesse. En outre, l'« identité »<sup>8</sup> qu'elle met en œuvre, parce qu'elle n'est pas close et définitive, n'est jamais constituée mais constituante : la transition perpétuelle est ce qui détermine son être. A l'image d'un voyageur, elle s'imprègne et se nourrit de nouvelles cultures qui la remodelent en permanence.

On pourrait penser à ce « roman » d'Italo Calvino aux contours générique imprécis, *Si par une nuit d'hiver un voyageur*<sup>9</sup> (1979), dans lequel le récit à la seconde personne est une invitation adressée au lecteur qui, une fois au cœur de la fiction, doit faire l'expérience de l'extériorité (traversant la réalité pour intégrer le monde de la fiction). Pour caractériser ce monde « anti-monde », le lecteur doit progressivement se dé-familiariser de lui-même et de son monde habituel pour se familiariser à « autre chose » ; cet autre chose aussi difficilement caractérisable aussi bien dans le fond que dans la forme est cependant inévitable. C'est aussi, dans le domaine purement culturel, bien qu'à travers une œuvre de fiction, que Chateaubriand (1928, p. 5) l'enseignait déjà dans *Atala*, lorsque par la bouche du vieux Chactas, ce dernier confie à René :

C'est une singulière destinée, mon cher fils, que celle qui nous réunit. Je vois en toi l'homme civilisé qui s'est fait sauvage ; tu vois en moi l'homme sauvage que le grand Esprit (j'ignore pour quel dessein) a voulu civiliser. Entrés l'un et l'autre dans la carrière de la vie par les deux bouts opposés, tu es venu te reposer à ma place, et j'ai été m'asseoir à la tienne [...] Qui de toi ou de moi, a le plus gagné ou le plus perdu à ce changement de position ?

Ces « deux bouts opposés » dont parle le vieil indien ne sont autres que l'intériorité (son univers, sa culture, son identité) et l'extériorité (l'univers de l'autre, son identité et sa culture...) qui subissent une traversée mutuelle induite par un « changement de positions » des deux acteurs qui se conçoivent comme sujet et objet de connaissance.

Tirant prétexte de ces exemples des écrivains italien et français, nous affirmons que la transculturalité est donc l'aspect formel d'une identité en voyage, presque vagabonde. C'est d'ailleurs ce que laisse penser le sens du préfixe *trans-*, qui exprime le déplacement ou la traversée et abolit, par conséquent (momentanément ou définitivement), l'idée même d'extériorité par la force de laquelle la frontière puise les éléments de sa justification.

---

<sup>8</sup> Dans la logique de la transculturalité, la notion d'identité peut paraître paradoxale (ainsi nous l'encadrons particulièrement par des guillemets dans cette section) dans la mesure où, étymologiquement, elle est précisément la caractéristique de ce qui est « identique » ou immuable dans le temps et dans l'espace.

<sup>9</sup> De son titre original, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, Turin, Einaudi, 1979.

A ce titre, l'herméneutique comparatiste est bien indiquée pour cerner les nouveaux enjeux de ces identités en construction : elle permet d'en étudier la trajectoire et la formation tandis qu'elle affine ses propres outils.

## 2. (Re)penser l'extériorité en littératures francophones

Posons que l'herméneutique comparatiste est un acte de médiation qui opère une double traversée : en tant que méthode d'investigation, elle traverse (1) les frontières culturelles sous le prisme des (2) frontières littéraires (fictionnelles). Parler d'une médiation comparatiste, c'est penser la démarche capable de réconcilier, sur la base de leurs discours respectifs, des cultures *a priori* séparées par des régimes énonciatifs et existentiels différents.

