

**JOURNAL OF PHILOLOGY
AND INTERCULTURAL COMMUNICATION**

**REVUE DE PHILOGIE ET DE
COMMUNICATION INTERCULTURELLE**



JIC-RC

**VOL. IV NO. 1
FEBRUARY 2020**



Military Technical Academy "Ferdinand I" Publishing House

**JOURNAL OF PHILOLOGY
AND INTERCULTURAL COMMUNICATION**

**REVUE DE PHILOGIE ET DE
COMMUNICATION INTERCULTURELLE**

Vol. IV, No. 1

INTERFERENCES

INTERFÉRENCES

Coordinated by / Sous la direction de

**Maria STOICOVICI
Daniela MOLDOVEANU**

SCIENTIFIC COMMITTEE / COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Iulian BOLDEA – *University of Tîrgu Mureş*
Prof. Monica BOTTEZ – *University of Bucharest*
Prof. Anca FOCŞENEANU – *University of Bucharest*
Prof. Diana IONIȚĂ – *University of Bucharest*
Prof. Adrian LESENCIUC – *“Henri Coandă” Air Force Academy of Braşov*
Prof. Emilia PARPALĂ – *University of Craiova*
Prof. Mariselda TESSAROLO – *University of Padova*
Prof. Mihai ZAMFIR – *University of Bucharest*
Assoc. Prof. Sonia BERBINSCHI – *University of Bucharest*
Assoc. Prof. Elena BUJA – *Transilvania University of Braşov*
Assoc. Prof. Julio JENSEN – *University of Copenhagen*
Assoc. Prof. Ramona MALIȚA – *West University of Timișoara*
Assoc. Prof. Elena NEGOIȚĂ-SOARE – *Paris 8*
Assoc. Prof. Mireille RUPPLI – *University of Reims Champagne Ardenne*
Assoc. Prof. Ana-Karina SCHNEIDER – *“Lucian Blaga” University of Sibiu*
Assoc. Prof. Petra SLEEMAN – *University of Amsterdam*
Assoc. Prof. Radu VANCU – *“Lucian Blaga” University of Sibiu*

EDITORIAL BOARD / RÉDACTION

Adriana-Carolina BULZ
Adela-Livia CATANĂ
Elena-Raluca CONSTANTIN
Daniela MIREA
Daniela MOLDOVEANU
Andreea-Maria PREDA
Maria STOICOVICI



MILITARY TECHNICAL ACADEMY "FERDINAND I" PUBLISHING HOUSE

39–49 George Coșbuc Bd., Sector 5, BUCHAREST, ROMANIA
Tel. +40.21.335.46.65/Fax. +40.21.335.57.63

Email: jpica@mta.ro

*Journal of Philology and Intercultural Communication/
Revue de Philologie et de Communication Interculturelle*

ISSN: 2558-8478 ISSN-L: 2558-8478 ISSN Online: 2558-9830

Contents / Sommaire

Diego Scalco, <i>L'interférence entre l'oralité et l'écriture. Déconstruction ou philosophie du langage ordinaire?</i>	5
Alain Ekorong, <i>Matérialisme, positivisme, physique quantique et utopie posthumaine dans l'œuvre de Michel Houellebecq</i>	14
J.-J. Rousseau Tandia Mouafou, Kimbi Roger Kimbi, <i>Des genres de discours aux préoccupations sociologiques en analyse du discours: une illustration sur les allocutions nationales aux COPs</i>	32
Berraghda Loucif Rabea, <i>L'interculturalité: une nouvelle vision de l'enseignement-apprentissage des langues étrangères</i>	43
Abderrahim Turchli, <i>L'itinéraire de la parole et la quête de la mémoire dans la «Prière de l'absent»: du romanesque au filmique</i>	51
Abbes Marzouki, <i>Culture et enseignement/apprentissage des langues étrangères: une interférence inéluctable</i>	57
Daniela Moldoveanu, <i>Mihail Sebastian: A Romanian Jew's Identity Milestones</i>	63
Jean Soumahoro Zoh, <i>De l'entre-deux à l'écriture dans quelques romans de Calixthe Beyala</i>	71
Moulay Mohamed Tarnaoui, <i>De la déviation interférentielle à l'expérimentation didactique: une voie pour l'optimisation de l'apprentissage du FLE</i>	81
Ioana Zamfir, <i>Percepția asupra Ierusalimului în literatura de călătorie de la sfârșitul Renașterii</i>	93
Youcef Bacha, Hakim Menguellat, <i>Pour une didactique plurilingue et pluriculturelle: la biographie langagière constructrice de l'identité langagière de l'apprenant</i>	109
Boujghagh Hassan, <i>De l'interdisciplinarité; le cas de la linguistique avec d'autres disciplines</i>	118
Maria Ioana Oancea, <i>The Mirror in the 19th Century: The Unreliable Mirror as a Symbol for Subjective Representation</i>	123

L'INTERFÉRENCE ENTRE L'ORALITÉ ET L'ÉCRITURE. DÉCONSTRUCTION OU PHILOSOPHIE DU LANGAGE ORDINAIRE?

Diego SCALCO¹

Docteur en philosophie, Institut ACTE, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

Abstract: *Despite their differences regarding the importance assigned to writing, and orality, respectively, through the history of thought, Jacques Derrida and Stanley Cavell agree that the problematization of language implies overcoming the false dichotomy between these two regimes of communication. Such overcoming can be accomplished by going back to the origin of the language as archi-writing, as is the case in deconstruction, or by rediscovering the opening to the exteriority of the world intrinsic to orality, as is the case in the philosophy of the ordinary language. Nevertheless, in both cases the aim is to disentangle the condition (at once inaccessible to intention and signification) that the metaphysics of presence relegates systematically to the background of thought. In this perspective, communication takes place at the level of the interference between its own regimes, which proves to be also the level of finitude.*

Keywords: *deconstruction, interference, orality, philosophy of ordinary language, writing.*

1. LE MEDIAT ET L'IMMEDIAT DANS LE DISCOURS

Y a-t-il interférence entre les régimes de communication? Quels en sont, dans l'affirmative, les modes d'actualisation et les configurations transitoires? Et que révèle-t-elle finalement de notre relation avec le langage? Dans le dessein de répondre à ces interrogations tout en les articulant, nous allons discuter les critiques de l'intentionnalité et de la signification qu'opèrent, respectivement, Stanley Cavell (1926-2018) et Jacques Derrida (1930-2004). Critiques qui, comme nous nous proposons de le démontrer, ressortent à la question de l'interférence entre l'écriture et l'oralité, quoiqu'en raison d'interprétations antithétiques de cette interférence et au moyen de lectures discordantes de la théorie des actes de langage élaborée par John L. Austin (1911-1960).

Selon Cavell, la parole demeure au XX^e siècle la grande oubliée de l'histoire de la pensée, du simple fait que le langage parlé est souvent considéré comme secondaire par rapport au langage écrit. Selon Derrida (1967: 12), cette histoire recèle une situation inverse, résultante, elle, de la prééminence accordée à la communication orale sous prétexte d'immédiateté: « L'histoire de la vérité, de la vérité de la vérité, a toujours été [...] l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole "pleine" », affirme-t-il. Afin

¹ diegoscalco@hotmail.com

d'expliciter ce qui, à ses yeux, constitue une sorte d'impensé trans-historique, il remonte jusqu'au commentaire platonicien du mythe de l'invention de l'écriture par le dieu égyptien Theuth. Pour Platon (environ 428-348 avant notre ère), c'est une invention dangereuse, susceptible de provoquer la disparition du régime de savoir produit et véhiculé oralement:

SOCRATE. – L'écriture présente, mon cher Phèdre, un grave inconvénient, qui se retrouve du reste dans la peinture. En effet, les êtres qu'enfante celle-ci ont l'apparence de la vie; mais qu'on leur pose une question, ils gardent dignement le silence. La même chose a lieu pour les discours écrits: on pourrait croire qu'ils parlent comme des êtres sensés; mais si l'on les interroge avec l'intention de comprendre ce qu'ils disent, ils se bornent à signifier une seule chose, toujours la même (Platon 1985: 84).

L'échange de Socrate avec Phèdre se conclut de la manière suivante:

SOCRATE. – Mais alors, si nous considérons un autre discours, frère du précédent, et de naissance légitime celui-là? Si nous examinons comment il naît, et combien il surpasse l'autre par sa qualité et sa puissance naturelles?

PHÈDRE. – Quel discours veux-tu dire, et comment naît-il?

SOCRATE. – Celui qui s'écrit avec la science dans l'âme de l'homme qui apprend; celui qui peut se défendre lui-même, qui sait parler ou se taire devant qui il faut.

PHÈDRE. – Tu veux dire le discours de celui qui sait, le discours vivant et animé, dont il serait juste de dire que le discours écrit n'est qu'un simulacre (Platon 1985: 85).

Ces extraits condensent toutes les exigences de la dialectique platonicienne comme technique ou « art » (*technè*). L'origine commune, en Égypte ancienne, de l'écriture et de la peinture est confirmée par l'étymologie grecque, *graphè* désignant l'art d'écrire, de dessiner ou de peindre. « Le caractère représentatif de la communication écrite – écriture comme tableau, reproduction, imitation de son contenu – sera le trait invariant de tous les progrès à venir », atteste alors Derrida (1972: 371).

L'opposition des registres du discours, sans vouloir parler déjà des régimes de communication, structure l'argument de Platon et est, quant à son exposition, spécifique au IV^e siècle athénien. En tant que technique modelée sur l'oralité, la dialectique se doit d'être immédiatement compréhensible par quiconque et, notamment, de s'écarter de la sophistique qui, sous cet aspect, ne peut que sembler trop travaillée, sinon trop écrite. Calqué sur l'« opinion » (*doxa*), que Platon assimile à un simulacre de vérité, le discours du sophiste fait écran entre le savoir à l'état naissant et l'artifice savant, voire entre l'oralité et l'écriture. Là réside l'aporie d'un « art dépourvu d'art » (Platon 1985: 63), par comparaison avec la dialectique. Ce caractère aporétique est imputable, d'après Platon, aux visées sous-jacentes, lesquelles reviennent non seulement à maintenir, au sein de la pseudo-démocratie athénienne, les privilèges que s'arrogent les citoyens, mais aussi à manipuler les représentants politiques qui, étant désignés par tirage au sort, ne sont pas forcément au fait des enjeux contemporains. Athènes est un théâtre, au jugement de Platon, et sa démocratie une mise en scène entretenue

subrepticement par le travail d'écriture. Il est donc tout à fait logique que le dialecticien personnifié par Socrate puise ses matériaux dans la sphère quotidienne et dans le langage parlé.

2. ENTRE DETERMINATION ET INDETERMINATION CONTEXTUELLE

Le caractère déroutant de la démarche de Socrate se mesure, par exemple, à la surprise de Hippias face aux analogies établies dans le cadre d'un discours sur la beauté. Socrate rapporte un entretien qu'il aurait eu avec un homme qui, affirme-t-il, pourrait énumérer une marmite parmi les choses belles. « Vraiment, Socrate, quelle espèce d'homme est-ce là? Un malappris, pour oser nommer des choses innommables dans un entretien sérieux » (Platon 1921: 18), s'exclame Hippias. Et Socrate de lui accorder que cet homme est « mal élevé, grossier, sans autre souci que celui de la vérité » (Platon 1921: 18), avant de le forcer à admettre, de sa propre bouche, que « sans doute, un objet de ce genre, quand il est bien fait [sous-entendu, fabriqué "avec ordre" (*kata kosmon*)], a sa beauté » (Platon 1921: 19). Le fait qu'au premier abord Hippias juge peu sérieux l'entretien rapporté par son interlocuteur est extrêmement significatif, dans la mesure où le style tour à tour familier, satirique et comique de nombreux passages de l'œuvre de Platon est lui-même de l'ordre de l'oralité. Encore que le registre parlé de la dialectique se reconnaisse, en définitive, à la structure brachylogique qui la sous-tend. La parole de Socrate est indissociable de questions et de réponses brèves, formulées dans un langage ordinaire, grâce auxquelles le raisonnement acquiert la spontanéité et, en retour, l'imprévisibilité de la rue. L'individu réellement existant ne diffère guère, à cet égard, du personnage platonicien. Son « ton » (*pitch*), pour reprendre la terminologie de Cavell, doit être perçu comme décalé par rapport à celui du discours écrit. En considération d'un tel effet, Austin reconnaît que:

[...] si les gens depuis Socrate et à son exemple, avaient emprunté la voie du langage [parlé et ordinaire, peut-on ajouter] et s'y étaient tenus, au lieu d'aller battre en tout sens la campagne à la recherche des voies cachées des choses, la philosophie telle que nous la concevons, qui dans son genre [analytique] ne me paraît pas si mauvaise, aurait été inventée, comme elle le fut partiellement à Athènes, il y a bien des siècles. En fait, nous la redécouvrons (Austin 1962: 349).

Ces propos nous invitent à examiner les défis relevés par Derrida dans son entreprise de déconstruction de la théorie des actes de langage (encore une fois parlé et ordinaire). Pour des raisons qui vont devenir évidentes, il ne s'agit pas de reprendre la querelle opposant Derrida et John R. Searle (né en 1932) au sujet des concepts fondamentaux de cette théorie (Searle 1991, Derrida 1990). Le fil conducteur de la réflexion proposée ici est, en effet, la question de l'interférence entre l'oralité et l'écriture. Et la lecture d'Austin à laquelle procède Derrida nous permet de mieux formuler cette question, pour autant qu'elle relie l'équivoque en matière de communication à l'indétermination contextuelle:

Il appartient au champ sémantique du mot *communication* qu'il désigne aussi des mouvements non sémantiques. Ici un recours au moins provisoire au langage ordinaire et aux équivoques de la langue naturelle nous enseigne qu'on peut par exemple *communiquer un mouvement* ou qu'un ébranlement, un choc, un déplacement de *force* peut être communiqué – entendons, propagé, transmis. [...] Il semble aller de soi que le champ d'équivocité du mot

« communication » se laisse massivement réduire par les limites de ce qu'on appelle un *contexte* (et j'annonce encore entre parenthèses qu'il s'agira, dans cette communication-ci, du problème du contexte et de la question de savoir ce qu'il en est de l'écriture quant au contexte en général) (Derrida 1972: 367-68).

La déconstruction de l'intentionnalité phénoménologique revêt une importance capitale dans la conception derridienne de l'acte de langage (écrit, cette fois, mais tout de même ordinaire), la phénoménologie prenant une fonction propédeutique dans la conceptualisation du performatif déconstruit (toujours écrit et ordinaire). En réalité, Derrida transpose l'interférence à laquelle nous nous intéressons sur le plan de l'écriture telle qu'il l'entend:

Tout signe linguistique ou non linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette opposition), en petite ou en grande unité, peut être *cité*, mis entre guillemets; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contextes sans aucun centre d'ancrage absolu (Derrida 1972: 381).

Le contexte donné auquel se réfère Derrida est réputé se constituer en présence, intentionnellement, tandis que les contextes sans aucun centre d'ancrage absolu se constituent en absence, sans vouloir-dire actuel. « *Il n'y a pas de hors-texte* » (Derrida 1967: 227) et non plus de hors-contextes. Et Derrida d'attribuer (quelque inattendu que cela puisse paraître) à Austin un contextualisme normatif ou téléologique qualifiable, croit-il, d'intentionnaliste:

[L]es analyses d'Austin requièrent en permanence une valeur de *contexte*, et même de contexte exhaustivement déterminable, en droit ou téléologiquement; et la longue liste des échecs (*infelicities*) de type variable qui peuvent affecter l'événement du performatif revient toujours à un élément de ce qu'Austin appelle le contexte total. Un de ces éléments essentiels – et non pas l'un parmi d'autres – reste classiquement la conscience, la présence consciente de l'intention du sujet parlant à la totalité de son acte locutoire (Derrida 1972: 383).

Or il n'est pas certain que la position d'Austin soit aussi simple à définir. « L'acte de discours intégral, dans la situation intégrale de discours, est en fin de compte le *seul* phénomène que nous cherchons *de fait* à élucider », admet Austin (1970: 151). Cet objectif n'implique toutefois ni que l'acte et la situation soient intégralement déterminables, ni que le phénomène dans sa totalité soit effectivement élucidable. D'autant moins si la reconnaissance de l'acte linguistique marque la transition d'une conception représentationnelle à une conception actionnelle du langage. Il appert ainsi que le paradigme austinien trouve son fondement au delà ou en deçà des structures signifiantes et intentionnelles.

3. DE LA PRESENCE A L'ABSENCE

En infirmant sa propre thèse initiale, selon laquelle il serait possible de séparer le dire du faire, le constatif du performatif, Austin parvient à confirmer que dire, c'est également faire. Dès lors, l'énonciation ne se décontextualise qu'abstraction faite des possibilités d'action

qu'elle recèle et au prix d'une telle abstraction. La double appréhension de la signification et de l'intention ne suffit pas à la compréhension du langage, il faut saisir comment l'énonciation s'emploie. Austin spécifie que l'« illusion descriptive » (Austin 1970: 39), l'assimilation de la fonction énonciative à la représentation, « tient à ce que les problèmes de la première catégorie [celle d'acte effectué en disant quelque chose] ont été considérés, à tort, comme des problèmes de la seconde [celle d'acte de dire quelque chose] » (Austin 1970: 113). Là encore, il constate:

Il est vrai que nous nous dégageons maintenant de cette confusion: depuis quelques années, en effet, nous voyons de plus en plus clairement que les circonstances d'une énonciation jouent un rôle très important et que les mots doivent être « expliqués », pour une bonne part, par le « contexte » où ils sont destinés à entrer, ou dans lequel ils sont prononcés, de fait, au cours de l'échange linguistique (Austin 1970: 113).

La « réussite » (*felicity*) du performatif ne pourrait être conditionnée par le contexte, si le facteur contextuel décisif se résumait à la présence intentionnelle. L'acte de langage s'accomplit d'ordinaire sans que tous les facteurs contextuels soient explicites ou explicitables. À cela s'ajoute l'éventualité où l'intention ne serait pas présente, où la convention déterminerait l'emploi de l'énonciation. La réussite du performatif n'est d'ailleurs pas non plus subordonnée à la signification, ne serait-ce qu'à cause des échecs ou « abus » (*abuses*) qui « ont [éventuellement] lieu lorsque l'acte [de langage] est accompli » (Austin 1970: 50).

La déconstruction du contexte à laquelle s'attèle Derrida n'est cependant pas sans affinités avec la critique de l'illusion descriptive menée par Austin, mis à part le fait que, contrairement à celle-ci, elle aboutit à l'universalisation du paradigme performatif. Austin dépasse la dichotomie entre dire et faire en tant que dérivé de la dichotomie entre théorie et pratique. Il rejette par là même le « fétiche vérité-fausseté » et son corrélat, le « fétiche valeur-fait » (Austin 1970: 153). Il se garde néanmoins de réduire la portée du langage à l'efficacité performative et déplace la question de la vérité, au motif que la réussite du performatif dépend, en dernier lieu, de l'adéquation au réel. Derrida est lui aussi persuadé que, « dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité » (Derrida 1972: 381), les actes de langage ne sauraient prendre tout leur sens. En toute logique, il s'applique à déconstruire le contexte et dissocie l'énoncé apophantique, l'assertion à prétention véridique, de l'énoncé cité. La « citationnalité » (Derrida 1972: 381) distinguée dans le passage recopié plus haut lui permet d'envisager un performatif déconstruit à la lumière de l'écriture, à laquelle il assigne un statut paradigmatique.

Derrida juge, à juste titre, qu'il est erroné de conclure de l'antériorité de l'oralité sur l'écriture à la supériorité de l'une sur l'autre. Seulement, il en vient à postuler la nécessité d'invertir l'ordre supposé des régimes de communication, à savoir le rapport de suppléance que le texte est censé entretenir avec la parole. Plus précisément, il fait de l'écriture, qui par définition suppose l'absentement et vise l'absent, le modèle de l'oralité elle-même. Si, pense-t-il, l'écriture n'est ni une transcription mécanique de la parole, ni une transmission immédiate de la signification, ni une explicitation directe de l'intention, la communication écrite peut s'opérer en absence d'instances transcriptrices, signifiantes et intentionnelles.

Absence déjà inhérente à l'oralité, vu que les individus impliqués dans un échange verbal ne sont pas non plus entièrement présents, pour ne pas dire contemporains à eux-mêmes et aux autres. Dans cette perspective, il y a solution de continuité, différence, tant entre l'oralité et l'écriture qu'au sein de la parole et de l'écrit. À l'encontre de son acception courante, l'écriture ne consiste pas en « un puissant moyen de communication qui *étend* très loin, sinon indéfiniment, le champ de la communication orale et gestuelle » (Derrida 1972: 369), pour cette raison précise que « la différence comme écriture ne saurait plus (être) une modification (ontologique) de la présence » (Derrida 1972: 375). L'absence inhérente à l'écriture s'avère donc originaire, au sens de Derrida, ce qui dénote une interférence exercée par l'écriture sur l'oralité, plutôt que l'inverse.

4. UNE INTERFERENCE A DOUBLE SENS CONTRADICTOIRE

Même déconstruit à la manière de Derrida, l'acte de langage nécessite une démarche antithétique à celle qui accorderait à l'écrit le pouvoir de décontextualiser la parole, c'est-à-dire de maintenir et d'étendre au delà de sa finitude effective l'intention prétendument présente, voire contemporaine à elle-même et aux autres. La déconstruction ne peut effectivement faire abstraction des contextes sans ancrage absolu évoqués par Derrida au sujet de la citation. Sur ce point particulier, Derrida rejoint le philosophe du langage ordinaire, quand bien même il attribue à l'écriture une fonction originaire, aussi structurante qu'interférente, en matière de communication:

La différence, l'absence irréductible de l'intention ou de l'assistance à l'énoncé performatif, l'énoncé le plus « événementiel » qui soit, c'est ce qui m'autorise [...] à poser la structure graphématique générale de toute « communication ». Je n'en tirerai surtout pas comme conséquence qu'il n'y a aucune spécificité relative des effets de conscience, des effets de parole (par opposition à l'écriture au sens traditionnel), qu'il n'y a aucun effet de performatif, aucun effet de langage ordinaire, aucun effet de présence et d'événement discursif (*speech act*). Simplement, ces effets n'excluent pas ce qu'en général on leur oppose terme à terme, le présupposent au contraire de façon dissymétrique, comme l'espace général de leur possibilité [autrement dit, l'espacement de l'écriture comme disruption de la présence] (Derrida 1972: 390).

La position adoptée ici ne convainc pas Cavell, qui estime que Derrida tend à parachever le travail de monopolisation du savoir au moyen de l'écriture. La réflexion sur le langage ordinaire lui apparaît alors comme une forme de résistance à l'information de la pensée accomplie par l'interférence, si ce n'est par l'intermédiaire, de l'écrit. « Mais toutes ces écritures et voix qui se succèdent et se précèdent semblent poser et traverser la même ligne qui séparait la métaphysique et le quotidien »¹, remarque-t-il.

¹ Cavell (2003: 108): « [L]a philosophie du langage ordinaire dénonce la philosophie (dans son rapport au scepticisme et à la présence) comme étant un certain ensemble d'effets du langage ordinaire, qui fait usage des mots ordinaires (qu'il y a-t-il d'autre?), mais les arrachant à notre accord dans des critères, à notre concordance; ou dit autrement : en les utilisant d'une façon telle que leurs conditions d'impossibilité (à bloquer le scepticisme, à garantir la présence) soient par là même leurs conditions de possibilité (de raconter le monde, un monde partagé) » (Cavell 2003: 174).

Cavell s'en prend en outre à la tendance, manifeste chez Derrida, à voir dans la critique austinienne de l'illusion descriptive une déconstruction manquée de la catégorie de vérité. Il rappelle que, chez Austin, la transition de la conception représentationnelle à la conception actionnelle du langage n'infléchit simplement pas dans la direction que lui imprime Derrida. La réussite du performatif correspond, nous l'avons indiqué *supra*, à une « adéquation entre les performatifs et la réalité (les conditions empiriques, factuelles [...]) » (Cavell 2003: 125) en vertu de laquelle la dichotomie entre vérité et fausseté est dépassée. Cavell s'interroge alors sur la conception derridienne de l'écriture, qu'il considère, contre toute attente, comme un retournement spéculaire de la position métaphysique et non comme son rejet catégorique. « Le problème lié à la conception de Derrida est qu'il n'y a jamais eu de "voie" vers l'origine » (Cavell 2003: 108), assure-t-il, pour en déduire que:

[...] le prix à payer pour la fascination de la philosophie pour la voix métaphysique n'est alors pas la dévalorisation de l'écriture (différence illimitée, étrangeté, distance, etc.), mais la suffocation de la voix ordinaire (ma présence limitée au monde et aux autres, les petites différences et familiarités que mon existence projette); un fait susceptible d'être interprété comme la manifestation du scepticisme, et comme le sujet de la comédie et de la tragédie. Et l'ironie du travail de Derrida est qu'il contribue à cette suffocation de l'ordinaire; ce que j'appelle une continuation de la fuite de la philosophie devant l'ordinaire (Cavell 2003: 14-15).

En synthèse, l'écriture déconstruite n'est pas une archi-écriture. Elle ne se situe pas radicalement au niveau de la finitude, de la présence limitée, et n'émerge à la pensée que par la substitution d'une pseudo-présence différante à la présence identique et permanente de la métaphysique.

5. DE LA FINITUDE DU VOULOIR-DIRE

La communication revient, en conclusion, au centre du différend de Cavell avec Derrida, sous la forme paradoxale d'un vouloir-dire irréductible à l'intentionnalité. La difficulté ne gît pas en l'échec dans la communication de son intériorité présente, comme s'il y avait dichotomie entre les langages privé et public, mais en l'impossibilité de vouloir dire *in extenso* ce que l'on communique. La pensée se transcende vers la parole et vers le texte, certes, mais en contrepartie est forcée par eux. Le langage pénètre entièrement l'homme sans lui être aussitôt accessible. De là vient que le scepticisme caractérisé dans la citation précédente affecte l'intention aussi bien que la signification. Et il est symptomatique qu'au moment d'articuler cette même difficulté, Cavell remonte à la désorientation provoquée par la parole de Socrate, confirmant ainsi l'analyse entamée dans notre introduction:

Socrate parvient à ce que ses antagonistes retirent leurs définitions non pas parce qu'ils ne savent pas ce que leurs mots veulent dire, mais parce qu'ils savent ce qu'ils (leurs mots) veulent dire, et qu'ils savent donc que Socrate les a menés à un paradoxe. [...] Ce dont ils ne s'étaient pas rendu compte, c'est de ce qu'ils étaient en train de dire, ou de ce qu'ils étaient *vraiment* en train de dire, et ainsi n'avaient pas su *ce qu'ils voulaient dire*. En ce sens, ils ne s'étaient pas connus eux-mêmes [y compris réciproquement], et n'avaient pas connu le monde (Cavell 2009: 122-23).

À la finitude de la voix ordinaire ainsi redécouverte correspond donc l'inévitabilité du scepticisme qui, en l'occurrence, relève d'un engagement du langage dans le monde autonome par rapport à la présence ou à la contemporanéité à soi-même et à autrui. La relation inattentive que l'on entretient avec le langage s'en trouve subvertie, et les chemins de l'oralité défrayés. Le scepticisme dans lequel on verse désormais n'est pas ontologique, mais ontique, c'est-à-dire sans « aucune alternative générale comparable » (Cavell 1996: 641). Le spectre du logocentrisme est conjuré autrement que dans la déconstruction, bien qu'aussi efficacement. Le manque d'un « cas idéal en matière de *connaissance* » (Cavell 1996: 615), satisfaisant aux « situations *imaginées* » (Cavell 1996: 239) en philosophie, empêche la détermination réciproque des positions impliquées dans la communication et révèle que celle-ci se déroule en absence, comme si nous étions « déjà, lorsque nous vivons en communauté, aussi “en dehors” qu'il nous est possible de l'être » (Cavell 1996: 641). Au cours de la communication en absence dont témoigne le langage ordinaire, le procédé philosophique de (production de la) connaissance s'éclipse, laissant émerger un procédé d'action dont la finitude trace l'horizon infranchissable. La finitude enfin appréhendée constitue la « vérité du scepticisme » (Cavell 1996: 20), suivant l'expression de Cavell (1996: 20): « soit à peu près la vérité selon laquelle l'idée de certitude des énoncés n'est pas la base où nous nous tenons dans le monde, selon laquelle l'idée de certitude ne rend pas adéquatement notre conviction des relations mises en doute par le scepticisme ».

En ultime analyse, les variations dans la conception du scepticisme suivent la ligne de partage entre la métaphysique et le quotidien. Partage qui ressort, rétrospectivement, sur les modes d'actualisation et sur les configurations transitoires de l'interférence entre l'oralité et l'écriture qui se dégagent de la réflexion proposée. Cavell doute qu'au point de vue métaphysique la dissociation du langage et de la finitude se fasse au profit de la parole et au détriment du texte, comme le prétend Derrida. Pourtant, selon ce dernier, l'écriture dans son acception courante d'extension de l'oralité finit également par nier la finitude, en raison de sa présumée capacité à présentifier l'intention et la signification. Malgré leur désaccord au sujet des places assignées respectivement à l'écriture et à l'oralité en philosophie, Derrida et Cavell s'accordent à penser que la problématisation du langage implique de dépasser la fausse dichotomie entre ces régimes de communication. Que le dépassement s'accomplisse, dans un cas, en remontant à l'origine du langage en tant qu'archi-écriture ou, dans l'autre cas, en recouvrant l'« ouverture à l'indépendance [du langage et] du monde » (Cavell 2003: 133) recelée dans l'oralité, il s'agit de dégager cette dimension à la fois inintentionnelle et insignifiante que la métaphysique de la présence relègue systématiquement à l'arrière-plan de la pensée. La déconstruction et la philosophie du langage ordinaire parviennent toutes deux à repérer le défaut de présence implicite dans le langage, quel que soit son véhicule. Il n'en reste pas moins qu'un tel défaut tient, chez Cavell, à l'irréductibilité du langage ordinaire à une dimension communicationnelle ultérieure, la finitude étant la condition inéluctable sous laquelle les énoncés proférés ou inscrits fonctionnent. Chez Derrida, il tient au contraire à la différance originaire dont dérivent la citation, la rupture avec tout contexte donné et l'engendrement de nouveaux contextes sans centre d'ancrage absolu.

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*. 1962, trad. par Gilles Lane Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- CAVELL, Stanley. *Dire et vouloir dire. Livre d'essais*. 1976, trad. par Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Éditions du Cerf, 2009.
- CAVELL, Stanley. *Un ton pour la philosophie. Moments d'une autobiographie*. 1994, trad. par Sandra Laugier et Élise Domenach, Paris, Éditions Bayard, 2003.
- CAVELL, Stanley. *Les voix de la raison*. 1979, trad. par Sandra Laugier et Nicole Balso, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *Limited Inc*. Paris, Éditions Galilée, 1990.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- PLATON. *Phèdre*, trad. par Paul Vicaire, in Platon. *Œuvres complètes*, Tome IV, 3^e Partie, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1985.
- PLATON. *Hippias Majeur*, trad. par Alfred Croiset, in Platon. *Œuvres complètes*, Tome II, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1921.
- SEARLE, John Rogers. *Pour réitérer les différences, réponse à Derrida (1977)*, trad. par Joëlle Proust, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991.
- WAHL, Jean (dir.). *La philosophie analytique*. Cahiers de Royaumont, Philosophie n° IV, Paris, Éditions de Minuit, 1962.

MATÉRIALISME, POSITIVISME, PHYSIQUE QUANTIQUE ET UTOPIE POSTHUMAINE DANS L'ŒUVRE DE MICHEL HOUELLEBECQ

Alain EKORONG¹, PhD
University of Douala, Cameroon

Abstract: *This study investigates ways in which Michel Houellebecq's fiction projects a posthuman utopia by taking into account the theoretical foundations of quantum physics. I theorize that Houellebecq's world view is grounded in a form of positivism that integrates the idea of transcendence in a new, triumphant utopian universe. I demonstrate that his fiction is a violent critique of Newtonian materialism denying human beings their agency, values, creativity and evolutionary nature. To ascertain this truth, my analysis reconsiders the theoretical propositions of the Copenhagen interpretation in quantum physics that asserts the non-existence of objective reality. My study shows that Houellebecq's posthuman utopia is grounded on the premise according to which freeing the world from wrongs done by materialism – chief among them the annihilation of human subjectivity – rests on deconstructing our traditional relationship to reality. I conclude that houellebecquian fiction is a profound philosophical analysis of the future of humanity and this corresponds to a critical posthumanism recusing both human exceptionalism (the idea that humans are unique creatures) and instrumentalism (their right to control the natural world).*

Keywords: *materialism, positivism, quantum theory, utopia, posthumanism.*

1. EN GUISE D'INTRODUCTION

*Sans nul doute, le XXe siècle restera comme l'âge du triomphe dans
l'esprit du grand public d'une explication scientifique du monde,
associée par lui à une ontologie matérialiste et au principe de
déterminisme local (Houellebecq 2009: 152).*

La lecture de l'œuvre de Michel Houellebecq montre que l'auteur est fasciné aussi bien par l'esthétique que par les idées. Dès *Extension du domaine de la lutte* (1994), un roman qui épargne au lecteur les longs soliloques idéologiques présents dans ses romans suivants, Houellebecq y raconte bien plus que l'histoire d'un informaticien déprimé et sexuellement aliéné forcé d'errer dans les provinces françaises avec le répugnant personnage Tisserand. Malgré la scène de vomissement au début du roman et une tentative avortée d'assassiner deux

¹ eko367@gmail.com

adolescents s'accouplant sur la plage – une scène qui est somme toute une inversion burlesque du meurtre de l'Arabe dans *L'Étranger* d'Albert Camus – ce qui frappe au premier abord dans le premier roman de Michel Houellebecq, ce sont les diatribes remplies de rancœur faites par le narrateur sur le capitalisme, la sexualité contemporaine et la psychanalyse. Assurément, les discours de son premier roman – notamment sa phrase célèbre, « le libéralisme sexuel produit des phénomènes de paupérisation absolue » (Houellebecq 114-15), ont une tonalité plus lyrique que ceux qu'on rencontre dans un texte tel que *Les particules élémentaires*¹. Les romans publiés à la suite d'*Extension du domaine de lutte* ont certes plein d'intrigues, mais ils sont surtout saturés de diatribes idéologiques réduisant leurs actes discursifs à des sortes de microphones des opinions de l'auteur.

Stricto sensu, l'œuvre de Houellebecq est à bien des égards philosophique, car l'auteur est un homme d'idées et son roman se fonde sur des prémisses philosophiques ou idéologiques en reléguant l'intrigue, le personnage ou le style au second plan. En suivant Barthes ou Foucault, on peut dire que Houellebecq correspond à ce type d'auteur pour qui le roman est un médium d'un discours public plus large.

Cette étude veut lire Houellebecq en transcendant l'étiquette – justifiée – d'agent provocateur extraordinaire. Elle appréhende son œuvre en le positionnant comme iconoclaste pour les sensibilités critiques postmodernes. Les deux affaires Houellebecq déclenchées à la suite de la publication de *Les particules élémentaires* et de *Plateforme* d'une part et, d'autre part, la controverse éclatant à la veille de la sortie de *Soumission* démontrent à souhait la manière dont son roman est une plateforme philosophique. Cela explique pourquoi Houellebecq est particulièrement critique envers le structuralisme, notamment dans sa *Lettre à Lakis Proguidis* (2009). Dans celle-ci, l'auteur établit le lien entre la fascination du vingtième siècle pour les « textes » et pour « l'écriture » et l'érection du matérialisme comme unique mode de vie occidental. Pour lui, la réduction du comportement et de la psychologie humaine à des « concentrations d'hormones et de neuromédiateurs » a fondamentalement détruit la notion même du personnage sur laquelle se fondait l'entreprise romanesque. Et, à l'aube de cette réduction, il ne reste plus rien que la textualité. Il condamne cet état de choses en ces mots:

Le spectacle a son côté triste. Je n'ai jamais pu, pour ma part, assister sans un serrement de cœur à la débauche de techniques mise en œuvre par tel ou tel formaliste-Minuit pour un résultat final aussi mince. Pour tenir le coup, je me suis souvent répété cette phrase de Schopenhauer: 'la première – et pratiquement la seule – condition d'un bon style, c'est d'avoir quelque chose à dire'. Avec sa brutalité caractéristique, cette phrase peut aider. Par exemple au cours d'une conversation littéraire, lorsque le mot d'écriture est prononcé, on sait que c'est le moment de détendre un peu. De regarder autour de soi, de commander une nouvelle bière (Lettre 77).

¹ Dans sa lecture de l'œuvre *La possibilité d'une île*, intitulée «90% hateful », John Updike (2006) suggère que *Extension du domaine de la lutte* est moins portée par les idées que par l'expérience que « pessimistic reflections... are overlaid with a personal development: in the wake of a professional colleague's sudden death in an auto accident, and under the strain of erotic frustration and alcohol, cigarette, and sedative abuse, the hero of 'Whatever' suffers a breakdown... We experience the hero's effort to rise into happiness as poignantly sincere, and his estrangement as a personal aberration rather than the universe's fault. Hereafter, in his novels, Houellebecq's will to generalize smothers the real world under a blanket condemnation » (108).

D'ailleurs, Liesbeth Korthals-Altes écrit ceci à propos du premier roman:

Les remous que provoqua *Les Particules élémentaires* dans la critique en France et à l'étranger ont eu ceci de piquant que la question de la position de l'auteur, sinon de ses intentions et de sa morale, si soigneusement évacuées par la théorie littéraire dominante, reprenait tous ses droits. Bien peu avant, de nombreux critiques occidentaux s'étaient étonnés de la fatwa prononcée contre Rushdie à propos de ses *Versets Sataniques*: comment pouvait-on à ce point confondre littérature et prises de position publiques, et remettre en question l'autonomie du domaine esthétique? Or voici qu'en plein monde postmoderne, présumé en proie à une esthétisation tous azimuts, se présente cette occasion de réfléchir sur la dimension morale et idéologique du roman (29).

C'est que peu d'auteurs contemporains exhibent une préoccupation si prononcée pour la mort et l'extinction, le déclin physique et matériel, le suicide, le déterminisme et l'athéisme que Michel Houellebecq. D'ailleurs à aucun moment, le lecteur de ses romans ne rencontre d'allusion significative à la transcendance ou à l'esprit. C'est à partir de cette absence de la transcendance que cette étude considère le rapport entre matérialisme et utopie *posthumaine* dans l'œuvre de Houellebecq. Pour le faire, je revisite en premier lieu les fondements du matérialisme dans quelques œuvres de Houellebecq. J'y insiste surtout sur la complexité de la relation entre matérialisme et positivisme. Cela me permet, en deuxième lieu, d'examiner les paradigmes qui gouvernent la manière dont l'auteur lie les principes de la physique quantique à la virtualité de l'existence telle qu'il la conçoit. Je démontre enfin, en troisième lieu, que Houellebecq remplace une vision newtonienne du monde parce que j'appelle *matérialisme quantique* dans lequel toute réalité physique n'est que virtuelle et probable. Cette virtualité et cette probabilité constituent le point de départ de ce que j'appelle *posthumanisme critique* chez Houellebecq.

2. FONDEMENTS MATERIALISTES DANS LA FICTION HOUELLEBECQUIENNE: ENTRE CORPS ET ESPRIT

Dans *Les Particules élémentaires* (1998), Houellebecq a cette réflexion sur les conséquences culturelles du matérialisme:

Les éléments de la conscience contemporaine ne sont plus adaptés à notre condition mortelle. Jamais, à aucune époque et dans aucune autre civilisation, on n'a pensé aussi longuement et aussi constamment à son âge; chacun a dans la tête une perspective d'avenir simple: le moment viendra pour lui où la somme des jouissances physiques qui lui restent à attendre de la vie deviendra inférieure à la somme des douleurs...Cet examen rationnel des jouissances et des douleurs, que chacun, tôt ou tard, est conduit à faire, débouche inéluctablement à partir d'un certain âge sur le suicide... On peut également relever, comme un trait symptomatique, la réaction du public face à la perspective d'un attentat terroriste: dans la quasi-totalité des cas les gens préféreraient être tués sur le coup plutôt que d'être mutilés, ou même défigurés. En partie, bien sûr, parce qu'ils en ont un peu marre de la vie; mais surtout parce que rien, y compris la mort, ne leur paraît aussi terrible que de vivre dans un corps amoindri (308-309).

Dans un monde où les épreuves et les souffrances sont passagères et récompensées par la béatitude éternelle d'une vie à venir, l'on pourrait accepter la misère d'un corps mutilé en anticipation de cette grâce divine. A contrario, dans l'univers post-religieux de Michel Houellebecq, la victime terrestre ne saurait espérer un soulagement divin, car il n'y existe que la matière et après, l'extinction, la fin.

Ainsi, de la même manière que le naturalisme a procuré à l'œuvre de Zola un fondement esthétique, ou de même que le réalisme a offert à Flaubert une palette pour peindre dans les détails le monde de son temps, le matérialisme représente la condition expérimentale fondamentale de la fiction houellebecquienne. En effet, l'ensemble du pathos des personnages principaux de ses œuvres – notamment l'obsession sexuelle de Bruno et sa haine presque viscérale de sa mère, la profession de foi anti-humaine et anti-humaniste de Djerzinski, la peur que Daniel développe pour le vieillissement et l'impuissance, l'aliénation sexuelle du narrateur de *Extension du domaine de lutte*, la morbidité pathologique du protagoniste de *La Carte et le territoire* – tout cela s'abreuve à la même terreur de la séparation, du déclin physique, de la mort. Bref, la lecture de l'œuvre de Houellebecq ne peut qu'être matérialiste.