### 2.1. De la médiation comparatiste ...

Le comparatiste, en tant que médiateur, est avant tout un herméneute qui doit être capable de se dé-tacher de son propre système de valeurs, de ses croyances afin d'ouvrir son imaginaire à d'autres horizons. En ce sens et dans *La comparaison dans les sciences sociales : Pratiques et méthodes*, Cécile Vigour (2005, p.p 17-18) déclare :

En replaçant son objet de recherche dans une perspective temporelle plus longue ou en le confrontant à d'autres réalités géographiques et culturelles, le comparatiste étend son champ d'observation. [...] La comparaison doit ainsi être conçue comme une démarche, un état d'esprit destiné à déplacer le regard du chercheur. Comparer, c'est en effet non seulement accepter de se décentrer, mais également rendre plus exigeants la formulation d'hypothèses et le travail de théorisation.

Ainsi, ce décentrement auquel Vigour fait référence conditionne l'acte de médiation de l'herméneute comparatiste. Se décentrer consiste avant tout à créer une marge (écart) entre le sujet qui réfléchit et l'objet de sa réflexion. Dans cette coopération<sup>10</sup>, celui qui interprète se laisse guider par le discours de la méthode (textuelle) - au sens de Descartes - afin que celle-ci demeure objective. Pour Descartes cependant, ainsi que pour la modernité philosophique tributaire de sa pensée, le primat de la méthode est indissociable de celui de la conscience qu'il perçoit comme le pilier immuable sur lequel repose tout le savoir. Dans l'optique qui est la nôtre, cette conception de la conscience repliée sur elle-même peut être problématique en ceci que les mécanismes de sa rationalité peuvent entrés en conflit avec celle de la méthode en tant que démarche scientifique apte à produire son propre raisonnement. Si chez Descartes, l'homme se confond avec la méthode, ce dernier doit tout de même faire bon usage de son esprit pour mieux conduire celle-ci dans la quête de la vérité.

En revanche, si l'herméneutique cartésienne, bâtie sur le raisonnement, accorde la prééminence au règne absolu d'une subjectivité fermée, celle du Gadamer de *Vérité et Méthode* (1996) réhabilite plutôt l'expérience extra méthodique de la vérité au profit d'une « subjectivité critique et béante ». Pour le philosophe, celui qui réfléchit sur le langage se place nécessairement au-delà de sa subjectivité, car le langage est par

---

<sup>10</sup> Le concept est emprunté à Umberto Eco qui voit dans l'interprétation le résultat d'une coopération entre le texte et lecteur (*Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985)

essence l'espace de mise en scène d'un dialogue. Cette herméneutique de la coopération, au même titre que le supposait Eco sur le plan purement littéraire, recherche donc l'objectivité à travers l'association d'une double subjectivité : celle de l'interprétant et celle du texte.

Si l'on doit considérer la méthode comme une subjectivité à part entière, dotée de sa propre intelligence, l'herméneute qui se laisse conduire par elle en prenant l'extériorité pour objet, doit donc établir un dialogue consensuel aussi bien avec les mécanismes qui régissent le raisonnement lui-même qu'avec les principes de fonctionnement établis dans la culture étudiée à travers le texte littéraire interprété. C'est exactement pour cette raison que Gadamer insiste sur le rapport esthétique à l'œuvre d'art mais accorde un accent particulier à la mise à distance « méthodologique », en détruisant le rapport fondamental d'appartenance qui relie l'interprète au domaine dans lequel le regard scientifique découpe l'objet de son étude.

C'est ici que peuvent se rejoindre l'attitude philosophique et la démarche comparatiste envisagée comme herméneutique de la médiation entre le *familier* et le *non familier*, entre la rationalité de la méthode et la singularité de l'objet (porteur de sa propre rationalité). Dans « Le comparatisme comme herméneutique de la défamiliarisation », paru en 2012 dans la revue en ligne *Vox poetica*, Françoise Lavocat prend de la distance entre deux manières de pratiquer le comparatisme qu'elle juge dépassées, à savoir l'exhumation et l'actualisation. Portée par le philologue et helléniste Jean Bollack, la première est sélective et consiste d'abord à replacer l'œuvre dans son contexte socio-historique puis à dégager la signification de celle-ci sans tenir compte des « couches interprétatives qui se sont déposées sur elle au cours du temps ». La seconde, quant à elle, pousse le chercheur à lire les textes anciens à la lumière des questions contemporaines mais en fonction de sa subjectivité. Selon la comparatiste, la défamiliarisation permet au contraire l'ouverture et la production de la connaissance :

La défamiliarisation me paraît une voix [...] proprement herméneutique, par laquelle est prise en considération la situation historique du chercheur mais où l'ambition est moins de restituer le sens originel et ultime d'une œuvre que de la faire voir autrement, grâce au décentrement de la perspective opérée par sa mise en relation avec d'autres œuvres et d'autres cultures. L'objectif de cette opération est la production de connaissance et non la modernisation comme une fin en soi.