Dès lors, en tant que concept philosophique, le matérialisme houellebecquien connote deux domaines méthodologiquement distincts, mais formellement et idéologiquement liés. Le premier évoque le marxisme, l'argument selon lequel la conscience est déterminée par des conditions matérielles et historiques situées hors du contrôle humain. Le deuxième domaine lui, issu d'une tradition analytique remontant à Descartes, est strictement associé à la nature de l'esprit humain et nie les considérations historiques et économiques de la théorie marxiste. C'est justement ce second domaine – que je nomme *physicalisme corps-esprit* – qui est si pertinent dans la fiction de Houellebecq.

En effet, dans la vision physicaliste, les entités supposées « immatérielles » (l'esprit, l'âme, les dieux, etc.) sont essentiellement des fantaisies prémodernes et prérationnelles et on n'aurait que Descartes avec son dualisme désastreux à remercier¹. Pour le physicaliste corps-esprit, l'esprit immatériel de Descartes n'est rien moins que le produit du cerveau et à mesure que celui-ci meurt, l'esprit meurt aussi. Le physicalisme corps-esprit positionne donc les entités immatérielles traditionnelles simplement comme des arrangements complexes de « particules élémentaires » et, ce faisant, rejette tout discours optimiste sur des phénomènes tels que l'esprit, l'âme ou la vie après la mort du corps.

Étrangement, Houellebecq a toujours rejeté l'étiquette de matérialiste en dépit du fait que ses romans sont en grande partie des explorations des conséquences sociales et psychologiques du monde physique. Il clame d'ailleurs que le concept même de matière est un fantasme métaphysique, projeté pour remplacer Dieu par la science moderne. Pour l'auteur, les découvertes scientifiques ayant émergé de la physique quantique (par exemple l'action à distance, la non-séparabilité, la complémentarité) exigent qu'on abandonne totalement la notion de matière. Plus important encore, l'auteur propose qu'une vision

¹ Rappelons la fameuse théorie cartésienne selon laquelle l'esprit et le corps sont composés de deux substances intrinsèquement distinctes, l'une matérielle et l'autre immatérielle. La philosophie contemporaine occidentale est vigoureusement opposée à ce dualisme cartésien, notamment parce qu'il n'existe selon elle aucune théorie du monde naturel capable d'expliquer les interactions de ces deux substances.

utopienne de l'avenir de l'humanité – spécifiquement la race des clones génétiquement améliorée présente à la fin de *Les Particules élémentaires* – pourrait offrir une solution aux dilemmes existentiels posés par le matérialisme de sorte qu'on puisse surpasser l'humanité dans son état actuel.

Pourtant, la vision de l'auteur est très proche des théories matérialistes contemporaines. L'auteur semble non seulement confondre l'apparente insolubilité des énigmes de la philosophie du corps-esprit avec une évidence contre le matérialisme, mais aussi la mécanique newtonienne (un modèle de la réalité physique qu'il oppose au déterminisme « non-local » de la physique quantique) avec le matérialisme au sens large. Ce faisant, Houellebecq envisage un futur post-matérialiste qui en réalité reste épistémologiquement proche du matérialisme.

En fait, de manière générale, la philosophie matérialiste se présente sous deux formes distinctes: une réductive et une autre non-réductive. Le matérialisme réductif corps-esprit met l'accent sur la relation d'identité stricte entre état du cerveau et état mental: les aspects supposés « mentaux » de l'esprit ne sont rien par rapport à certains aspects discrets des états du cerveau. Pour citer un exemple resté célèbre, ressentir de la douleur signifie simplement une stimulation des fibres-C du cerveau (Puccetti 1977). Par contre, les théories non-réductives affirment l'existence indéniable du mental. La douleur est une expérience qualitative qui n'est pas strictement identique aux décharges des neurones du cerveau même si celles-ci sont responsables de l'expérience de la douleur. Pour le matérialiste non-réductif donc, l'expérience consciente est une propriété émergente du cerveau à l'état discret et ne saurait être identique à celui-ci.

Le moins que l'on puisse dire est que toutes ces théories ont leurs forces et leurs faiblesses. Le matérialisme non réductif affirme la distinction intuitive entre le cerveau et l'esprit. S'il est vrai que le cerveau est responsable de notre expérience, rien par contre dans le cerveau ne ressemble à la conscience, à l'émotion, à la personnalité et, de ce point de vue, le cerveau doit donner naissance à ces phénomènes.

Le matérialisme corps-esprit devint la mode en philosophie analytique au début de la deuxième moitié du vingtième siècle. Bertrand Russell avait déjà ouvert la porte aux réductions du mental avec sa théorie du monisme neutre¹, mais ce n'est qu'avec la publication de *The Concept of Mind* de Gilbert Ryle (1976) que le matérialisme devient une orthodoxie. Comme le dit Ryle, la substance dualiste cartésienne est devenue le mythe du « fantôme de la machine » (5) et tout philosophe tentant de soutenir la thèse d'une division entre l'esprit et le corps était simplement dans l'erreur. Pour citer un exemple mémorable de Ryle, une telle erreur est comparable à une personne visitant les bâtiments d'un établissement universitaire, mais posant la question « où se trouve l'université? » (6). C'est comme si l'université et les bâtiments de l'université (bibliothèque, salle de classe, etc.) ne constituaient pas d'objets

¹ Selon la théorie du monisme neutre de Russell, la substance de base de la réalité n'est ni mentale ni matérielle, mais plutôt neutre entre les deux. Mis autrement, aussi bien les réalités mentales que physiques émergent plus d'une substance de base. Bien que la théorie semble esquiver le matérialisme en arguant la neutralité, elle pratique néanmoins une réduction prolongée du mental. En conséquence, il est possible d'établir un lien entre le monisme neutre et les théories identitaires et éliminativistes de l'esprit, celles qui réduisent ou éliminent le mental en faveur du matériel.

différents en soi, mais plutôt appartenait à de différentes catégories logiques. De la même manière, l'apparente différence entre les deux termes n'est en réalité qu'une différence de catégorie et non de nature: esprit et corps sont en fin de compte des entités physiques.

Plus tard, des matérialistes tels que Smart vont récupérer les théories de Ryle pour proposer une théorie identitaire de l'esprit selon laquelle les états mentaux sont strictement identiques aux états du cerveau. Pour accomplir la tâche apparemment difficile de réduire le mental au physique, les théoriciens identitaires des années 1950 vont fonder leurs approches sur le concept behavioriste de l'esprit et à travers lequel ils considèrent les comportements comme expériences « subjectives », elles-mêmes manifestations initiales de réponses internes à des stimuli.

Par exemple, si je crie « aie » lorsqu'on me pique avec une aiguille, celui qui me pique considère ma réaction probablement comme une sorte de rapport de l'expérience interne de la douleur que je ressens. En suivant le bon sens, mon discours renvoie à une expérience subjective vécue entre le stimulus et ma réaction physique. Mon expérience peut sembler « mentale », mais en réalité l'indication de mon inconfort n'en est pas vraiment une. De ce point de vue, l'existence de l'expérience subjective vécue entre le stimulus et la réponse ne peut être négligée.

Une telle reformulation de la nature de la réponse au stimulus a permis aux théoriciens du réductionnisme de dominer la recherche sur le sujet pendant plusieurs décennies. Mais, les années 60 et 70 vont voir naître de nouvelles approches behavioristes. Dès la fin des années 50, Noam Chomsky avait déjà semé la zizanie dans les écoles behavioristes avec sa théorie de la structure profonde et les philosophes de l'esprit vont suivre avec une défense vigoureuse de la nature irréductible du mental. Dans un des exemples les plus cités, Thomas Nagel (1974) suggère que l'assertion par les théoriciens identitaires selon laquelle l'esprit et le cerveau sont identiques est simplement inintelligible.

En tout état de cause, si la relation esprit-cerveau est si controversée, il semble que la seule solution capable de résoudre la querelle entre matérialismes réductif et non-réductif, telle qu'elle émerge de la fiction houellebecquienne est le fonctionnalisme.

3. À PROPOS DU FONCTIONNALISME: HOUELLEBECQ ET LA DISPARITION DE LA TRANSCENDANCE

En effet, en tant que théorie métaphysique, le fonctionnalisme n'est pas tant préoccupé par la contestation des théories matérialistes de l'esprit que par la description complète du mental quels que soient les éléments qui le composent. Pour le fonctionnaliste, que l'esprit soit constitué de quelque chose aussi arcané que l'esprit immatériel ou si concret que le circuit d'un ordinateur n'est pas la préoccupation première. Plutôt, le fonctionnaliste clame que, quelle que soit la substance en jeu, certains de ses arrangements produiront des propriétés mentales. Jerry Fodor (2006), un des fondateurs du fonctionnalisme, résume cette proposition en ces termes:

A philosophy of mind called functionalism that is neither dualist nor materialist has emerged from philosophical developments in artificial intelligence, computational theory, linguistics, cybernetics and psychology... Functionalism... recognizes the possibility that systems as

diverse as human beings, calculating machines and disembodied spirits could all have mental states. In the functionalist view the psychology of a system depends not on the stuff it is made of (living cells, mental or spiritual energy) but on how the stuff is put together (82).

Les fonctionnalistes s'intéressent donc à la description du comportement d'un système mental en vertu des propriétés causales de n'importe quel état physique obtenu au sein de ce système. Ce qui importe pour le fonctionnaliste n'est pas tant l'appareil au sein duquel se produit l'état mental, mais plutôt le programme utilisé pour l'exploiter. Pour Fodor, « pourquoi donc le philosophe devrait-il rejeter la possibilité que des Martiens siliconés ne sauraient expérimenter la douleur [...] pourquoi le philosophe devrait-il exclure la possibilité que les machines ont des croyances [...] » (87). Du point de vue expérimental, le fonctionnalisme est une philosophie affectant directement les efforts des scientifiques pour créer des ordinateurs artificiels intelligents, encore appelés « machines spirituelles »¹. En fait, toutes les discussions sur l'intelligence artificielle concernant notamment la conscience propre à la machine montrent que la cybernétique prend appui explicitement sur les théories fonctionnalistes du cerveau.

Ainsi, la nature a-métaphysique du fonctionnalisme est évidente puisqu'il laisse au métaphysicien le débat sur la relation entre esprit et cerveau pour se focaliser sur le mode de fabrication de l'esprit. Cela dit, le fonctionnalisme est hanté par l'objection selon laquelle le mental pose également une équation métaphysique: en s'attachant à décrire l'esprit purement en termes d'états causaux produisant des comportements (par exemple l'aiguille construisant un état mental poussant celui qui est piqué à crier « aie »), on peut toujours objecter qu'une telle description échoue à confronter les natures subjective et consciente de l'expérience. Dès lors, des philosophes tels que John Searle (2006) en sont arrivés à disputer les hypothèses fonctionnalistes en théorisant que posséder un esprit humain n'est en rien comparable à un simple démarrage d'un programme, car rien dans l'état causal produisant tel type de comportement n'indique l'existence d'une conscience². C'est du reste cette objection qui éclaire de dix mille feux la philosophie de Houellebecq, car l'auteur des *Particules élémentaires* tente de dissimuler son matérialisme derrière une forme atypique de positivisme, aversé à une description de la nature physique de l'esprit.

La confusion s'installe lorsque Houellebecq lui-même affirme à Bernard-Henri Lévy dans *Ennemis publics* que « si je suis foncièrement athée, j'en suis pas pour autant matérialiste » (149). Prise à la lettre, cette affirmation de l'auteur ne peut que signifier ceci: Houellebecq croit aux réalités immatérielles, mais pas en Dieu. Comme dans le Bouddhisme Theravada non-théiste, Houellebecq semble décrire ce qu'on peut appeler dualisme athéiste dans lequel la déité ne jouerait aucun rôle causal dans l'existence de l'esprit, de l'âme, etc. Seulement, la suite des idées de l'auteur montre bien qu'il y a écart entre la lettre et la pensée.

¹ La référence est de Ray Kurzweil(1999) dans son livre intitulé *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. Dans cet ouvrage, Kurzweil discute des possibilités de l'évolution humaine dans une ère où les ordinateurs ont dépassé les limites de l'intelligence humaine et commencé à se fabriquer eux-mêmes. Pour une discussion entre Houellebecq et Kurzweil, lire l'article de Christopher Caldwell « Beyondhuman » publié dans un numéro du New York Times en 2005.

² Relire l'argument de Searle à propos de ça.

D'ailleurs, dans la même conversation, Houellebecq affirme un peu plus tard ceci: « une religion sans Dieu est peut-être possible... Mais rien de tout cela ne me paraît envisageable sans une croyance à la vie éternelle; cette croyance qui constitue, pour toutes les religions monothéistes, un fantastique *produit d'appel* » (177).

Ici, l'auteur propose clairement l'idée selon laquelle l'existence de Dieu *est* causalement liée à l'existence de l'esprit. Pour résoudre cette apparente contradiction, il faut resituer la pensée de l'auteur dans son contexte positiviste. Elle provient d'abord de sa volonté de lier ce qui est empiriquement non-vérifiable à l'immatériel. Trait distinctif du positivisme, que ce soit celui d'Auguste Comte ou le positivisme logique du Cercle de Vienne¹, c'est une tentative d'exclure le discours métaphysique de la philosophie en faisant appel à la méthode scientifique comme unique arbitre de la vérité. Comme l'affirme Comte dans sa doctrine des Trois Stades, le stade métaphysique d'une Europe classique et des Lumières a laissé la place à une période scientifique qu'on peut qualifier d'épistémologie positive. En tout état de cause, des propositions véritablement significatives à propos du monde seraient vérifiables à travers une sorte de test empirique.

De fait, les principales assertions des matérialismes réductif et non-réductif renvoient justement à ces propositions. Cela pousse Houellebecq à affirmer:

Jamais on ne cherche à « composer la machine »; jamais on n'en vient à se poser la question de savoir ce qu'il y a *derrière* les entités physiques que l'on a définies, que l'on peut mesurer; s'il s'agit de matière, ou d'esprit, ou d'un autre agrégat mental qu'il pourrait prendre fantaisie à l'homme d'imaginer. On prend congé, en somme, et à jamais, des *questions métaphysiques* (150).

En principe, il n'y a aucun mal à parier contre la science dans sa tentative de saisir la nature complète de la réalité. Mais le fait que Houellebecq passe d'un dilemme purement procédural – l'impossibilité de vérification empirique – à un rejet du matérialisme présenté comme fausse doctrine semble totalement déplacé. Houellebecq épargnerait ainsi à son lecteur une certaine confusion dans son utilisation du mot « matérialisme ». En effet, aussi bien le matérialisme non-réductif que le matérialisme réductif sont tous les deux des matérialismes. Le fait que les théoriciens du matérialisme non-réductif sont incapables de dire ce qui sépare le mental du physique ne signifie pas forcément que le mental ne dépend point des processus matériels pour exister. Pour ces théoriciens, l'esprit n'est peut-être pas physique au sens strict, mais il reste un produit du cerveau physique. Par ailleurs, si on accepte l'hypothèse que le matérialisme non réductif est matérialisme, ne pas être matérialiste signifie absolument qu'on est une sorte de dualiste dans la mesure où soit le cerveau produit l'esprit ou il ne le fait pas. Puisque Houellebecq ne croit pas en l'âme, on n'a aucun autre choix que de le qualifier de matérialiste. Enfin, le terme métaphysique ne décrit ni le matériel ni

¹ Le Cercle de Vienne est un groupe de philosophes du début du 20^e siècle (Moritz Schlick, Hans Hahn, Philipp Frank, Otto Neurath et Rudolph Carnap notamment) rejetant violemment la métaphysique et adoptant un empirisme radical. Le groupe professe la doctrine du positivisme logique dans laquelle les phénomènes ne pouvant être vérifiés n'ont scientifiquement aucune valeur cognitive. On l'a nommé du vérificationnisme.

l'immatériel. Que je perçoive le jaune comme jaune et pas autrement est une question métaphysique, mais personne ne doute que la description du jaune a une dimension physique.

De ce fait, le matériel et l'immatériel sont des prédicats ontologiques alors que le métaphysique est un prédicat épistémologique. Je peux prendre connaissance des processus physiques métaphysiquement, positivement, mais la forme de connaissance ne rend aucun verdict sur la réalité du processus physique en question. Ainsi, lorsque Houellebecq clame ne pas être matérialiste, il semble – volontairement? – ignorer cette contradiction interne à la connaissance de la réalité physique. À ce titre, la manière dont il traite du divin est assez révélatrice:

Un *positiviste endurci* est un adversaire pénible; autant et plus déplaisant, à sa manière, qu'un *matérialiste endurci*. Il n'affichera jamais, contrairement à ce dernier, d'opposition frontale. Viennois subtils. Un souffle divin « ruah », dira notre positiviste logique, bien sûr bien sûr, convenons de le noter « ^R », pouvez-vous mettre sur pied un dispositif expérimental? Comment parviendrez-vous à le mettre en évidence? L'entité, la mise en équation, la preuve. Et la psychanalyse (Popper vs Freud)? Non réfutable, donc n'appartenant pas au savoir scientifique. *Ite missa est*, pour le positiviste (154).

On voit bien comment Houellebecq se sert du positivisme pour défendre l'immatériel. Il est clair que l'auteur de *La Carte et le territoire* peut être défini comme un matérialiste avec une tendance fonctionnaliste, car lorsqu'il déclare « il s'agit de matière, ou d'esprit, ou d'un autre agrégat mental qu'il prend fantaisie à l'homme d'imaginer », on a en écho l'affirmation de Fodor mentionnée plus haut.

De ce point de vue, il n'est pas faux d'affirmer que Houellebecq est aussi matérialiste que Bertrand Russell n'était chrétien¹. En réalité, le matérialisme fonctionnaliste de Houellebecq reste néanmoins en conflit ouvert avec ce qu'il a appelé dans sa *Lettre à Lakis Proguidis* « l'ontologie matérialiste » contemporaine fondée sur un « déterminisme local » (152). Et, ce conflit, Houellebecq le nourrit dans son œuvre à la mise en scène d'une réalité matérielle décrite en termes de lois mécaniques rigides. Ces lois poussent du reste l'auteur à envisager une utopie posthumaine à travers ce que j'appelle matérialisme quantique, fondé sur les découvertes liées à la physique quantique.

4. HOUELLEBECQ ET LE MATERIALISME QUANTIQUE: ATERMOIEMENTS D'UNE UTOPIE POSTHUMAINE

Comme je l'ai suggéré plus haut, il se dégage de l'œuvre de Michel Houellebecq une croyance en un matérialisme quantique fondé sur la conviction selon laquelle la physique quantique et plus précisément l'interprétation de Copenhague pointe l'humanité vers une nouvelle ontologie capable de remplacer le déterminisme atomiste du modèle newtonien. À cet effet, dans *Les Particules élémentaires*, Houellebecq présente la transition – nécessaire à ses yeux – de ce modèle newtonien classique vers une description quantique de la réalité physique offrant la promesse d'un salut similaire à une forme spiritualisée du « changement de paradigme » théorisé par Thomas Kuhn en 1962. Le lecteur des *Particules* se rappelle

¹ La référence renvoie au fameux article de Bertrand Russell (1967) intitulé *Why I Am Not a Christian*.

d'ailleurs que son narrateur affirme à la fin du roman que les découvertes en génétique dépendent fondamentalement de certaines « interprétations risquées » des principes de la physique quantique (377). On voit bien que Houellebecq se sert de la fiction pour analyser les dangers et les échecs du matérialisme contemporain en même temps que les espoirs de délivrance d'une humanité qui ploie, selon lui, sous le joug de la réalité capitaliste.

À ce titre, *Les Particules élémentaires* constitue le récit du déclin de la civilisation occidentale narré à partir de la perspective de deux frères, Bruno et Michel, dont les vies respectives s'effondrent à mesure qu'ils rentrent dans la quarantaine. L'addiction sexuelle de Bruno le force à abandonner son amour Christiane lorsqu'elle est victime d'une paralysie de la ceinture rénale aux pieds. Christiane se suicide et un Bruno, déprimé, se confie lui-même à un hôpital psychiatrique. Quant à Michel, il est si chroniquement déprimé qu'il imagine un plan pour remplacer l'humanité par une race de clones génétiquement engendrés et se suicide lorsque sa tâche est accomplie. Bruno et Michel semblent être victimes des travers idéologiques et épistémiques de ce que je nomme métaphysique du matérialisme, une vision du monde essentiellement « incompatible avec l'humanisme [...] et qui a donné naissance à une culture de la jouissance basée sur l'apologie du désir et de la libération sexuelle, qui ont pour corollaire l'individualisme, le consumérisme et le mercantilisme » (Dahan-Gaida 95).

Aux yeux de Houellebecq, comme antécédent à ce développement dangereux de la conscience occidentale se trouverait donc un âge d'or de la piété qu'il décrit dans *Extension du domaine de la lutte* à travers le discours de l'ami prêtre du narrateur nommé Buvet:

Au siècle de Louis XIV, où l'appétit de vivre était grand, la culture officielle mettait l'accent sur la négation des plaisirs et de la chair; rappelait avec insistance que la vie mondaine n'offre que des joies imparfaites, que la seule vraie source de félicité est en Dieu. Un tel discours... ne serait plus toléré aujourd'hui. Nous avons besoin d'aventure et d'érotisme, car nous avons besoin de nous entendre répéter que la vie est merveilleuse et excitante; et c'est bien entendu que nous en doutons un peu (37).

Houellebecq formule donc les conséquences culturelles du matérialisme occidental avec une noirceur superlative: la mort de Dieu, le déclin de la religion et la perte de la croyance en la spiritualité et en l'immortalité ont engendré une culture occidentale hédoniste dans laquelle les préoccupations morales ont été abandonnées; dans cette culture, les cultes de la jeunesse et de liberté sexuelle, la peur du vieillissement et l'aliénation sociale d'une société libérale inhumaine ont rendu impossible l'existence de la majorité des individus. Tous les personnages de Houellebecq sont d'une manière ou d'une autre victime de ce rapport de l'Occident avec la réalité.

Confronté à cette société égoïste, hédoniste et « atomisée »¹ créée par la montée historique du matérialisme, Houellebecq imagine dès lors un changement paradigmatique dans notre compréhension du monde physique en recourant à une redéfinition de la notion même du matériel responsable de cette séparation, de cette aliénation et de cette fin définitive du sacré dans la conscience occidentale.

¹ *Atomized* est d'ailleurs la traduction britannique de *Les Particules élémentaires*.

Pour lui, l'unique solution à la misère humaine (et surtout occidentale) est celle qu'il propose dans *Les Particules élémentaires*: la création d'une race de clones asexués et immortels qui viendrait remplacer une humanité décadente. Libérés de l'égoïsme et de la solitude accablant la race précédente, les clones rendent hommage à leurs ancêtres humains pour leur avoir offert la possibilité même de leur remplacement. Ils vont jusqu'à se considérer comme les dieux ayant captivé l'imagination et la passion de la race précédente:

Ayant rompu le lien filial qui nous rattachait à l'humanité, nous vivons. À l'estimation des hommes, nous vivons heureux; il est vrai que nous avons su dépasser les puissances, insurmontables pour eux, de l'égoïsme, de la cruauté et de la colère; nous vivons de toute façon une vie différente. La science et l'art existent toujours dans notre société; mais la poursuite du Vrai et du Beau, moins stimulée de la vanité individuelle, a de fait acquis un caractère moins urgent. Aux humains de l'ancienne race, notre monde fait l'effet d'un paradis. Il nous arrive d'ailleurs parfois de nous qualifier nous-mêmes – sur un mode, il est vrai, légèrement humoristique – de ce nom de 'dieux' qui les avait tant fait rêver (393-94).

Les néo-humains de *Les Particules élémentaires* sont ainsi des espèces d'humanoïdes androgynes dont l'extrême sensibilité des zones érogènes permet une plus grande sensation de plaisir lors des actes sexuels que celui ressenti par notre race. Ayant de manière putative éliminé la peur de la mort et avec elle l'instinct de reproduction qui pour Houellebecq a compliqué les relations humaines, les clones vivent par conséquent une vie pleine et le lecteur en vient à imaginer dans la fiction une utopie *posthumaine* à configuration *thélémitique* au sein de laquelle le « fais ce que tu voudras » rabelaisien se fonde sur la quête d'une jouissance pure dépouillée de tout bénéfice matériel.

Une telle posture n'est pas restée sans critique. Certains ont accusé Houellebecq de promouvoir l'eugénisme. Pour Nicolas Bourriaud:

Le roman de Houellebecq peut ainsi se réclamer de la théorie des quanta pour composer une ode au déterminisme biologique, ou prétendre lutter contre le néo-libéralisme en défendant obstinément l'idée qu'il faut calibrer l'humanité par la génétique pour aboutir à un produit parfait. Tout cela est normal et il faudrait vraiment être à la solde de la pensée unique pour y trouver à redire (89).

En tout cas, cette critique se fonde certes sur des commentaires publics de l'auteur, mais également sur les paroles prononcées par son personnage Hubczejak à la fin de *Les Particules élémentaires* lorsqu'il théorise que la prochaine étape de l'humanité « ne sera pas mentale, mais génétique » (392).

C'est que l'eugénisme apparaît sous deux formes distinctes et moralement discernables: sous sa forme diabolique, sorte d'ingénierie raciale telle qu'elle a été pratiquée par le régime nazi et à travers le caractère bénéfique de son utilisation dans le traitement et l'élimination de certaines anomalies congénitales. Et si Houellebecq s'est excusé d'avoir parfois prêté le flanc à l'imaginaire diabolique de l'eugénisme dans sa fiction, il réaffirme, après la chute du communisme, l'impossibilité d'améliorer la condition humaine par un simple programme de rééducation de la nature humaine. Pour lui, seule une altération

élémentale de l'humain peut apporter une telle salvation. Cela dit, l'altération dont parle Houellebecq – la création d'une race de clones génétiquement modifiés – se fonde sur une science qui est aussi douteuse que les théories stalinienne de « la malléabilité humaine ». Et, la proposition selon laquelle la physique quantique pourrait répondre à de tels besoins bute sur l'absence de rigueur scientifique laissant le lecteur suspendu à une interprétation inintelligible de la scène finale du texte.

D'un point de vue philosophique, la théorie quantique n'est pas sans intérêt, car elle pousse à réorienter de manière radicale la relation entre l'esprit et le monde extérieur. En effet, l'esprit humain organise l'expérience en fonction d'intuitions fondamentales de l'espace, du temps et de la causalité linéaire. Les fonctions des ondes quantiques – fondements mêmes de la physique quantique – existent dans une dimension qui se situe au-delà de ce que l'expérience est capable de capter. Voici du reste comment Wolf décrit l'univers quantique:

This third [quantum] reality is a bridge between the world of the mind and the world of matter. Having attributes, of both, it is a paradoxical and magical reality. In it, causality is strictly behaved. In other words, the laws of cause and effect manifest. The only problem is that it isn't objects that are following those laws (at least, not the ordinary kinds of objects we usually refer to), but ghosts! And these ghosts are downright paradoxical, able to appear in two or more places, even an infinite number of places, at the same time. When these ghosts are used to describe matter, they closely resemble waves. And that is why they were first called "matter waves". In modern usage they are called "quantum wave functions" (184-186).

La théorie quantique se fonde sur deux aspects essentiels. D'un côté, on ne peut observer une onde/particule d'électron sans interférer avec elle (changeant ainsi son état). D'un autre côté, mieux nous voyons l'électron (ou la particule) dans le microscope, moins nous sommes capables de dire où va l'onde de propagation. Mais en même temps, mieux nous voyons où l'onde va, moins nous sommes capables de dire où elle se trouve. Cette limite observationnelle est connue sous le nom du principe de l'incertitude de Heisenberg. Elle est liée au fait que l'outil utilisé pour observer les électrons – la lumière médiatisant notre observation des objets – affecte la fonction d'onde de sorte que son état en est altéré. Selon l'interprétation de Copenhague, notre observation donne en réalité naissance à l'électron « physique ». Les fonctions d'onde quantiques sont donc des entités virtuelles existant comme une série de probabilités de la localisation de l'électron. Quand on observe la fonction d'onde, elle s'effondre et l'électron apparaît à un lieu spécifique. Lorsqu'on ne l'observe pas, l'onde émerge à nouveau et commence à se propager dans l'espace en tant qu'entité virtuelle.

Il est important de garder à l'esprit que des termes comme *virtuel* sont plus des métaphores de la réalité quantique qu'une traduction fidèle de l'expérience. La conscience humaine ne crée pas vraiment le monde par la nomination, mais celui-ci nous apparaît dans un sens déterminé par des intuitions internes qui ne représentent pas le monde extérieur tel qu'il est véritablement (tel qu'il est *quantiquement*). Expérimenter le monde tel que nous le faisons c'est expérimenter les électrons comme des ondes se désintégrant en particules. Mais ce que

font ces objets (ondes ou fonctions, etc.) ne nous concerne point et notre accès à ces activités est purement mathématique.

Par plusieurs aspects, les théories quantiques confirment scientifiquement ce que des philosophes comme Kant ont toujours affirmé: le monde extérieur n'est que donné aux « sens », mais l'esprit a une manière propre à lui de le représenter et cela pourrait bien ne pas rendre justice à l'état « actuel » (ou quantique) des choses. Plus important encore, la physique quantique nous réaffirme l'idée que l'apparente bizarrerie des phénomènes quantiques ne se manifeste qu'au niveau des particules élémentaires.

Théoriquement, les fonctions d'onde des électrons dans la lune pourraient par exemple pousser le satellite à se réorganiser en masse géante d'appareils électroménagers. En d'autres termes, une telle occurrence est une possibilité quantique. Mais bien sûr, de telles choses n'arrivent jamais et pourraient ne jamais arriver, car cela prendrait une éternité pour les fonctions d'onde de si larges objets pour se propager au point de provoquer des modifications microcosmiques de la structure physique de la lune.

Le moins que l'on puisse dire est que pour un non-spécialiste de la science technologique tel que Houellebecq, une telle maîtrise de fondements de la physique moderne est extraordinaire. Mais par moment, l'auteur semble inférer l'existence d'un lien causal entre l'incertitude quantique associée au comportement des électrons et les événements chimiques et électriques se produisant dans des macro-systèmes tels que le cerveau humain. Si par exemple Djerzinski peut affirmer que « le grand nombre de neurones fait cependant, par annulation statistique des différences élémentaires, que le comportement humain est... aussi rigoureusement déterminé que celui de tout autre système naturel » (1998: 117), il arrive aussi qu'il suggère que les événements quantiques du cerveau sont « une onde de cohérence nouvelle [qui] surgit et se propage à l'intérieur du cerveau » de manière à ce qu'ils puissent faire naître des actes de libre arbitre. Houellebecq apparaît intrigué par la fonction d'onde quantique elle-même, notamment par la notion selon laquelle la réalité « matérielle » pourrait en fait être décrite comme une infinité d'ondes interpénétrantes et éternellement propagatrices qui, prises ensemble, tissent toutes les particules de l'univers en un tout inséparable. Voici ce que dit en substance le narrateur-clone à propos de l'œuvre de Djerzinski:

Il est même vraisemblable... que Comte, placé dans la situation intellectuelle qui fut celle de Niels Bohr entre 1924 et 1927, aurait maintenu son attitude de positivisme intransigeant, et se serait rallié à l'interprétation de Copenhague. Toutefois, l'insistance du philosophe français sur la réalité des états sociaux par rapport à la fiction des existences individuelles, son intérêt constamment renouvelé pour les processus historiques et les courants de conscience, son sentimentalisme exacerbé surtout laissent penser qu'il n'aurait peut-être pas été hostile à un projet de refonte ontologique... le remplacement d'une ontologie d'objets par une ontologie d'états. Seule une ontologie d'états, en effet, était en mesure de restaurer la possibilité pratique des relations humaines. Dans une ontologie d'états, les particules étaient indiscernables, et on devait se limiter à les qualifier par le biais d'un observable *nombre*. Les seules entités susceptibles d'être réidentifiées et nommées dans une telle ontologie étaient les fonctions d'onde, et par leur intermédiaire les vecteurs d'état – d'où la possibilité analogique de redonner un sens à la fraternité, la sympathie et l'amour (32).

La suggestion selon laquelle le comportement quantique des particules élémentaires pourrait être lié à la fraternité, à la sympathie et à l'amour est de ce fait non seulement ambiguë, mais surtout inexacte. En effet, la réalité physique peut être décrite en termes de fonctions d'onde, mais rien dans cette description (qui plus est mathématique) ne saurait guérir les blessures de la séparation affligeant les personnages de *Les particules élémentaires*. Comme l'écrit Houellebecq à propos de Bruno et de Christiane, « malgré le retour alternatif des nuits, une conscience individuelle persisterait jusqu'à la fin dans leurs chairs séparées » (249). Dès lors, quelle est l'application exacte de la théorie quantique des ondes aux relations humaines alors même qu'on est incapable d'identifier le lien littéral ou physique entre deux domaines?

À ce stade des analyses, il importe d'établir une distinction entre l'utilisation par Houellebecq de l'onde quantique comme une métaphore de l'organisation sociale de son utopie *posthumaine* et l'implémentation actuelle des principes quantiques dans la création de la race des clones du roman. Houellebecq ne mentionne jamais spécifiquement la science qui accompagne l'élaboration du code génétique néo-humain. On peut lire par exemple: « Hubczejak note avec justesse que le plus grand mérite de Djerzinski n'est pas d'avoir su dépasser le concept de liberté individuelle... mais d'avoir su, par le biais *d'interprétations il est vrai un peu hasardeuses* des postulats de la mécanique quantique, restaurer les conditions de possibilité de l'amour » (377).

En vérité, comment la mécanique quantique – celle décrivant le comportement des particules subatomiques – peut-elle être littéralement amenée à porter la responsabilité de la fabrication de nouvelles espèces humaines, ou même simplement rendre l'amour possible? On a d'ailleurs lu plus tôt que « d'une manière ou d'une autre, encore impossible à élucider, le niveau quantique devait intervenir directement dans les phénomènes biologiques » (Houellebecq 1998: 156), mais aucune évidence n'est offerte pour valider cette assertion. Si Houellebecq insiste sur un lien physique réel entre le comportement de la fonction d'onde quantique et « la possibilité pratique de relations humaines », alors on est en droit de dire que son utopie *posthumaine* est l'expression d'un non-sens pseudo-scientifique. Cela a d'ailleurs fait dire à Van Wesemael que la fin de *Les Particules élémentaires* est à la fois théâtrale et absurde. Mais si l'on s'attarde un tant soit peu sur l'utilisation de la physique quantique comme une métaphore de meilleures relations entre les êtres humains, alors le rapprochement est plus que porteur de signification philosophique.

Considérons à ce sujet la réaction de Djerzinski au rite du mariage de Bruno et d'Anne mis en scène par le prêtre. Ainsi, frappé par l'idée de « deux chairs devenant une », Djerzinski explique:

J'ai été très intéressé par ce que vous disiez tout à l'heure... "L'homme de Dieu sourit avec urbanité. Il enchaîna alors sur les expériences d'Aspect et le paradoxe EPR: lorsque deux particules ont été réunies, elles forment dès lors un tout inséparable", "ça me paraît tout à fait en rapport avec cette histoire d'une seule chair". Le sourire du pasteur se crispa légèrement. "Je veux dire, poursuivant Michel en s'animant, sur le plan ontologique, on peut leur associer un vecteur d'état unique dans un espace Hilbert" (215).

Ici, Djerzinski produit une connexion métaphorique convaincante entre la liaison des vies humaines, comme dans le mariage, et la découverte du fait que les électrons contenant le même vecteur dans l'espace de Hilbert (par opposition à l'espace linéaire classique) agissent instantanément les uns sur les autres même sur de très longues distances (le principe de la non-séparabilité¹). La comparaison est certes osée, soit! Mais elle n'enlève point au discours de Djerzinski son caractère religieux. D'ailleurs plus tard, après que Djerzinski et Annabelle se réunissent, il fait le rêve suivant:

Il vit l'agrégat mental de l'espace, et son contraire. Il vit le conflit mental qui structurait l'espace, et sa disparition. Il vit l'espace comme une ligne très fine qui séparait deux sphères. Dans la première sphère était l'être, et la séparation; dans la seconde sphère était le non-être, et la disparition individuelle. Calmement, sans hésiter, il se retourna et se dirigea vers la seconde sphère (293).

Ici, la première sphère est ce monde classiquement déterminé et physique dans lequel les corps, les émotions et les esprits humains sont séparés par les barrières immuables de l'espace, du temps et de la forme. La seconde sphère est la dimension quantique. Dans celle-ci, là où tout est étroitement tissé dans un univers infiniment interpénétrant des fonctions d'ondes quantiques, la séparation physique perçue d'un être humain et d'un autre se révèle comme une illusion. Dans la sphère quantique, on rencontre en effet la puissante métaphore de « l'unicité dans la totalité » prégnante dans les discours religieux² et mystiques, de même qu'une représentation symbolique des relations humaines libérées de l'aliénation physique et mentale. Et, c'est précisément cette vision qui motive les recherches de Djerzinski en génétique. En partageant le code génétique, ses clones réussissent à réaliser au moins de manière figurative la non-séparabilité des électrons. De plus, en se débarrassant de la reproduction sexuée, l'aliénation sexuelle qui gangrène les humains dans l'âge du matérialisme cède la place à l'amour libre, au plaisir libéré de la jalousie et de la peur du rejet et à l'infinie appartenance au corps des autres. De ce point de vue, la fiction houellebecquienne constitue une poétique d'une utopie *posthumaine* en ce qu'elle est une critique acerbe de la condition contemporaine.

Mais, il reste tout de même à se poser la question de savoir si une telle vision de l'apport de la physique quantique annonce réellement la transition d'un monde matérialiste à un monde post-matérialiste. Aussi bien dans *Les Particules élémentaires* que dans ses prises de position publiques, il est clair que Houellebecq associe le matérialisme à la description de la réalité telle qu'elle est faite dans la mécanique newtonienne et classique. Dans l'esprit de l'auteur, ce modèle s'oppose fondamentalement à la réalité « immatérielle » décrite dans la

¹ Selon ce principe, deux particules peuvent dans certaines conditions exercer un effet non-local l'une sur l'autre. Mis autrement, l'action de chaque particule affecte la finalité de l'autre indépendamment de la distance qui les sépare.

² En Hindouisme par exemple, l'on peut parler de deux "Atmans" (ou esprits universels): l'atman en lettre minuscule comme un fragment de l'esprit universel, l'Atman avec lettre majuscule. Ainsi lorsqu'une personne est libérée de la roue de la naissance, son atman (minuscule) se fond dans son Atman (majuscule) de la même manière qu'une goutte tombe dans un océan et, par ce fait, son atman (minuscule) cesse d'exister.

fonction d'ondes quantique. Dans la *Lettre à Lakis Proguidis* évoquée précédemment, Houellebecq en vient du reste à affirmer que la physique quantique constitue une réfutation du matérialisme: « le XXe siècle restera – aussi – cette époque paradoxale où les physiciens ont réfuté le matérialisme, renoncé au déterminisme local, abandonné en somme totalement cette ontologie d'objets et de propriétés qui dans le même temps se répandit dans le grand public comme constitutive d'une vision scientifique du monde » (152).

On retrouve pratiquement le même type de commentaire dans *Les Particules élémentaires*:

Contrairement au matérialisme qu'il avait remplacé, le positivisme pouvait... être fondateur d'un nouvel humanisme, et ceci, en réalité, pour la première fois (car le matérialisme était au fond incompatible avec l'humanisme, et devait finir par le détruire). Il n'empêche que le matérialisme avait eu son importance historique: il fallait franchir une première barrière, qui était Dieu; des hommes l'avaient franchie, et s'étaient trouvés plongés dans la détresse et dans le doute. Mais une deuxième barrière avait été franchie, aujourd'hui; et ceci s'était produit à Copenhague. Ils n'avaient plus besoin de Dieu, ni d'une réalité sous-jacente (373).

Dans ces deux passages, Houellebecq démontre une curieuse propension à confondre la matière avec la notion plus large du matériel incluant tout ce qui existe dans l'univers observable. La fonction d'ondes quantiques pourrait bien ne pas être matérielle dans son sens macroscopique – dans le sens par exemple qu'une table est matérielle – mais dire qu'elle n'est pas matérielle au sens large est simplement erroné.

Ainsi, sans un attrait explicite à la réalité vraiment immatérielle (l'univers de l'esprit, l'âme, la déité, etc.), il est difficile de voir comment l'option quantique de Houellebecq représente une fuite du matérialisme. Les fonctions d'onde ne sont pas des âmes. Le fait que mon existence soit décrite ultimement de manière quantique ou newtonienne ne change rien à ma confrontation à la mortalité. Le fait que la mécanique quantique peut offrir une métaphore vitale des liens sociaux ne change rien au fait que sa signification physique reste limitée aux activités des particules subatomiques. Pour les clones de *Les Particules élémentaires*, la réalité demeure non dualiste. La mort reste la mort en dépit de quelques changements dans le code génétique humain et la théorie de la pseudo-immortalité du clonage en série. Le futur utopien de *Les particules élémentaires* rend certes le matérialisme plus acceptable, mais il reste qu'il ne le transcende presque jamais.