Dans ce passage, Françoise Lavocat privilégie la signification du texte qui serait produite par la coopération fructueuse entre des phénomènes issus d'horizons culturels différents. Dans ces conditions, elle envisage le geste comparatiste ou l'herméneutique comparatiste comme une « métathéorie » conduisant à une « ouverture maximale de la littérature comparée ».

Dans cette ouverture (des objets et des méthodes) qui pose les conditions d'une épistémologie comparatiste commence une épistémologie de la fiction. Cela suppose que les « nouveaux » modèles culturels issus des mondes fictionnels génèrent des modèles anthropologiques spécifiques qui font du texte littéraire l'acteur de sa propre interprétation. A ce propos, le sociologue et anthropologue français Roger Bastide (1977, 93) attribuait à l'art en général et à la littérature en particulier, le pouvoir de création d'un monde non-encore-présent mais conforme au dynamisme des sociétés qui soutiennent sa formation. Il pensait que « *l'art, continue le dynamisme social par*

*d'autres moyens* » et que le « *le producteur d'art est celui, qui par la puissance de son imagination, épouse le mouvement en train de se faire pour le parachever et lui faire signifier son originalité créatrice* ». Autrement dit, l'univers de la fiction<sup>11</sup> est constitué de l'*étymon culturel* (pur ou dilué) qui justifie sa création et confère au texte aussi bien sa « *compétence fictionnelle* », au sens de Jean Marie Schaeffer (1999, p.165), que sa « *compétence culturelle* », lui donnant ainsi les moyens méthodologiques d'offrir au comparatiste les réponses (provisoires ou définitives) aux interrogations que ce dernier se pose sur le monde.

## 2.2. ... à la médiation fictionnelle : fiction de la méthode et méthodes de la fiction dans l'espace francophone

(Re)penser l'extériorité, c'est reconsidérer la relation hiérarchique entre la méthode et le texte fictionnel, d'une part, et entre la culture *examinante* et la culture examinée, toutes deux à l'œuvre dans cet espace de création, d'autre part. Au final, le discours de la méthode (scientifique) s'efface progressivement au profit de la méthode du discours (fictionnel).

Au-delà de sa dimension esthétique, la fiction littéraire est par ailleurs capable d'une double compétence scientifique et anthropologique. C'est, entre autres, ce qu'explique Florent Gaudez (1997, p.16) lorsqu'il soutient qu'« *il conviendrait de compléter avec la considération du texte lui-même en tant qu'il est le lieu où se joue et se réalise une certaine socialité, où s'élabore la réaction de l'homme à ses conditions réelles d'existence, en tant qu'il est finalement un discours anthropophanique, c'est-à-dire une représentation de l'homme sur lui-même parmi les êtres, les choses et les événements* ».

A partir de cette « *approche sociologique du Texte-acteur* » forgée par Gaudez, le texte devient son propre interprétant en substituant sa démarche à celle de la rationalité un peu trop rigide de la méthode scientifique. Cette présomption de compétence de la part de la fiction trouve un sens dans le roman *Temps de chien* du Camerounais Patrice Nganang (2007, p. 48) dont le personnage principal qui est un chien, déclare : « *Désormais c'est moi qui définirai le domaine de définition des choses. C'est moi qui nommerai même les choses et les êtres [...] C'est moi, et bien moi qui raconterai mon histoire, ainsi que celle des incalculables mystères du quotidien. Je dis bien : c'est moi et moi seul qui m'efforcerai à résoudre l'énigme de l'humanité* ». Pour parvenir à résoudre ce qu'il nomme « *mystères du quotidien* » et « *énigme de l'humanité* », le chien-narrateur de Nganang nomme dit devoir préalablement définir le « *domaine de définition* » permettant de les construire. Autrement dit, la réappropriation de l'histoire et la proclamation du narrateur comme seule instance habilitée à prendre la parole, indiquent l'adoption d'une posture discursive qui prévoit elle-même les conditions de sa participation aux débats aussi bien social, littéraire que scientifique<sup>12</sup>.