En fait, si Houellebecq met en scène dans sa fiction les technologies du clonage, l'ingénierie des cellules-souches, la cryologie, l'intelligence artificielle ou encore la xénotransplantation, c'est en réalité pour brouiller les frontières entre homme, animal et machine dans ce qu'on pourrait appeler organicisme. Une telle posture correspond à un *posthumanisme critique* ayant pour fondement l'exploration de la nature humaine dans l'ère de la biotechnologie avancée.

C'est que le posthumanisme peut être appréhendé de deux manières. D'une part, il renvoie à une condition ontologique dans laquelle un nombre grandissant d'êtres choisissent de vivre avec un corps chimiquement, chirurgiquement et technologiquement modifié. D'autre part, le posthumanisme est surtout une nouvelle conceptualisation de l'humain dont

les paradigmes appartiennent à un matérialisme particulier. Chez Houellebecq, ce posthumanisme est critique, car il rejette l'exceptionnalisme (l'idée que les humains sont des créatures uniques) et l'instrumentalisme (les êtres humains ont le droit de contrôler le monde naturel) humains.

En effet, il émerge de cette approche houellebecquienne du posthumanisme deux traits spécifiques:

- L'humain est perçu comme co-évolutif, partageant l'écosystème, les processus vitaux et les matériaux génétiques avec les animaux et d'autres formes de vie.
- La technologie n'est pas qu'une simple prothèse de l'identité humaine, mais en fait partie intégrante.

La fiction de Houellebecq est donc un posthumanisme critique dont le but est d'attirer l'attention sur les manières dont la machine, le corps organique, l'humain et toutes les autres formes vivantes sont articulés, mutuellement dépendants. Dans un contexte de souveraineté du sujet, ce posthumanisme critique considère son caractère non-unitaire. Par-dessus tout, sa fiction constitue une posture philosophique qui repense la subjectivité.

5. EN GUISE DE CONCLUSION

En tout état de cause, on peut voir que bien que Houellebecq identifie le matérialisme comme principale pathologie de la modernité occidentale, sa tentative de le confronter et de le transcender dépend essentiellement de prémisses scientifiques et philosophiques fondamentalement non dualistes. Le dilemme métaphysique de la relation corps-esprit ne signifie pas nécessairement que la nature ultime de l'esprit est non physique. En fait, il ne fait que suggérer que son élucidation se situe pour l'instant au-delà des capacités conceptuelles de l'être humain. Dans la même veine, rien à propos de la nature impondérable de la fonction d'onde quantique ne pointe vers l'existence des réalités immatérielles telles que l'âme ou l'esprit. Les fonctions d'onde quantique ne sont peut-être pas matérielles dans le sens de l'expérience quotidienne, mais elles font évidemment partie du monde physique.

Malgré toute l'urgence avec laquelle Houellebecq analyse les pesanteurs du matérialisme, force est d'affirmer qu'il reste enraciné dans une conception largement physicaliste de l'univers. Sans l'attrait d'une compréhension religieuse et dualiste de l'ontologie humaine et de sa destinée, les scénarios fictionnels envisagés par l'auteur arrivent au moins à philosopher sur la nature mortelle de l'humanité.

De ce point de vue, le matérialisme apparaît comme la condition expérimentale *sine qua non* de la fiction de Houellebecq. Ayant évacué toute référence significative à la transcendance, l'auteur nous montre un monde dont le pathos prévalent est une conscience obsessionnelle de la mort, du déclin et de la destruction physique. Préparés dans un contenu réaliste et soutenus par un degré impressionnant de conviction idéologique, les romans de Houellebecq exigent du lecteur une réflexion philosophique permanente sur le devenir de l'humain de sorte qu'une utopie posthumaine n'est rien moins qu'un travail épistémologique et scientifique profond sur le moderne et le postmoderne.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTES, Liesbeth Korthals. "Persuasion et ambiguïté dans un roman à thèse postmoderne".
Michel Houellebecq. Ed. Sabine van Wesemael, Amsterdam, Rodopi, 2004, pp. 29-45.
- BOURRIAUD, Nicolas, et al. "Houellebecq et l'ère du flou." *Le Monde*. 10 Oct., 1998.
- DAHAN-GAIDA, Laurence. "La Fin de l'histoire (naturelle): *Les Particules élémentaires* de Michel Houellebecq." *Tangence* 73, 2003, pp. 93-114.
- FODOR, Jerry A. "The Mind-Body Problem." *Theories of Mind: An Introductory Reader*.
Ed. Maureen Eckert Lanham. MD: Rowman and Littlefield, 2006, pp. 81-96.
- HOUELLEBECQ, Michel. *La carte et le territoire*. Paris, Flammarion, 2010.
- *Interventions II*. Paris, Flammarion, 2009.
- *La Possibilité d'une île*. Paris, Fayard, 2005.
- *Plateforme*. Paris, Flammarion, 2001.
- *Les Particules élémentaires*. Paris, Flammarion, 1998.
- *Extension du domaine de la lutte*. Paris, Maurice Nadeau, 1994.
- HOUELLEBECQ, Michel and LÉVY, Bernard-Henri. *Ennemis publics*. Paris,
Flammarion/Grasset, 2008.
- KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Chicago University Press,
1962.
- KURZWEIL, Raymond. *The Age of the Spiritual Machine: When Computers Exceed Human
Intelligence*. New York, Penguin Books, 1999.
- NAGEL, Thomas. "What is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, 83.4, 1974,
435-450.
- PUC CETTI, Roland. "The Great C-Fiber Myth: A Critical Note." *Philosophy of Science*,
44.2, 1977, pp. 303-305.
- RUSSELL, Bertrand. *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion*. London,
Touchstone, 1967.
- RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. New York, Routledge, 1976.
- SEARLE, John. "Is the Brain's Mind a Computer?" *Theories of Mind: An Introductory
Reader*. Ed. Maureen Eckert, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006, pp. 81-96.
- SMART, Ninian. *Dimensions of the Sacred*. Berkeley, U of California Press, 1998.
- UPDIKE, John. "90% Hateful". *The New Yorker*, 26 May 2006.
- WESEMAEL, Sabine van. "L'Ère du vide." *RiLUnE (Revue des littératures de l'Union
Européenne)* 1, 2005, pp. 85-97.
- WOLF, Fred Alan. *Taking the Quantum Leap: The New Physics for Nonscientists*. New York,
Perennial Library, 1989.

DES GENRES DE DISCOURS AUX PRÉOCCUPATIONS SOCIOLOGIQUES EN ANALYSE DU DISCOURS: UNE ILLUSTRATION SUR LES ALLOCUTIONS NATIONALES AUX COPs¹

Dr. J.-J. Rousseau TANDIA MOUAFU,
Professeur, Université de Dschang, Cameroun

KIMBI Roger KIMBI², Doctorant,
Université de Dschang, Cameroun

Abstract: *Situated within an interdisciplinary perspective, this research paper seeks to bring to the limelight the interference of sociology or sociological elements in discourse analysis, its necessity and its mode of operation. The brief presentation of the object of discourse analysis as the study of the enunciative device of the binding knot between a text and a social place has helped us to underscore the importance of the notions of genre of discourse and of type of discourse in discourse analysis. These notions necessarily imply the integration of discourse in a social place or a sector of social life that authorizes its production and that is at the same time constructed and legitimated by it. The implication of the social fact immediately calls for the involvement of sociological considerations in the process of analysis, as we illustrate in the sample analysis of speeches delivered at the COP in relation to the theory of social fields; and that has as result the double effect of the discursive construction of the legitimacy and credibility of the speakers and of the UN institution that authorizes these speeches.*

Keywords: *discourse analysis, sociology, social place, genre of discourse, social field.*

1. INTRODUCTION

L'analyse du discours en tant qu'une des disciplines d'études de discours et champ de recherche très privilégié aujourd'hui a du mal à se prévaloir des frontières fixes. En perpétuelles réactualisation de son objet et négociation de ses frontières, elle est en permanence traversée, non seulement par d'autres disciplines de discours, mais plus encore par d'autres disciplines des sciences sociales, telles histoire, psychologie, anthropologie, sociologie, etc. Dans une perspective de la trans/interdisciplinarité, le présent article se propose de mener une réflexion sur l'opportunité de l'interférence de la sociologie en analyse du discours. Ainsi, nous essaierons de définir l'objet de l'analyse du discours et de montrer

¹ « Conférence des Parties à la Convention-cadre des Nations unies sur le Changement Climatique », qui réunit chaque année, depuis 1995, les chefs d'Etat et de gouvernement du monde entier pour des négociations en vue d'une lutte globale contre la menace globale du changement climatique.

² kimbiroger@yahoo.fr

comment il interpelle des considérations sociologiques dans son *modus operandi* avant d'y ajouter un exemple d'analyse.

2. DE L'OBJET DE L'ANALYSE DU DISCOURS (AD)

Pour mieux cerner l'objet de l'AD, il est judicieux de saisir la quintessence de la notion du discours. Il est vrai que la notion du discours est très difficile à définir, d'où la pluralité des définitions selon les courants linguistiques d'inspiration et selon qu'on fait ou non une distinction entre discours et texte. C'est ainsi qu'opposant le discours à l'énoncé, L. Guespin (10, cité par Barry 2002: 2) stipule que « le discours, c'est l'énoncé¹ considéré du point de vue du mécanisme discursif qui le conditionne ». Émile Benveniste (1974: 241-2), l'un des précurseurs les plus connus de la théorie d'énonciation, pour sa part, définit le discours comme « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière ». Et C. Fuchs (22, cité par Barry 2002), quant à lui, ne faisant aucune distinction entre le discours et le texte, définit le discours comme un « objet concret, produit dans une situation déterminée sous effet d'un réseau complexe de déterminations extralinguistiques (sociales, idéologiques) ». Malgré la diversité de ces définitions qui ne sont pas exhaustives, il est facile de retenir deux points communs: une production verbale ou non verbale et une situation de production. Il s'agit donc, parlant du discours, d'une production orale ou écrite prise dans une perspective de la situation de production. Selon cette base donc, il existe différents types de discours: discours politique, diplomatique, économique, religieux, médical, publicitaire, etc.; et l'analyse du discours se fait selon les spécificités de chaque type. Qu'est-ce que donc l'analyse du discours?

Sans entrer dans les méandres historiques de la diversité et de la pluralité des courants ou d'approches d'analyse du discours, nous allons essayer ici de définir de la manière la plus succincte possible l'objet de ce domaine de recherche. De Harris, J. Dubois, M. Pêcheux, M. Foucault, à Maingueneau et Amossy (L'argumentation dans le discours) en passant par Kerbrat-Orecchioni, Hymes, Gumperz, Culioli, Bourdieu, etc. (Maingueneau, « Analyse du discours » 9-28, « Discours et analyse... » 9-16; Sarfati 88-112), l'analyse du discours a évolué du penchant structuraliste à un travail plus ouvert centré sur le fonctionnement entre le texte du discours et sa situation de production. Elle ne se réduit ni à l'analyse linguistique d'un texte ni à l'analyse sociologique ou psychosociologique de son contexte de production. Maingueneau (« Discours et analyse... » 43-44) formule mieux l'objet de l'analyse du discours au sens moderne en ces termes:

L'intérêt spécifique qui gouverne l'analyse du discours, c'est de rapporter la structuration des textes aux lieux sociaux qui les rendent possibles et qu'ils rendent possibles. [...] L'objet de l'analyse du discours, ce n'est donc ni les fonctionnements textuels, ni la situation de communication, mais ce qui les noue à travers un dispositif d'énonciation qui relève à la fois du verbal et de l'institutionnel. Dans cette perspective, penser les lieux indépendamment des paroles (réduction sociologique), ou penser les paroles indépendamment des lieux dont elles

¹ Pour Guespin, « l'énoncé, c'est la suite des phrases émises entre deux blancs sémantiques, deux arrêts de la communication ».

sont partie prenante (réduction linguistique), c'est rester en deçà des exigences qui fondent l'analyse du discours.

Cet objet est assez clair, mais la notion de lieu ou « lieu social » mérite une précision. Il ne s'agit pas simplement d'une localisation géographique, on peut plutôt le saisir comme un positionnement ou une position dans un champ discursif symbolique (politique, religieux...). Le champ discursif est relatif ou renferme des genres de discours. C'est pourquoi l'analyste du discours doit accorder un rôle clé aux genres de discours (Maingueneau, « Que cherchent... » 5).

3. DU GENRE DE DISCOURS AUX CONSIDERATIONS SOCIOLOGIQUES EN AD

« Dans cette perspective, l'analyse du discours a affaire de manière privilégiée avec les genres de discours », disaient Charaudeau et Maingueneau dans le *Dictionnaire d'analyse du discours* (43). Et c'est par les genres de discours que la sociologie a partie liée avec l'analyse du discours. Mais comment? Il convient ici de tenter une définition de la notion de genre de discours pour aboutir au lien dont il fait office entre l'analyse du discours et la sociologie.

Pour apporter un peu de lumière sur cette notion dont la définition est presque une aporie, nous nous dispenserons de revenir sur les catégorisations antiques et littéraires pour rester sur les points de vue à travers lesquels l'ont considérée les analystes se réclamant de la sémiotique, de l'analyse du discours et de l'analyse textuelle (Charaudeau et Maingueneau 276-280):

- Le point de vue fonctionnel qui essaie d'établir des fonctions de base de l'activité langagière à partir desquelles les productions textuelles peuvent être classées selon le pôle de l'acte de communication vers lequel elles sont orientées. Ainsi en est-il des fonctions du langage proposées par R. Jakobson (1963) et les fonctions plus sociologisées proposées par M.A.K. Halliday (1973).
- Le point de vue énonciatif de Benveniste (1966) qui, en s'appuyant sur « l'appareil formel de l'énonciation », a proposé une opposition entre discours et histoire ou entre discours et récit.
- Le point de vue textuel tourné davantage vers l'organisation des textes, cherchant à définir la régularité compositionnelle de ceux-ci.
- Le point de vue communicationnel qui catégorise les discours sur la base des conditions ou du domaine de production.

De tous ces points de vue, le dernier sied mieux à la dénomination « genres de discours » et nous intéresse ainsi plus dans notre réflexion. Ici, deux principales tendances s'opposent sur le plan de l'envergure de la définition. Il s'agit, d'un côté, de la définition bakhtinienne jugée trop large: « Bakhtine a manifestement une conception très large du genre, qui recouvre chez lui l'ensemble des schémas préétablis dans lesquels peut se couler la parole » (Maingueneau, « Discours et analyse... » 113). La définition de Bakhtine positionne les salutations et les injures comme des genres de discours à part entière dans son regroupement des discours sous des « genres primaires » et des « genres secondaires ». De

l'autre côté, « La plupart des analystes du discours en ont une conception plus restrictive [...]. En effet, ils appréhendent le genre comme une institution de parole à la fois sociale et verbale, un dispositif qui régule une activité verbale autonome » (Ibidem). Cette définition du genre de discours nous semble plus plausible parce qu'elle met en vue l'intrication insoluble du social et du verbal. C'est un dispositif qui est rendu possible à la fois par le lieu social qui autorise l'activité verbale autonome et par cette activité elle-même. Etudier un tel dispositif, l'objet même de l'analyse du discours, ne peut faire abstraction des critères ou des considérations propres à la lecture du social, donc des considérations sociologiques sans lesquelles l'étude serait en deçà des aspirations de l'analyse du discours au sens moderne.

Plus encore, l'on ne peut parler de genres de discours sans évoquer les types auxquels ils s'intègrent et sans lesquels ils ne signifient pas grand-chose. Les genres de discours fonctionnent nécessairement en réseaux qu'on appelle « types de discours »:

Les genres de discours constituent en quelque sorte les atomes de l'activité discursive. Mais ils ne prennent sens qu'intégrés dans des unités de rang supérieur, des types de discours. Dans l'analyse du discours francophone, l'usage dominant est d'employer le terme « type de discours » pour désigner des pratiques discursives attachées à un même secteur d'activité, des groupements de genres stabilisés par une même finalité sociale: type de discours administratif, publicitaire, religieux... (Maingueneau, « Discours et analyse... » 64).

La notion de type de discours exprime mieux la dimension sociale du discours. « Un même secteur d'activité » et « une même finalité sociale » suppose les relations entre les hommes ou entre des groupes d'hommes. Cela suppose également une inter-influencabilité entre la production verbale et le lieu social qui l'autorise: la parole est régulée et ordonnée par le contexte et celui-ci est aussi construit, reconstruit et légitimé par la parole. La linguistique qui s'occupe essentiellement du verbal se trouve donc limitée dans le traitement de ces relations complexes entre le verbal et le social. Qui dit « social » touche directement à l'objet de la sociologie. C'est bien ce que consacre le texte d'Henri Janne (1, réédit.): « La sociologie est la science qui a pour objet ce qui est social », le social étant entendu comme ce qui est « relatif à la société ».

La sociologie étudie donc les sociétés et leurs origines, développements et institutions. Une société ou ce que nous appelons en AD « lieu social » peut se définir comme une communauté humaine géographiquement délimitée où les hommes qui y vivent présentent la caractéristique d'avoir entre eux des rapports volontaires ou involontaires, explicites ou implicites, réels ou potentiels. Mais au-delà de cette acception et plus importantes encore sont des sociétés fonctionnelles, corporatistes, idéologiques et institutionnelles, de positionnement qui peuvent être des sous-groupes dans des sociétés territoriales ou les transcender. Et les discours regroupés par genres ou par types ont partie liée avec et sont autorisés à la fois par la société territorialement délimitée et la société partielle et/ou transcendante qu'ils façonnent et légitiment. Ces sociétés ou lieux sociaux ont des règles de fonctionnement que l'analyse du discours se doit d'exploiter si son entreprise de clarification du nœud entre le verbe et le social doit être fructueuse.

Il est donc clair que si l'analyse du discours doit accorder beaucoup d'attention aux genres de discours et aux types de discours, et ces unités sont intrinsèquement liées aux lieux sociaux qui les autorisent, il va sans dire que l'analyste est dans l'obligation de faire irruption dans un champ autre, celui qui peut mieux cerner, au côté de la linguistique, les faits de la société ou les relations entre les hommes dans une société donnée. C'est dire qu'on est appelé à emprunter à la sociologie certains éléments et pistes d'analyse. Si c'est le contexte de production qui donne à un texte le caractère de discours, c'est l'élucidation du nœud entre le texte et son contexte de production qui confère à une analyse le caractère d'analyse du discours. Tout travail d'analyse en deçà de cela ne serait qu'une analyse comme toute autre, et non une analyse du discours au sens dont l'objet a été circonscrit plus haut dans cette réflexion. Une illustration sera utile.

4. ILLUSTRATION PAR L'ETUDE DES ALLOCUTIONS DES CHEFS D'ÉTAT AUX COPS¹ ET LA SOCIOLOGIE DES CHAMPS SOCIAUX: CONSTRUCTION DISCURSIVE DE LA LEGITIMITE D'UNE INSTITUTION

Le type de discours, tel que présenté ci-haut, correspond à l'ensemble des discours ou des genres de discours se rapportant à un même secteur d'activité ou à un même champ idéologique. Il recouvre en d'autres termes les discours relatifs à une même société ou lieu social qui est l'objet de la théorie des champs sociaux. Selon cette théorie, la communauté humaine est divisée en petites unités de croyances et d'actions appelées champs sociaux: « Un champ n'existe que s'il se trouve des croyances pour faire agir les acteurs, pour les motiver à acquérir le capital propre à celui-ci, ce qui suppose de croire en la valeur de ce capital et des trophées auxquels il promet d'accéder » (Le Bart 98-99). Tout champ social et toute prise de parole qu'il autorise sont réglés et obéissent à ce que Pierre Bourdieu appelle «*illusio*»: « Au principe de fonctionnement de tous les champs sociaux [...], il y a l'*illusio*, l'investissement dans le jeu » (Bourdieu, « Les règles de l'art » 71). L'*illusio* est donc assimilable à un système de croyances, de valeurs, qui fondent les actions, les comportements et les discours dans un champ social. Les acteurs dudit champ croient fondamentalement à ces valeurs qu'ils n'osent pas remettre en question. Ces croyances ou valeurs sont intériorisées par les acteurs pour qui elles deviennent indiscutables et indiscutées: « L'*illusio*, c'est le fait d'être pris au jeu, d'être pris par le jeu, de croire que le jeu en vaut la chandelle » (Bourdieu, « Raisons pratiques » 151).

Le corpus qui nous a servi dans cette illustration est un ensemble d'allocutions prononcées par des chefs d'Etat et de gouvernement du monde entier aux rencontres de la COP depuis 1995 à nos jours. Prononcées par des hommes politiques sur un souci majeur de la société humaine actuelle qu'est le changement climatique, ces allocutions peuvent être rangées dans les tiroirs du type de discours politique, donc du champ social politique, vu la définition que donne Christian Le Bart du discours politique: « le discours politique est défini

¹ Conférence des Parties à la Convention-cadre des Nations unies sur le Changement Climatique qui réunit chaque année depuis 1995 les chefs d'Etat et de gouvernement du monde entier pour des négociations en vue d'une lutte globale contre la menace globale du changement climatique.

de façon restrictive comme le discours émanant des seuls acteurs investis dans le champ politique » (Le Bart, op. cit. 97).