On retrouve, dans *Mémoires de Porc-épic* d'Alain Mabanckou (2006, p.11), le même discours que tient le porc-épic, personnage narrateur du roman, qui dit « *ne rien envier aux hommes et se moquer de leur prétendue intelligence* ».

<sup>11</sup> Nous empruntons ce titre à Thomas Pavel, *L'univers de la fiction*, Paris, Seuil, 1988.

<sup>12</sup> Ce rapport entre mathématique et fiction en vue d'appréhender le « *quotient anthropologique* » du texte littéraire et les conditions de sa participation dans le débat des sciences humaines est développé dans notre article sur le sujet : Yannick Mounienguet M'berah, op.cit.

Pour limiter les exemples au registre animalier, signalons que dans les fables d'Esopé largement reprises par celles de La Fontaine, ou encore un peu plus proches de nous les romans *Anima* de l'écrivain lybanais Mouawad Wadji ou celui du français Pierre Bordage, *Les Fables de Humpur*, le personnage-animal permet d'enseigner l'homme et de dresser un tableau sur l'état de bouleversement du monde. Le roman de Bordage illustre bien ce qui pourrait être considéré comme une régression de l'homme vers l'état animal.

## Conclusion

En guise de conclusion, notre conception de l'*extériorité* comme prétexte heuristique, nous a permis non seulement de réfléchir sur les modalités de la démarche comparatiste mais aussi sur la manière dont celle-ci abordait la question de l'étranger, de l'Altérité en vue de rendre compte de la diversité culturelle à travers la fiction littéraire.

A travers la notion de transculturation de Fernando Ortiz, on a pu se rendre compte de la fragilité des bornes géographiques ou théoriques qui justifient les « identités extérieures » qui cessent d'ailleurs d'être considérées comme telles lorsque la rencontre entre deux ou plusieurs cultures intervient pour générer des identités créoles ou transculturelles, selon qu'on est glissantien ou ortizien. Ainsi, le principe d'extériorité disparaît au profit d'un espace plus globalisant qui construit des identités constituantes et non constituées. Dans cet état de fait, nous pensons l'herméneutique comparatiste capable de cerner les enjeux proposés par ces nouvelles identités en construction.

Pour saisir les nuances de ces « extériorités intérieures », Daniel Henri Pageaux préconisait la mise en place des « **comparatismes intérieurs** » dont le postulat majeur tient au fait qu'« *un espace politique unifié ou espace national n'est pas un espace homogène* ». En plus de ces comparatismes intérieurs, nous croyons nécessaire de penser les mécanismes d'un *ethno-comparatisme*<sup>13</sup> tourné vers la caractérisation des modèles culturels internes avant de les mettre en confrontation avec d'autres modèles structurés par des réalités différentes ; ceci pour mieux comprendre les implications, les enjeux et les projections de ces identités transculturelles qui se transforment en traduisant l'état du monde.

En définitive, les « originalités créatrices de l'œuvre d'art » comme signification ultime du texte littéraire, ne sont rendues possibles qu'à l'issue d'une confrontation avec la méthode comparatiste qui, au bout de l'interprétation de l'univers fictionnel, cette « métaphore vive » dont parlait Paul Ricoeur, doit réorienter la perspective anthropologique du monde et permettre de dresser les contours de nouveaux anthropogrammes<sup>14</sup>, c'est à-dire des échantillons comportant la simulation d'une

---

<sup>13</sup> Dans un article ultérieur nous reviendrons plus patiemment sur les modalités de fonctionnement d'une telle démarche et les conditions de sa recevabilité idéologique et scientifique. Toutefois, en raison du sens du préfixe *ethnos-*, un tel comparatisme se pencherait avant tout sur l'étude de ces populations humaines ayant, d'une part, une ascendance, une histoire, une culture, une langue ou un dialecte et régies, d'autre part, par la conscience d'appartenir au même groupe.