Le discours politique, selon l'approche structurale (Le Bart 98), est donc régi par l'*illusio* politique dont les croyances fondatrices indiscutables et indiscutées, intériorisées sous forme d'évidences sont la croyance en la grandeur originelle du pouvoir politique sacralisée par le suffrage universel d'une part, et la croyance en la grandeur fonctionnelle du pouvoir politique, d'autre part. Ainsi, faire une analyse du discours politique en situation de négociations multilatérales sur un problème aigu de la société qu'est le changement climatique revient à exploiter plusieurs pôles d'analyse dont le processus de construction, de reconstruction et de légitimation des acteurs et de l'institution qui autorise la prise de parole. Cela peut se faire à travers une lecture des articulations et des représentations discursives de l'*illusio* du champ politique, notamment en ce qui concerne les deux croyances fondatrices que nous venons de présenter et c'est l'objet des analyses qui suivent.

4.1 La grandeur originelle du pouvoir politique

Elle repose sur la sacralisation du suffrage universel, véritable gisement de légitimité qui irrigue l'ensemble des institutions politiques démocratiques. Les dirigeants reçoivent le pouvoir du peuple et par là ils sont donc légitimes. Dans leurs discours, les locuteurs légitiment leur prise de parole à la COP à travers cette croyance qui traverse de part en part leurs allocutions. Cette légitimation discursive va des déclarations claires aux insinuations indirectes.

C'est bien cette croyance qui est construite dans le discours du ministre sénégalais, Mamadou Lamine Ba, en 2000, à la COP6, où il tente de légitimer non seulement la représentation sénégalaise à la COP 6, mais aussi celle de l'ensemble du continent africain: *« c'est vrai, l'Afrique a suffisamment tourné en rond et nous qui représentons les jeunes générations des gouvernants issus des élections libres et démocratiques, nous pouvons ici bien le constater. C'est pourquoi désormais nous entendons jouer un rôle avec vous pour venir sérieusement au chevet de ce continent »* (Sénégal 2000). Le fragment « et nous qui représentons les jeunes générations des gouvernants issus des élections libres et démocratiques » semble affirmer au moins trois choses. Tout d'abord c'est la mise en vedette de la croyance du pouvoir issu du peuple par le biais des élections libres et démocratiques. C'est ce type de pouvoir qui est légitime, c'est lui qui est le garant de l'action politique positive, c'est lui qui caractérise les dirigeants qui sont présents et c'est en lui qu'ils croient. Par le « nous » il s'associe et associe les dirigeants africains de sa génération à ce type de pouvoir: c'est par lui qu'ils sont crédibles à cette conférence, elle qui n'accepte que ceux qui partagent ce capital politique à valeur absolument indiscutable.

Ensuite, il souligne ce qui suit et qui est directement dépendant de ce pouvoir garanti par le suffrage universel: *« nous pouvons ici bien le constater »*. C'est ce pouvoir qui ouvre les yeux aux dirigeants pour « constater » les manquements de l'Afrique, les manques de leurs peuples, pour pouvoir voler à leur secours. Et par là-même, il donne raison à la situation constatée dans le premier fragment de la citation: *« l'Afrique a suffisamment tourné en rond »*. C'est une façon de dire que l'Afrique a longtemps tourné en rond parce qu'il lui

manquait les dirigeants investis par le peuple à travers le suffrage universel. Pour rentrer au premier élément de l'analyse: il marque l'honnêteté des dirigeants investis par le peuple: lorsqu'ils voient le malaise du peuple, ils sont suffisamment honnêtes pour le dire afin d'y apporter des solutions (c'est vrai). Il puise là dans un imaginaire social assez répandu: les dirigeants africains prennent le pouvoir par la force et sont des dictateurs sanguinaires. Il l'admet en même temps qu'il le dément en le montrant suranné: il y a changement et une nouvelle génération de dirigeants a vu le jour en Afrique. C'est cette génération qui mérite de participer aux négociations internationales sur un problème mondial très important. Souligner qu'ils sont élus démocratiquement, c'est aussi souligner que la COP n'accueille pas et ne doit pas accueillir ceux qui ne le sont pas.

À la COP 6 en 2000, Jacques Chirac, le président français, marquait aussi cette croyance en la grandeur originelle du pouvoir politique à travers cet extrait: « *En agissant ensemble, en construisant cet instrument sans précédent, premier élément de l'authentique gouvernance mondiale, [...] nous mettons en œuvre l'exigence éthique de nos peuples* » (Chirac 2000). Disons d'abord que le pronom personnel « nous » employé ici est celui du groupe auquel s'associe le locuteur et il renvoie à l'ensemble des dirigeants du monde présents à cette conférence. C'est un « nous » des professionnels de la politique qui s'affirment comme soumis à certaines exigences, et bien celles de leurs peuples. Le fait que le caractère de l'exigence est spécifié par l'adjectif relationnel « éthique » présuppose que les dirigeants dont il est question ici sont soumis à des exigences plurielles dont « l'exigence éthique ». Et puis, on ne peut être soumis aux exigences que de quelqu'un ou d'une instance qui exerce un certain degré de pouvoir sur soi. Donc affirmer ici que ces dirigeants sont soumis aux exigences de leurs peuples, c'est affirmer par ce même acte que leur pouvoir émane de ces peuples dont ils ont eu le privilège de recevoir le vote. Il met ainsi l'accent sur la légitimité de ces dirigeants, laquelle est et doit se mériter. La légitimité des participants est signe de celle de l'institution qui les réunit.

C'est dans cette même veine que s'inscrit la déclaration de Barack Obama, président des États-Unis d'Amérique à Copenhague en 2009: « *Et avec courage et foi, je crois que nous pouvons accomplir nos responsabilités envers nos peuples et vis-à-vis de l'avenir de notre planète* » (Obama 2009)¹. Le présupposé de cet énoncé est clair: nous (dirigeants du monde) avons des responsabilités vis-à-vis de nos peuples. Ces responsabilités découlent du fait que nous sommes là parce que nous jouissons de la souveraineté déposée en nous par nos peuples à travers le suffrage universel.

La notion de responsabilité oblige de rendre compte. Le dirigeant à qui le peuple a confié le pouvoir à travers le vote est dans l'obligation de rendre compte à ce peuple. Le Ministre Albert Abel Williams de Vanuatu personnalise cette notion à la COP 19 en ces termes: « *Comment rentrerais-je dans mon pays pour faire face à mon peuple qui est en proie à la misère alors que les pays développés n'ont pas pu prendre de façon claire des*

¹ "And with courage and faith, I believe we can meet our responsibilities to our people and the future of our planet" (Obama 2009). (Notre traduction).

engagements climatiques qui courent jusqu'en 2015?» (Vanuatu 2013)¹. Dans cette interrogation, le verbe « faire face » (« face » en anglais) met en exergue tout l'embarras qui est celui du ministre qui devra, de retour dans son bercail, rendre compte au peuple dont il est mandataire. « Faire face » traduit une scène de confrontation et ce locuteur l'emploie ici pour souligner la déception qui envahirait le peuple meurtri par la souffrance et qui attend des solutions concrètes à leur mal être.

Tous ces exemples de la construction discursive de la grandeur originelle du pouvoir politique participent de la légitimation des locuteurs à travers la notion de souveraineté. Ils sont souverains parce qu'ils sont des représentants légitimes de leurs peuples respectifs qui les ont investis:

La souveraineté est une affaire de représentation: quand on représente, on parle (ou agit) au nom d'une entité qui nous dépasse et qui nous a délégué – provisoirement – ce pouvoir de parler en son nom. On n'est pas cette entité, on est seulement mis pour elle, mais en même temps on se confond avec elle en se faisant porteur des valeurs qui font sa puissance (Charaudeau 53).

La puissance tutélaire dont sont représentants les dirigeants, c'est le peuple, celui qui leur a accordé cette souveraineté. Elle affirme et consolide par le même biais la légitimité et la crédibilité de l'institution qui réunit les représentants légitimes des peuples du monde entier pour rechercher des solutions pour leur mal le plus menaçant et le plus chaotique possible. Mais cette souveraineté doit aussi s'affirmer par leur capacité à résoudre les problèmes de ce peuple et à lui assurer le bonheur, d'où la croyance en la grandeur fonctionnelle du pouvoir politique.

4.2 La croyance en la grandeur fonctionnelle du pouvoir politique

Elle « suppose la capacité à agir sur la société pour en régler les problèmes les plus aigus. » (Le Bart 101). Il est une contrainte pour le politique d'affirmer partout et en toute circonstance sa capacité de trouver les solutions nécessaires aux problèmes sociaux. C'est pour cette raison que, pour être crédibles et pour établir et préserver la raison d'être de leur rencontre annuelle dans le cadre de la Convention-cadre des Nations-Unies sur le changement climatique, les chefs d'États et de gouvernement sont tenus, consciemment ou non, de brandir leur capacité de barrer la route au changement climatique et à ses effets plus que néfastes, ceci même dans les circonstances les plus incertaines.

C'est dans cet ordre d'idées que le Ministre Charles Goerens du Luxembourg appelle à la COP 6 en 2000 à l'action au nom de la crédibilité politique: « *Madame la Présidente, nous devons faire en sorte que la présente conférence soit couronnée du succès. Il y va de notre crédibilité politique* » (Luxembourg, 2000). Le déontique d'acte directif associé à « nous » (les dirigeants du monde réunis) dans « nous devons faire » présuppose que ces hommes politiques sont capables de faire. Ils sont donc capables d'élaborer un instrument

¹ "How can I return home and face my suffering people when developed countries have failed to clearly make climate commitments from now through 2015?" (Vanuatu 2013). (Notre traduction).

régulateur consensuel capable de permettre la ratification et l'entrée en vigueur du Protocole de Kyoto qui permettrait à son tour de mener des actions concrètes pour combattre le changement climatique et de mettre l'humanité à l'abri de ses conséquences désastreuses. Cette capacité politique d'agir pour la résolution des problèmes sociaux est donc le gage de la crédibilité politique des participants et de celle de la COP elle-même.

Aussi, construisant un discours fortement imprégné de cette croyance, Obama cherchait en 2009 à réveiller en ses pairs cet instinct politique du pouvoir capable. Il ouvre son discours en présentant l'homme politique comme celui qui va toujours à la recherche des solutions au problème du peuple: « *Nous sommes venus ici à Copenhague parce que le changement climatique se présente comme un danger grave et croissant pour nos peuples* » (Obama 2009)¹. Il présente la raison du déplacement des hommes d'État: le danger grave et toujours croissant qui guette le peuple à cause du changement climatique. C'est poser la recherche des solutions aux problèmes du peuple comme priorité absolue du politique. Il croit ainsi en la capacité du politique à prendre toutes les mesures qui s'imposent pour résoudre ces problèmes, notamment celui du changement climatique: « *Je crois que nous pouvons agir de façon courageuse et décisive face à une menace commune* » (Obama, 2009)². L'acte de langage assertif « je crois » associé au verbe modal « pouvoir » (we can) montre à suffisance sa croyance en une capacité certaine du pouvoir politique de barrer le chemin à toute menace à laquelle son peuple ferait face.

C'est bien cette même croyance qui conduira Paul Biya, le président de la République du Cameroun à la déclaration en 2015: « *Notre conférence répond en effet à l'urgente nécessité d'enrayer les effets destructeurs des changements climatiques. Nous en avons la responsabilité. Nous en avons le devoir. Et ici nous en avons l'opportunité* » (Cameroun 2015). Les termes « responsabilité » et « devoir » sous-entendent qu'on est à la hauteur de la chose, qui est confirmée dans le paragraphe suivant: « La tâche n'est pas insurmontable ». Plus encore, le terme « opportunité » laisse entendre une chance qui s'ouvre aux hommes d'État, non seulement d'exécuter cette tâche, mais aussi d'écrire leurs noms dans les annales de l'histoire comme ceux qui auraient sauvé l'humanité du chaos climatique comme le soulignait aussi pendant la conférence Justin Trudeau du Canada: « *Nous avons la possibilité de passer à l'histoire à Paris en concluant un accord qui appuie la transition vers une économie à faibles émissions de carbone, laquelle est nécessaire pour notre santé, notre sécurité et notre prospérité collective* » (Trudeau, Canada, 2015).

Chaque fois qu'on écoute l'homme politique, on entend aussi les contraintes de son champ d'activité traduites donc par l'*illusio* politique. Celui-ci, étant principalement fondé par la grandeur originelle et la grandeur fonctionnelle du pouvoir politique, tente de légitimer et de crédibiliser le locuteur et l'instance ou le lieu social qui autorise la prise de parole. Dans le cadre de notre corpus, nous voyons clairement ces contraintes insensibles du discours politique trainer un double effet. Elles construisent discursivement l'image positive de ces hommes d'État quant à leur souveraineté légitime et leur pouvoir d'action crédible. On peut

¹ "We come here in Copenhagen because climate change poses a grave and growing danger to our people" (Obama 2009). (Notre traduction).

² "I believe we can act boldly and decisively in the face of a common threat" (Obama 2009). (Notre traduction).

donc dire qu'il s'agit ici du discours politique au regard de toutes ces démonstrations. En même temps et par le même biais, elles légitiment et crédibilisent l'institution qui autorise ce discours, en l'occurrence la COP. Si les chefs d'État sont de légitimes représentants de leurs différents peuples, la COP est un rassemblement des peuples, justifiable par la notion de souveraineté. Ainsi, la COP est légitime. Si ces hommes d'État sont des hommes capables de trouver des solutions aux problèmes les plus aigus des peuples y compris le changement climatique, la COP y trouve sa raison d'être, car, en vertu de la globalité du problème, les peuples de toute la planète se doivent de se réunir pour réfléchir ensemble en vue de trouver des solutions globales durables et la COP leur en offre la plateforme idoine. La COP est donc un rassemblement des hommes d'État du monde légitimes et capables de trouver des solutions durables au problème chaotique de changement climatique.

5. CONCLUSION

Après toutes ces réflexions, on peut affirmer que l'analyse du discours en tant que discipline de recherche qui scrute la relation entre le texte et son contexte de production reste intrinsèquement accueillante aux éléments d'analyse sociologiques quoique dans une qui lui est spécifique. Cette interférence sociologique en analyse du discours est un fait de la centralité en analyse du discours des notions de genre de discours et de type de discours qui présupposent des attaches insolubles à un lieu social qui autorise la production des discours. Par-là, chaque discours est intégré dans une société ou un champ social qui, à la fois, règle sa production et est façonné par lui. Chaque discours, à l'instar du discours politique étudié en illustration, obéit aux valeurs et croyances fondatrices du champ social auquel il appartient, lesquelles valeurs et croyances sont les leviers qui motivent et régulent les discours et les comportements des acteurs et mettent perpétuellement en valeur le capital dudit champ. Elles se dressent donc dans la peau du « surdestinataire » de Bakhtine qui, selon S. Moirand, est « un représentant idéal de la discipline dont l'auteur se réclame ou à laquelle il prétend appartenir » (Maingueneau, « Discours et analyse... » 126). L'on ne peut donc pas cerner cette relation complexe entre le verbe et le social sans joindre aux outils linguistiques des considérations sociologiques.

BIBLIOGRAPHIE

- AMOSSY, Ruth. *L'argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d'idées, fiction*. Paris, Nathan, 2000. Imp.
- BARRY, Ousmane Alpha. « Les bases théoriques en analyse du discours. » *Les textes de méthodologie*, 2002. MCD, Canada. PDF. Web. Sept. 2017.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard, Tome 2, 1974. Imp.
- BOURDIEU, Pierre. *Les règles de l'art, genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Seuil, 1998. Imp.
- Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil, 1994. Imp.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Le discours politique. Les masques du pouvoir*. Paris, Vuibert, 2005. Imp.

- CHARAUDEAU, Patrick, et Dominique Maingueneau (dir.). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris, Seuil, 2002. Imp.
- JANNE, Henri. « Introduction à la sociologie générale. » (1952). In *SociologieS. Découvertes/Redécouvertes* (2009, Réédition). Web. <<http://journals.openedition.org/sociologie/2964>> (consulté le 29/12/2019).
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*. Paris, Armand Colin, 1980. Imp.
- LE BART, Christian. « L'analyse du discours politique: de la théorie des champs à la sociologie de la grandeur. » *Mots. Les langages du politique*, 2003, pp. 97-110. PDF. Web. <<http://mots.revues.org/6323>> (consulté le 30/03/2017).
- MAINGUENEAU, Dominique. *L'Analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*. Paris, Hachette, 1991. Imp.
- Discours et analyse du discours*. Paris, Armand Colin, 2014. Imp.
- « Que cherchent les analystes du discours? » *Argumentation et Analyse du discours*, 2012. PDF. Web. (En ligne), <http://aad.revues.org/1354> (consulté le 30 septembre 2016).
- SARFATI, Georges-Elia. *Éléments d'analyse du discours*. Paris: Nathan/Vuef, 2001. Imp.
- Pour les discours des chefs d'État et de gouvernement analysés: <http://unfccc.int/conferences>

L'INTERCULTURALITE: UNE NOUVELLE VISION DE L'ENSEIGNEMENT-APPRENTISSAGE DES LANGUES ETRANGERES

Berraghda Loucif RABEA¹

Maître de Conférences « A », Université d'Alger 2, Algérie

Abstract: *Interculturality, a very modern concept refers to another notion as old as human history, that of culture; it includes dialogue and exchange between different cultures. "Culture" is not easy to define; if it is used in a general sense to designate the way of life that allows to distinguish one country from another, it could also be used to refer to the cultural differences which exist between the regions of the same country, or between the generations of a same family whose members share in common the same territory and the same language. It is the latter meaning that gets our attention here, because it also includes the possibility of exchanges, but this time within the same culture and not between two cultures. The concept of interculturality refers to the way community members share and assimilate knowledge about their own culture, and the way their cultural identity is built. Based on the principle that cultures evolve at the same time as the languages they convey, we limit our reflection to the teaching-learning of languages. After defining the notions of culture and interculturality, we focus our purpose on the "intracultural" which seems to us a prerequisite to taking into account the intercultural dimension in the process of teaching-learning foreign languages.*

Keywords: *culture; interculturality; teaching-learning of languages.*

1. INTRODUCTION

Le thème de notre étude est tout à fait d'actualité aujourd'hui: en Europe, ce sont surtout les problèmes de flux migratoires qui ont imposé la question de l'interculturalité, mais si nous ne nous trouvons pas dans la même situation de multiculturalité que les pays européens, nous ne sommes pas moins concernés par la diversité culturelle. Avec les nouvelles technologies de l'information et de la communication, avec la globalisation et la mondialisation des marchés et la modernisation des transports, les contacts se sont nettement améliorés et multipliés. Il en résulte que des personnes parlant la même langue mais étant de cultures très différentes sont amenées, dans le cadre du travail ou des loisirs, à se rencontrer (aussi bien ici qu'ailleurs) ou à vivre ensemble.

Ce rapprochement des distances rend le problème de la diversité culturelle plus présent que jamais, et nous n'avons plus le droit de ne pas en tenir compte et d'ignorer les autres.

¹ r.berraghda@hotmail.fr

Notre premier élément de réflexion ici portera d'abord sur les deux mots qui ont donné vie à ce concept: le substantif *culture* et le préfixe *inter*, car nous ne pouvons appréhender une notion telle que l'interculturalité, sans avoir préalablement examiné les termes qui la composent et en déterminent le sens.

2. LA NOTION DE CULTURE

Quand à la notion de *culture*, vu l'intérêt que lui ont porté de nombreuses disciplines, les différentes significations données à cette notion ont pu être classées en *catégories*: descriptives, historiques, normatives, génétiques, structurelles et psychologiques; en *types de traits propres à chaque culture*: états mentaux et valeurs, comportement, savoirs (comme la langue), savoir-faire et modes d'organisation. Elles ont été aussi analysées en termes de *dimensions*: statique vs dynamique (produit vs processus/activités) et universaliste vs particulariste (Tisserant 1999: 56).

Pour certains, cette notion relève de *l'acquis*, c'est-à-dire, tout ce qui est appris, le savoir, le savoir-faire, les mythes, etc., tout ce qui est transmis de génération en génération. Pour d'autres, elle est une *manière d'être*: dans son essai *Propos de la culture*, Paul-Emile Roy (1997: 14), défend le sens traditionnel du mot *culture* en l'opposant à son sens anthropologique. Il affirme que l'on peut tout à fait parler de gens instruits mais sans aucune culture, mais un homme cultivé ne saurait ne pas avoir «une bonne maîtrise de la langue» ou «aucune ouverture à la recherche scientifique» ni avoir «jamais fait connaissance avec les grandes œuvres de l'art et de la pensée». Pour lui, la culture doit être une priorité pour le système éducatif, car elle implique «l'idée de connaissance, de sens critique, d'autonomie du jugement» elle est ce qui permet à l'homme d'être un homme, et c'est par elle que l'Homme s'élève vers son humanité (Roy 1997: 61).