<sup>14</sup> Nous forgeons le concept d'*anthropogramme* sur la base de ce que Claude Duchet appelait « sociogramme », et qui contient l'idée qu'un texte (au sens large) émerge au milieu d'un ensemble déjà rempli, saturé de mots

humanité dont le comportement et le système de valeurs seraient fondés sur une dynamique interactive de nouveaux liens sociaux issus des rencontres de différents groupes et différentes cultures.

### Références bibliographiques

- Bastide, Roger, 1977, *Art et société*, Payot Paris.
- Bordage, Pierre, 2005, *Les fables de l'Humpur*, Editions J'ai lu, Paris.
- Calvino, Italo, 1995, *Si par une nuit d'hiver un voyageur*, Seuil, Paris.
- Chauvin, Danièle et Chevrel, Yves, 1996, *Introduction à la Littérature comparée*, Dunod, Paris.
- Chevrel, Yves, 1997, *La Littérature comparée*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris.
- De Chateaubriand, René, 1865, *Atala ou les Amours de deux sauvages dans le désert*, « récit les chasseurs », *Cœuvres complètes*, Ed. Napoléons Chaix & cie, BNF, Paris.
- Deniau Guy, « La question du « sujet » dans l'herméneutique gadamérienne », *Methodos* [En ligne], 5 | 2005, mis en ligne le 25 mars 2005)
- Descartes, René, 2003, *Le discours de la méthode*, Bréal, Paris.
- Esope, 2014, *Fables*, Flammarion, Paris.
- Fernandez, Fernando Ortiz, 1995, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, Duke University Press transl. H. De Onis, Durham, N.C.:
- Gadamer, Hans-Gorg, 1996, *Vérité et Méthode*, Seui, Paris.
- Gaudez, Florent, 1997, *Pour une socio-anthropologie du texte littéraire. Approche sociologique du texte-acteur*, L'Harmattan, Paris.
- Glissant, Edouard, 1981, *Le discours antillais*, Seuil, Paris.
- Glissant, Edouard et Chamoiseau, Patrick, 2007, *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi ?*, Galaade, Paris.
- La Fontaine, 2013, *Fables*, Arvensa Editions.
- Lavocat, Françoise, 2012, « Le comparatisme comme herméneutique de la défamiliarisation », in *Revue Vox-Poetica* du 05 mars 2012, consultée 27 octobre 2022.
- Mabanckou, Alain, 2006, *Mémoires de porc-épic*, Seuil, Paris.
- Nganang, Patrice, 2007, *Temps de chien*, Groupe Privat/Le Rocher, Paris.
- Ortiz, Fernando, 1995, *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, transl. H. De Onis, Durham, N.C.: Duke University Press.
- Pageaux, Daniel Henri, 1994, *La Littérature générale et comparée*, Armand Colin, Paris.

---

et de signes. Ces signes appartiennent, nous dit Duchet, à des « ensembles co-textuels mouvants, mais polarisés, de schèmes représentatifs, d'images-idées » (Duchet, 1988, p. 88). Ces sociogrammes sont travaillés par le texte selon autant de relations cotextuelles (avec d'autres discours, avec d'autres textes). Alors comment vous définissez votre concept ? Vous ne parlez que de sociogramme !

- Pageaux, Daniel Henri, 2013, *La Fontaine de Castalie. Essais de littérature générale et comparée*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris.
- Schaeffer, Jean-Marie, 1999, *Pourquoi la fiction ?*, Seuil, Paris.
- Vigour Cécile, 2005, *La comparaison dans les sciences sociales : Pratiques et méthodes*, La Découverte, Paris.
- Wadji, Mouawad, 2012, *Anima*, Actes Sud, Paris.