On voit donc que la notion de culture a occupé de nombreux et vastes champs de connaissance, et qu'il est impossible d'en donner une seule et bonne définition à la fois. Nous avons opté, pour les besoins de notre propos, pour un sens très large ainsi formulé par Guillaumin (1994: 160):

[La culture est] l'ensemble des formes mentales, des institutions et des objets matériels qui spécifient une société quelconque. Ainsi la culture implique-t-elle langue et façon de vivre, organisation de la parenté et techniques, comme outillages, nourriture et vêtements, manière de penser et de sentir.

Quand au préfixe **inter**, il vient aussi du latin **intèr**, qui veut dire **entre** et qui signifie *relations avec échanges et réciprocité*; c'est cette réciprocité qui donne tout son sens à la notion d'interculturalité et qui la rend attrayante à nos yeux.

3. LA NOTION D'INTERCULTURALITE

Le concept d'*interculturalité* est beaucoup plus récent et évoque, de façon très générale, la mise en relation de deux ou plusieurs cultures; il désigne les rapports et la dynamique d'interaction qui s'établissent entre ces dernières, et invite à provoquer et à multiplier des situations de dialogue et d'échanges basées sur la reconnaissance réciproque. Il suppose *la rencontre* des cultures. Mais si cette notion est séduisante, elle n'en soulève pas moins d'interrogations, notamment en ce qui concerne les types de contacts établis entre les cultures, car elle peut servir de *paravent*, à des objectifs de domination culturelle, ou donner lieu à des difficultés qui peuvent limiter ou même annuler la volonté d'échanges.

Dans le domaine de l'éducation, la dimension interculturelle a commencé à être prise en charge, dans le cadre des travaux du Conseil de l'Europe au cours des années 70. Dès les années 50, la Convention Culturelle Européenne (signée en 1954) reconnaissait à la fois «le patrimoine culturel commun du continent et la nécessité de l'apprentissage interculturel (Conseil de l'Europe 2008: 14), et dans le domaine de l'enseignement des langues, la première conférence intergouvernementale sur la coopération européenne a eu lieu en 1957. L'objectif était de promouvoir le patrimoine européen dans sa *diversité culturelle* et linguistique et l'apprentissage des langues des pays membres afin de faciliter «la mobilité des personnes et des idées».

De fait, la mise en place de l'approche interculturelle n'a concerné d'abord que les travailleurs migrants. Mais la nécessité de transformer progressivement les sociétés multiculturelles en sociétés interculturelles s'est peu à peu imposée (Conseil de l'Europe 1995: 26), et l'étape des deux premières décades (60-70) souvent qualifiée d'*assimilationniste*, a évolué et abouti, dans les années 1999-2000, à des projets qui préconisent la *systématisation* de l'éducation interculturelle et ne conçoivent plus la différence comme un *handicap* mais comme une *norme* de la réalité socioculturelle d'aujourd'hui (Meunier 2008). La pédagogie dite interculturelle s'adresse aujourd'hui à tous les élèves. Elle s'appuie sur le principe de «l'enrichissement mutuel par la connaissance de la diversité», et a pour objectif d'éduquer ces derniers à des valeurs telles que la tolérance et la solidarité pour les préparer à vivre dans une société le plus souvent pluriculturelle.

4. LA NOTION D'INTRACULTURALITE

De nombreuses notions se sont développées autour de la notion de culture, comme celle de métaculturalité, transculturalité, acculturalité, etc. et aussi en didactique, les concepts de compétence plurilingue, multilingue, interculturelle et intraculturelle.

C'est cette dernière notion qui nous intéresse ici en tant qu'une autre caractéristique de la culture. «L'intraculturalité désigne la qualité de chaque culture d'être dynamique et vivante de l'intérieur» (Ferreira Patricio 2000: 28); elle «concerne les échanges internes à une culture, et [...] se définit par l'acquisition d'une culture grâce à ses échanges internes et à tout ce que l'on absorbe de la culture

d'un groupe social dès la naissance; c'est aussi la socialisation » (Demorgon 2000: 26). C'est, en somme, la prise en compte de toute la diversité propre à une culture, la culture n'est donc pas *une* mais *plurielle*.

L'intraculturalité est une notion qui a été très peu étudiée, elle devrait retenir notre attention parce qu'elle est directement liée à la maîtrise de la compétence interculturelle. Si l'on entend par cette dernière, la capacité de l'apprenant à *négoier les significations culturelles* et à communiquer de manière efficace en tenant compte de la culture de l'autre (Rodrigo Alsina 1997: 131), la connaissance de cette culture de l'autre ne suppose t'elle pas la re-connaissance préalable de sa propre culture? Est-ce que ce n'est pas avec nos propres critères identitaires que nous donnons un sens à ceux des autres? Encore faut-il savoir de quels critères il s'agit et pourquoi.

Dans un manuel destiné aux professeurs de langue et aux formateurs en communication interculturelle, les auteurs (qui sont de cultures différentes) nous invitent à y réfléchir dans ces termes: « Vous devriez tout d'abord regarder votre propre culture dans un miroir avant d'observer par la fenêtre les autres cultures qui vous intéressent ou avec lesquelles vous désirez entretenir des échanges ».

En disant cela, Martina Huber-Kriegler (2005: 7) ne nous invite pas à nous regarder, mais à *poser le regard* sur nous, pour interpeller nos connaissances et nos représentations sur notre culture, afin de mieux l'appréhender et pouvoir aller à la rencontre de celle des autres. Accepter l'autre dans sa différence implique que l'on tourne le regard vers soi même. Comme l'affirme Tzvetan Todorov (1989: 298): « A s'ignorer soi même, on ne parvient jamais à connaître les autres; [...] connaître l'autre et soi est une seule et même chose ». En effet, tout comme on croit connaître l'autre, on croit se connaître soi même, et c'est parce que l'on sait qui on est que l'on peut savoir qui est l'autre.

Abdallah-Pretceille (1996: 167) nous confirme que nous ne sommes pas seuls face au miroir, « la reconnaissance d'autrui passe par l'acceptation de soi et réciproquement, encore faut-il que le Moi soit lui-même l'objet d'une véritable reconnaissance en tant qu'un parmi le multiple ». Il est certain que si l'individu doit s'accepter d'abord avant de pouvoir accepter l'autre, il faut aussi qu'il fasse partie intégrante d'un groupe et qu'il soit lui-même reconnu en tant que tel, par ce groupe.

La prise en compte de *l'intraculturel* ne signifie pas se centrer et se refermer sur soi, mais au contraire prendre de la distance par rapport à soi afin d'essayer, tout comme dans une approche interculturelle avec l'autre, de nous questionner sur nos cadres de références, nos évidences et nos rejets; c'est se retrouver pour mieux aller vers l'autre, c'est s'enrichir de l'intérieur, aussi bien dans sa propre diversité que dans celle de son groupe, pour pouvoir offrir quelque chose. Et quand on offre, on reçoit; ainsi, si l'intraculturel fonde l'interculturel, celui-ci construit aussi celui-là, et les deux en interaction réinvitent et remodelent la culture.

5. L'INTERCULTURALITE: UNE FINALITE EDUCATIVE

Une des finalités éducatives à atteindre, dans le cadre d'une approche interculturelle dans l'enseignement – apprentissage des langues, pourrait être celle de «sauvegarder sa propre identité culturelle et en même temps être prêt à se *faire* transformer graduellement par la rencontre et la fréquentation des autres», (De Carlo 2009: 119). L'identité culturelle n'est pas un acquis définitif; elle se construit en s'inscrivant dans une dynamique temporelle (diachronique) et en interaction synchronique (espace-temps-contacts déterminés) *avec et par rapport* aux autres; les identités individuelles interagissent et contribuent au profilage identitaire du groupe qui change à son tour, évolue et se réorganise.

Dans un processus d'enseignement/apprentissage interculturel des langues, la culture de l'autre est appréhendée à partir de la langue source, et à travers le prisme des représentations véhiculées par cette langue et acquises en cours d'apprentissage. La langue, elle, reste un système de règles tant qu'elle n'est pas mise en œuvre par un locuteur, et c'est cette mise en œuvre qui est révélatrice de l'identité culturelle, tandis que les représentations constituent, pour la langue-culture source des apprenants, «le mètre étalon» à partir duquel *ils vont appréhender* les autres langues-cultures (Castelloti et Moore 2002: 12).

Si, pour prendre un exemple de représentations, on se réfère aux discours des Algériens arabophones sur leur langue, on peut constater que ces discours expriment une sorte de déni de tout un patrimoine linguistique hérité depuis des siècles. Le dialectal est rejeté à l'école comme étant la langue de la rue, et la rue ne le reconnaît pas en tant que langue; l'arabe scolaire est perçu soit comme une langue très difficile, soit comme une langue non scientifique ou qui ne permet d'accéder au marché du travail. Rien de très valorisant ni pour l'arabe parlé, ni pour l'arabe standard. On peut se demander comment on peut reconnaître et accepter les valeurs culturelles des autres, quand on ne reconnaît pas les siennes.

Ces représentations sont négatives et peuvent être à la base de *difficultés réelles* d'apprentissage qu'il s'agisse de langue maternelle ou de langue étrangère. En effet, on sait bien aujourd'hui que l'attitude que l'on peut avoir vis-à-vis d'une langue peut avoir un lien direct avec la volonté de se l'approprier ou de la rejeter.

Pour Luc Collés (2005: 29) qui défend une approche interculturelle pour enseigner l'expression grammaticale du temps en français à ses élèves marocains, «la mise en relation des représentations propres à chacune des cultures correspond à la nature même de la didactique de l'interculturel. La découverte, puis la confrontation des diverses représentations mises en présence dans le contexte de la classe de langue, aboutit à une réflexion sur les stéréotypes ».

Dans la perspective d'une vision interculturelle, il convient donc de s'interroger sur le type de représentations construites et les implicites qui les sous-tendent, sur les enseignements-apprentissages qui les ont suscitées et sur leur rôle dans la construction identitaire. Pour qu'il y ait communication interculturelle, il faut faire en sorte que l'élève acquière à la fois une compétence linguistique, une

compétence communicative et une compétence culturelle, et cela d'abord dans sa propre culture: il lui faut développer une compétence intraculturelle.

Pour cela, l'enseignant doit être lui-même formé à la communication interculturelle. Il doit avoir appris à prendre de la distance avec ses propres références socioculturelles; il doit apprendre à tenir compte de la pluralité des connaissances des élèves et leurs ressources individuelles. Il est essentiel qu'il comprenne et approuve l'idée que l'école est un espace de paroles où les élèves doivent pouvoir s'exprimer et pas seulement réciter; qu'elle est un lieu d'apprentissage et de réflexion qui favorise le développement du sens critique. Il doit tenir compte des savoirs des élèves pour que ces derniers puissent donner du sens à leurs apprentissages.

Pour les *préparer* à la reconnaissance des spécificités culturelles de la langue étrangère et à l'établissement de liens entre cette langue étrangère et leur langue maternelle, l'enseignant peut aider les élèves à prendre en compte les spécificités du niveau de langue soutenue qu'ils apprennent à l'école, en prenant appui sur les connaissances qu'ils ont sur le niveau de langue qu'ils parlent. Cela leur permettrait de réfléchir sur les bases communes et les différences linguistiques avérées entre les deux variétés de langue; cela les aiderait à prendre peu à peu conscience de la nécessité d'adapter leurs discours aux contextes de communication, et distinguer l'oral de l'écrit.

Pour que les élèves puissent acquérir une compétence interculturelle et pouvoir accepter l'autre, ils doivent apprendre plus tard aussi à se distancer de leur propre culture, pour pouvoir faire, lorsque c'est nécessaire, des comparaisons avec d'autres cultures sans a priori négatifs. Cela ils peuvent l'apprendre, en s'initiant *d'abord* à l'éducation intraculturelle, avec une évaluation positive et une adhésion à leur propre culture, et sans jamais oublier qu'une culture se fait aussi grâce au contact avec d'autres cultures.

6. CONCLUSION

De par notre profession même d'enseignants de langue étrangère, nous sommes placés de fait dans une situation de diversité culturelle qui nous oblige, pour les besoins de notre métier, à aller vers la langue-culture que nous enseignons. Si nous nous tournons vers *le miroir* nous apprenons à nous connaître, à nous faire connaître et aussi à connaître l'autre, parce que cette ignorance de nous-mêmes et des autres implique une perte qui relève de la déperdition et de l'échec. Cette quête de connaissance est donc inscrite dans notre culture, mais elle ne se fait pas toute seule, elle exige un réel travail sur soi, elle se structure et évolue avec l'individu; elle est la seule alternative, dans le domaine de l'éducation en général et de l'enseignement des langues en particulier, pour nous préserver de l'ignorance et tous les types de conflits qui peuvent en résulter. Elle reste un objectif à atteindre et il faut réfléchir aux moyens de sa mise en œuvre à partir de notre histoire et de nos spécificités culturelles. C'est en ce sens que pour nous la culture n'est pas seulement

(en plus des valeurs et des savoir-faire, etc.), *un pouvoir devenir* comme le dit Christine Liesse (2000: 7), elle est aussi un *savoir devenir*.

BIBLIOGRAPHIE

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine. *Vers une pédagogie interculturelle*. Paris, Economica, 1996.
- CASTELLOTI, Véronique et MOORE, Danièle. *Représentations sociales des langues et enseignement. Guide pour l'élaboration des politiques linguistiques éducatives en Europe. De la diversité linguistique à l'éducation plurilingue. Etude de référence*. Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2002.
- COLLES, Luc. « L'apprentissage des temps en français par un public arabophone: un terrain culturellement miné. » *Bulletin de l'Association pour la recherche interculturelle*, 42, 2005, pp. 29-39.
- DE CARLO, Maddalena. *L'interculturel*. Paris, CLE International, 2009.
- DEMORGAN, Jaques. *Complexité des cultures et de l'interculturel*. Paris, Anthropos, 2000.
- FERREIRA PATRICIO, Manuela. « Sur l'éducation interculturelle. » *Programme des Mesures de Confiance du Conseil de l'Europe*, Institut Interculturel de Timișoara, 2000, pp. 27-33.
- GUILLAUMIN, Colette. « Quelques considérations sur le thème de culture », en collaboration G. Vermès, et M. Fourier, *Ethnicisations des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Paris, l'Harmattan, 3ème Vol., 1994, p. 159-166.
- HUBER-KRIEGLER, Martina et (al). *Miroirs et fenêtres. Manuel de communication interculturelle*, Strasbourg, Centre Européen pour les langues vivantes, 2005.
- RODRIGO ALSINA, Miguel. « Éléments pour une communication interculturelle. » (s.l.) *Afers Internationals*, 36, 2011, pp. 129-139.
- ROY, Paul-Emile. *Propos sur la culture*. Brossard, Humanitas, 1998.
- TISSERANT, Pascal. *L'Identification interculturelle dans l'organisation de salariés lorrains d'une multinationale sud-coréenne: contextualisation représentationnelle des relations intergroupes*. Thèse de doctorat, Université de Metz, 2000.
- TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres*. Paris, Seuil, 1999.

WEBOGRAPHIE

- CONSEIL DE L'EUROPE. « Vivre ensemble dans l'égale dignité ». *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 2008. Disponible en ligne: www.coe.int/dialogue.
- Panorama 1975-2005. Descriptions de niveaux de référence pour les langues nationales et régionales, 2005. Disponible en ligne: <http://www.coe.int/t/dg4/linguistic/Historique.FR.asp>.

- _____ (1995). *Kit pédagogique: idées ressources méthodes et activités pour l'éducation interculturelle informelle avec des adultes et des jeunes*, Strasbourg, Centre européen de la jeunesse, 1995. Disponible en ligne: www.coe.int/dialogue .
- DICTIONNAIRE DE L'ACADEMIE FRANÇAISE. Version informatisée, 9^{ème} édition, 2007. Disponible en ligne: <http://atilf.fr/academie9.htm> .
- LIESSE, Christine. La dimension interculturelle en éducation, source de motivation et d'autonomie, *Approches de l'interculturel (III), Conférences du Programme des Mesures de Confiance du Conseil de l'Europe*, Timișoara, pp. 6-22, 2000. Disponible en ligne: http://www.interculturel.ro/books.persp_intercult_fr .
- MEUNIER, Olivier. Les approches interculturelles dans le système scolaire français: vers une ouverture de la forma scolaire à la pluralité culturelle?, *Socio-Logos. Revue de l'Association Française de Sociologie*, 2008. Disponible en ligne: <http://socio-logos.revue.org> .
- _____ *Approches interculturelles en éducation. Étude comparative internationale*. Lyon, INRP, 2007. Disponible en ligne: www.inrp.fr .

L'ITINERAIRE DE LA PAROLE ET LA QUETE DE LA MEMOIRE DANS LA PRIERE DE L'ABSENT: DU ROMANESQUE AU FILMIQUE

Abderrahim TOURCHLI¹

Professeur de l'enseignement supérieur, Université Sultan Moulay Slimane,
Beni Mellal, Maroc

Abstract: *Maghrebian literature and cinema are particularly concerned with orality, material and immaterial cultural heritage, speech and tradition; and many novelists and filmmakers inject a high dose of orality into the story. So many writers and filmmakers have tended to reveal internal imbalances, to listen to the public and the marginalized, and to challenge them with a ruthless lucidity by claiming the search for individual and collective memory. The quest for memory is also a test of revealing internal imbalances, seeking identity and the way of the ancestors. The contribution of the novel and the cinema – of the sire of the word and the base of the image in the staging of the cultural heritage, as well as the rarity of the works of the Moroccan cinema in the matter of cinematographic adaptation – govern and motivate our choice of the Prayer of the absent, novel by Tahar Ben Jelloun, and his film adaptation by filmmaker Hamid Bennani. In this paper we analyze the way in which the hypotext is converted into hypertext, and the staging of the path of the word and the quest for memory are rendered in the written and film narratives of The Prayer of the Absentee.*

Keywords: *adaptation, memory, word, novel, cinematographic image.*

1. INTRODUCTION

On entend souvent parler d'une incessante contamination des genres l'un par l'autre et du processus de déterritorialisation de l'œuvre d'art qui fait que les genres s'entrechoquent par poussées l'un dans l'autre. Prenons l'exemple de la littérature et du cinéma, à l'inverse de ceux qui refusent l'implication des procédés littéraires dans le film, il y a l'hypothèse opposée, à savoir l'idée que le cinéma peut égaler la littérature et produire ainsi une œuvre d'art. Ce genre de cinéma fait de l'image et du sire le mot un instrument pour communiquer une pensée et rendre compte de la complexité du réel. C'est ainsi donc que la spécificité de la littérature et du cinéma a tant préoccupé les théoriciens, les sémiologues et les artistes. Certains défenseurs de l'écriture romanesque refusent l'adaptation d'un roman ou d'une pièce de théâtre à l'écran, jugent que l'image appauvrit le récit et ne permet pas de transmettre un savoir. Ils s'opposent à toute une pléiade de cinéastes qui refusent l'implication des procédés littéraires dans la trame filmique en disant que le cinéma a son propre langage. C'est dans ce sens que nous nous interrogeons sur la littérature et le cinéma maghrébins de par la lecture de

¹ tourchli@yahoo.fr

La Prière de l'absent (Ben Jelloun 1981), roman et film qui tentent de peindre toutes les vérités de l'expérience humaine, qui creusent dans la tradition orale, dans le patrimoine matériel et immatériel pour dévoiler les déséquilibres du réel altéré et contingent de leur pays. Ainsi, le réel extra-langagier est narré et stylisé en vue de produire une représentation mimétique des divers aspects de la vie sociale et d'une mémoire en dérive; d'où donc la présence d'une certaine correspondance entre l'œuvre (les mots), la vie et le film (l'image), lesquels se croisent et fonctionnent pour produire un accord parfait et une dimension totale.

Après avoir réalisé l'un des films fondateurs du cinéma marocain *wachma* en 1970, le cinéaste Hamid Bennani (réalisateur peu prolifique) a dû attendre presque 23 ans avant de tourner son deuxième long métrage *la Prière de l'absent* dont le titre initial est *Les secrets de la voie lactée*¹. Il s'agit, en fait, d'un essai d'adaptation du chef d'œuvre romanesque de Tahar Ben Jelloun. Le film ne bénéficia pas du même accueil que le film précédent. Il s'étale sur une durée de 1h30 mn. Les rôles sont interprétés par Saàdia Azgoun, Hamid Basket, Abdelkbir Rguagda, Ahmed Tayeb Làalj, Tayeb Seddiki... Le film, comme le roman, choisit Fès des années 40 et 50 sous le protectorat comme cadre spatio-temporel. Il relate l'histoire d'un trio: Sindibad/Mokhtar: un mythomane, fils d'une famille riche à Fès, un ancien étudiant de la quaraouiine qui cherche l'intégrité de sa mémoire, Yamna: une ancienne domestique, une prostituée, Bobby: un mendiant qui mène la vie d'un chien. Ce trio a été choisi par la voix de Lallamalika pour faire la traversée du pays et « *ressourcer l'âme d'un enfant dans l'esprit d'une haute mémoire* » (Ben Jelloun 1981: 195) celle des ancêtres, du vieux cheikh Ma al-'Aynayn, rebelle et ancien militant du sud lors du protectorat. Or, la caravane, dans son itinéraire initiatique, erre d'un lieu à un autre, dans sa quête de la dignité, de la justice et de la bénédiction des saints et de la gloire. Elle finit par s'égarer et se diluer dans l'anonymat du sud. D'où, la mise en crise de la mémoire des protagonistes qui se heurtent à l'impossibilité de réaliser la mission de leur voyage initiatique. Si, dans le roman, le trio part de Fès vers le sud, vers le désert (le marabout du vieux cheikh Ma al-'Aynayn), le film mène la caravane vers le marabout de Moulay Bouchaib Erradad dans sa quête de la voie lactée: (Verticalité dans le roman/Horizontalité dans le film). Soit dans le film, soit dans le roman, L'itinéraire de l'errance est à chaque fois interrompu par l'intrusion ou la disparition de certains protagonistes, la linéarité de la diégèse est semée d'embûches qui correspondent à des micro-récits qui viennent se greffer au récit premier (l'histoire du cheikh Ma al-'Aynayn racontée à l'enfant, celle de Yamna, de Mokhtar, d'Argane...).

2. L'ADAPTATION CINÉMATOGRAPHIQUE DU LITTÉRAIRE

La présentation synoptique du film et du roman ne doit pas passer sans dire quelques mots concernant l'adaptation cinématographique du littéraire en tant que source inéluctable d'inspiration. Adapter un roman vise à lire, à interpréter, à sublimer et à transcender un texte. Passer de l'écrit à l'image est une opération créatrice. Le cinéma use de son propre langage, de sa propre grammaire pour interpréter et réécrire le texte en une forme visuelle. Adapter dans le dictionnaire est: « *transposer une œuvre littéraire à la scène ou à l'écran* »

¹ Traduction en arabe: « *asrarsidrataalmountaha* ».

(Dictionnaire Hachette 2011: 16) et d'après André Bazin (1976: 126), adapter permet de « *construire sur le roman par le cinéma une œuvre à l'état second* ». L'adaptation est le transfert d'un langage écrit à un langage visuel et la transposition d'une œuvre pour lui donner une nouvelle destination. Il s'agit du passage de l'univers romanesque qui puise sa matière dans les mots vers le cinématographique qui s'exprime par l'image, qui se présente comme un hypertexte visant à valoriser, à donner vie et survie à l'hypotexte. Le passage d'un univers en papier vers un monde audio-visuel, du roman au film est à lire comme une renaissance et comme a dit Abdelwahab Meddeb (1986: 60): « *Un déjà dit exprimé dans une autre langue est voué à une naissance nouvelle* ». Le romanesque et le filmique se joignent, se conjuguent, se complètent via l'adaptation qui peut prétendre la fidélité au récit écrit, à la forme et au fond même si comme a dit Francis Vanoye (1989: 17): « *L'idée de fidélité, de respect paraît absurde* ».

Une adaptation peut prétendre être fidèle comme elle peut être une transposition et une interprétation libre qui fait prévaloir la vision et l'instinct créateur du réalisateur adaptateur qui sélectionne des scènes, qui propose sa propre lecture et apporte une nouvelle dimension à l'œuvre littéraire. On peut parler des romans et des pièces de théâtre qui ont été faits pour être lus et non pas pour être vus, en l'occurrence *Lorenzaccio*, *Crime et châtiment*... Dans ce cas, l'œuvre littéraire n'est qu'une source d'inspiration du réalisateur qui reconstruit la fable à sa manière selon sa propre interprétation, et le film devient à la fois résurrection et dépassement de la trame narrative scripturale comme c'est le cas du film, objet de notre étude.

L'agencement macro-structural du film de Hamid Bennani, à l'instar du roman, est beaucoup plus marqué par l'enchâssement des micro-récits, le retour des voix et des personnages et la mouvance du temps et de l'espace. Dès la séquence d'accroche du film, on est amené à un espace réel, documentaire qui inscrit les événements dans un cadre historique, réel, comme en témoignent les mouvements de la caméra qui survole les grévistes, les militants au long des rues, des boulevards de Fès, le blanc et le noir tout en manipulant l'entrelacement des scènes du dedans (traîtrise, richesse, voyeurisme) et des scènes du dehors: (pauvreté, mouvement militant... De la 1^{ère} à la 10^{ème} mn).

L'espace, dans le film et dans le roman, est un garant de l'errance des protagonistes, il renseigne sur l'imaginaire populaire dans tout ce qu'il a de traditionnel, dans tous ses états: (marabouts, fêtes, cimetières..) c'est aussi un décor propice à l'étrangeté, au fantastique et au merveilleux. Ainsi, la rencontre du trio a eu lieu dans un espace sépulcral, sécurisant (le cimetière Legbab à Fès la terre/mère), c'est le lieu du départ orienté vers la densité du désert et vers les secrets de la voie lactée. Le cimetière est aussi le lieu des plus étranges des accouchements d'un enfant parabolique, témoin oculaire et embrayeur de la quête d'une mémoire en érosion. Il est fils de l'olivier, arbre sacré, garant de paix, de fertilité et de sacralité. L'enfant est le garant du devenir de la caravane et le support d'une mémoire qui se déploie à rebours: « *un être vierge de toute réalité, pur, né de la limpidité de l'eau et de la fraternité de l'écorce de l'arbre* » (44mn 30s) (Ben Jelloun 1981: 54).

Le réalisateur a gardé presque les mêmes personnages du roman qui sont, en gros, des figures de la marginalité et de l'oppression pour faire l'errance dans la mémoire individuelle (Yamna, Sindibad, Mokhtar...) et collective (Ma al-' Aynayn), dans la mémoire populaire et

la mémoire coloniale (Boby, Argane...). Ce sont des personnages de la purulence, des êtres mi réels, mi fictifs, situés entre non vie, non mort, qui reviennent sans cesse au long de la charpente narrative mais avec des apparences différentes pour devenir des voix, des porte-parole qui changent de noms: Mokhtar devient Sindibad, Boby s'identifie à un chien, Argane est en réalité Zineb Benttalbmàacho. D'après la symbolique onomastique, ces noms sont ancrés dans un passé mémorable.

Mokhtar (l'élui, nom du prophète) incarne bel est bien l'image de l'intellectuel marginalisé, contestataire, rebelle contre toutes formes doxologiques d'aliénation d'un enseignement traditionnel, il est le diseur des choses très cachées et il fait preuve d'un esprit scandaleux, à l'instar d'El Hallage, en scandalisant les certitudes de par sa tendance vers l'errance spirituelle et la tradition soufie.

Il fouille dans la mémoire des ancêtres et il cherche à renouer avec le passé pour retrouver une mémoire en détention. Rappelons ici que la mémoire retrouvée chez Mokhtar de Jilalifarhati est perdue chez Mokhtar de *La Prière*. Dans la filmographie de Hamid Bennani, Yamna veut se réconcilier avec soi, avec son corps blessé, l'enlèvement de son tatouage traduit bel et bien cette volonté de réhabiliter un corps opprimé, blessé qui se veut la métonymie d'un réel brisé qu'on ne peut transformer avec le langage de la classe dominante (*1h 9mn 40s*). L'épreuve initiatique est une tentative qui vise la quête et l'exorcisme de la mémoire en se mettant à l'écoute de la réalité sociale afin d'interroger en elle ce qui est occulté et réprimé: « *La traversée du pays avec l'enfant n'était en réalité qu'une longue méditation sur l'époque* » (Idem: 31) d'après le romancier dans le chapitre « le miroir vide » dans le roman.

Il n'en demeure pas moins que le romancier creuse dans la mémoire de la résistance marocaine. Ainsi, il se sert de la figure historique de Ma al-' Aynayn comme symbole de noblesse et du courage, une légende tant restée marginalisée par l'Histoire officielle et par la mémoire de l'oubli. Il représente le prototype d'une catégorie sociale située entre un passé mythique, un présent pathétique et un avenir hypothétique. Pour nous relater l'histoire des êtres qui cherchent leur identité et leur bonheur auprès de la mémoire du vieux cheikh, Ben Jelloun recourt à la technique de l'enchâssement narratif de son histoire racontée par Yamna à l'enfant. Par contre, le film évoque son nom en une seule occurrence. C'est une manière parmi d'autres pour stigmatiser l'ingratitude et l'indifférence de l'Histoire officielle.

C'est l'absence qui déclenche le mécanisme de l'errance vers la découverte d'une non absence. L'errance dans les espaces réels, désertiques, labyrinthiques est aussi une errance dans des territoires imaginaires dépourvus de matérialité (les rêves, les souvenirs, les désirs...). Bref, c'est l'errance dans et de la mémoire dans un récit qui défile tantôt dans la continuité, tantôt dans la discontinuité. L'errance d'une caravane dans un contexte en agonie sous la pression coloniale et ce dans sa quête du bonheur éternel et de la paix. Aussi, la parole génère-t-elle le dynamisme narratif et symbolique de *La prière*: elle dévoile, démystifie et fait la quête de la vérité. C'est une parole initiatique, intermédiaire entre le moi et le monde, une parole sage qui émane de la folie et du délire. La prise de parole est une nécessité, elle surgit du silence du cimetière. Quand elle n'est pas permise, le silence devient beaucoup plus grave, il se transforme en mutisme (le cas de l'opposition entre Mokhtar accusé de sacrilège et le

professeur de la Quaraouiyine dans le film (*3^{ème}mn 20s*). Soit dans le roman, soit dans le film, les protagonistes assument le mandat de la parole au nom du peuple, une parole qui se veut nomination des travers et des complexités produits par l'imaginaire culturel d'une société. Pour Ben Jelloun, écrire et parler naissent de la douleur et consistent à dire et redire la laideur qui mène le monde: « *Mon pouvoir est dans les mots et les mots sont traîtres je parle, je parle et rien ne change* » (Ben Jelloun 1978: 62).

Le film s'est inspiré du roman à propos des marabouts et des walis qui sont revisités en tant qu'asiles et lieux de dévalorisation excessive du corps, en tant qu'espaces apocalyptiques où la notion du temps s'efface en faveur de la sorcellerie, de la superstition et de l'escroquerie qui se croisent avec la sainteté de l'ancêtre (Boyaomar dans le roman, Moulay Bouchaib, Lalla Aicha Albahrya dans le film). Notons, chemin faisant, les efforts menés par le ministère de la santé (l'opération Karama) pour faire table rase de ces lieux de torture, de calvaire, en l'occurrence Boyaomar. S'ajoute aussi Le mythe de l'enfant endormi (une légende crédibilisée) qui renvoie à la croyance populaire et qui stipule qu'une grossesse reste suspendue pendant une longue durée, un mensonge qui occasionne une libération sexuelle, une revanche du corps féminin contre une société phallocrate et patriarcale: (*53mn*). Ce mythe renseigne sur les différents déséquilibres de la société arabo-musulmane quant au rapport homme/femme et à la question des tabous (chez Ben Jelloun) et qui sont prolongés dans le film dans des scènes qui réduisent la femme au silence, à une virginité, parfois dans des scènes de voyage fantasmatique de la femme qui traduisent la complicité et la délivrance féminine.

Le thème de la fuite d'un présent lourd et douloureux vers un passé héroïque est encore à signaler. La fuite d'un monde en désastre et la fuite des personnages qui sont tantôt des voix tantôt des êtres de l'errance. Fuite des conteurs, des narrateurs, du cinéaste et de l'auteur qui passent d'une histoire à une autre, d'un sujet à un autre, d'un univers à un autre sans aller au bout du mandat narratif. Les protagonistes, dans leur quête de la mémoire, choisissent des subterfuges: Mokhtar recourt à l'écriture pour éviter la ruine de la mémoire, c'est aussi le rôle du romanesque et du cinématographique. Il prétend être « *un livre inachevé* » (Ben Jelloun 1981: 104) et se lance dans l'écriture pour ne pas succomber aux déficits de la mémoire. De même, les personnages qui vivent dans un manco identitaire construisent des espaces de leur rêve: sidratalmountaha, le marabout du cheikh Ma al-' Aynayn sont des garants identitaires face à un réel malheureux et cupide. Un autre refuge des personnages: la mer, conçue dans la tradition arabo-musulmane comme une source de purification magique. Monde immense, vaste et ouvert, la mer permet à l'être qui a un déséquilibre identitaire de confesser, de méditer et de puiser une sérénité absolue: l'exemple de la visite du marabout de Lalla Aicha Albahrya (baitalmzawgat) est aussi l'occasion d'accuser la visite des marabouts et de faire le procès du présent: (*1h 4mn*).

A la fin du roman et du film, il y a une mise en crise du récit qui mime la crise, le leurre et la dérive de la mémoire, une mémoire qui est remise en question et qui se manifeste dans l'échec de retrouver l'espace primordial et de restituer la mémoire inaugurale. La progression est confrontée à l'impossible, au mystère et à la débâcle du voyage. Il y a même une absence de correspondance entre la fin diégétique et la fin textuelle/ filmique, une fin

ouverte qui témoigne de l'échec de la mission d'une quête impossible sans jamais arriver à la tombe du cheikh Ma al-' Aynayn, sans pouvoir se débarrasser du tatouage, sans retrouver la mémoire.

3. CONCLUSION

Pour conclure, il reste à souligner que nous avons tenté de voir quelques procédés et quelques scènes de la vie sociale mis en œuvre pour faire passer *la Prière de l'absent* du roman au film et pour mettre en récit les images d'une mémoire tatouée, fuyante et en crise. Le roman comme le film rendent compte des problèmes des différentes couches sociales par le biais d'un récit vraisemblable qui répond à un « *ensemble de maximes constituant une vision du monde et un système de valeurs* » (Genette 1969: 42). Ben Jelloun procède à la manière d'un troubadour maghrébin en utilisant un langage tour à tour réaliste, parabolique et symbolique pour dénoncer une réalité et défendre les valeurs contre les vicissitudes du temps. Le réalisateur, dont la naissance se paye de la mort de l'auteur, bien qu'il s'inspire du schéma narratif du roman, propose d'autres choix narratifs, d'autres lieux pour entamer une recreation et une genèse du roman et ce pour amener le lecteur/spectateur à collaborer, à coopérer textuellement et cinématographiquement en vue de faire fonctionner « *la machine paresseuse* » et de réaliser le plaisir du texte et de l'image.

BIBLIOGRAPHIE

- *Dictionnaire Hachette*. Paris. Éd. Hachette, 2011.
BAZIN, André. *Qu'est-ce que le cinéma*. Cerf, 1976.
BEN JELLOUN, Tahar. *La Prière de l'absent*. Paris, Seuil, 1981.
BEN JELLOUN, Tahar. *Moha le fou Moha le sage*. Paris, Seuil, 1979.
GENETTE, Gérard. *Figures II*. Paris Seuil, 1969.
MEDDEB, Abdelwahab. *Phantasia*. Paris, Sindibad, 1986.
VANOYE, Francis. *Récit écrit, récit filmique*. Paris, Nathan, 1989.
BENNANI, Hamid. *La Prière de l'absent (Les secrets de la voie lactée)*. Film, adaptation cinématographique, 1993.

CULTURE ET ENSEIGNEMENT/APPRENTISSAGE DES LANGUES ETRANGERES: UNE INTERFERENCE INELUCTABLE

Dr. Abbes MARZOUKI¹
Université de Sfax, Tunisie

Abstract: *Transmitting the values and customs conveyed by the foreign language we teach/learn is the bridge tracing the development of the cultural component which is, in its turn, based on a conjunction between two identities and two different cultures: that of the learner and that of the target language. Reconciling one with the other requires the adoption of a double didactic-cognitive approach which, far from being limited to simply instilling knowledge, proceeds to the assimilation of the foreign language with an intercultural aim. The teaching/learning of foreign languages should not be limited to the purely communicative and linguistic approach; instead it should lead to other approaches which will enrich the training and knowledge of the learners. Cultural and cognitive approaches are highly encouraged and their main objective is to appeal to the mind, personality and emotion of the students. They must be aware of the fact that they are at the center of any didactic process and that they will not be able to reach a socio-cultural autonomy unless they learn a foreign language. They cannot develop their skills within the framework of a confined identity or belonging, but within the one of openness and complementarity with the Other, embracing its language and culture, the differences and similarities.*

Keywords: *culture, language, identity, didactics, cognition.*

1. INTRODUCTION

Dans le processus de l'enseignement/apprentissage des langues étrangères, il revient à l'enseignant de rendre palpable l'interaction entre la culture menée par la langue étrangère et la culture de l'apprenant. Après avoir passé inéluctablement par la consolidation de l'acquisition linguistique, grammaticale et communicationnelle de la langue, il procède à la transmission des valeurs véhiculées par cette langue. On insiste ainsi sur le regain d'intérêt pour la mise en valeur de la composante culturelle qui se base sur un croisement, voire une « tension » entre deux identités différentes, entre deux cultures divergentes, celle de l'apprenant et celle de la langue cible. Réconcilier l'une avec l'autre nécessite l'adoption d'une double approche didactico-culturelle qui, loin de se limiter à inculquer tout simplement le savoir, procède à la réalisation de l'apprentissage de la langue étrangère dans une visée

¹ marzouki.abbess@gmail.com

interculturelle. Reste à savoir quelles sont les stratégies didactiques pour enseigner l'Autre, sa langue et sa culture?

À cette question, j'essayerai d'apporter des éléments de réponse en articulant mon travail sur trois approches différentes, d'abord les approches communicative et culturelle, puis l'approche cognitive, en évoquant à chaque fois les tensions qui les relient.

2. LA DIDACTIQUE DES LANGUES ETRANGERES: DE L'APPROCHE COMMUNICATIVE A L'APPROCHE CULTURELLE

La première étape de l'enseignement/apprentissage d'une langue étrangère commence à un âge précoce et vise la maîtrise du vocabulaire, des règles, des structures et des outils linguistiques qui permettent à l'apprenant de communiquer. Or pour faire de la langue un outil de communication, il faut mener l'apprenant à conquérir des capacités à débattre, à argumenter, à discuter et à exposer. On parle ainsi de l'approche communicative dont l'objectif primordial est de développer les compétences de l'apprenant aux niveaux de la compréhension et de l'interprétation. Le terme « compétences » devrait se comprendre au sens de « connaissances », non seulement de la langue et ses règles, mais aussi de la culture qu'elle véhicule. À ce stade, il se produit un croisement inévitable entre deux langues, la langue maternelle et la langue étrangère, et entre deux identités culturelles et sociales que l'apprenant partage avec toute une communauté. On parle par ailleurs de l'approche interculturelle, qui doit être complémentaire de la composante communicationnelle, et qui est considérée aussi comme une composante à part entière.

Ce croisement entre la composante communicative et la composante culturelle est tributaire des programmes proposés par les manuels scolaires. D'une façon générale, à l'école primaire et au lycée, l'enseignant est appelé à suivre les démarches et les structures proposées par les écrivains de ces manuels, notamment en ce qui concerne l'étude des textes littéraires et la production écrite. Faut-il insister ainsi sur l'importance des textes proposés qui orientent le déroulement de toute une séance en classe? Reste à savoir, comment l'enseignant devrait affranchir les marges de la matière proposée pour en faire un vecteur efficace de la composante culturelle.

Après avoir garanti l'acquisition des outils linguistiques et communicationnels, l'enseignant devrait mettre en valeur la composante culturelle qui permettrait à l'élève d'exploiter tous ses acquis et les mettre au service des situations réelles, sociales et intellectuelles. Cette tâche s'accomplit à travers des extraits d'œuvres littéraires de plusieurs écrivains et de différents siècles qui, généralement, évoquent des valeurs sociales et idéologiques de différentes sociétés, et ressortent clairement dans les replis du langage.

Dans le cadre d'un texte littéraire, la composante culturelle dépasse la collecte d'informations historiques, géographiques, religieuses et touristiques d'un pays, d'une communauté ou d'un peuple. La connaissance culturelle nécessite aussi la compréhension d'un discours dans une langue qui contient un ensemble de pratiques sociales qui organisent la vie d'un groupe de personnes, y compris les relations familiales, professionnelles et formelles, la relation avec l'esprit, le rituel, l'idéologie et les textes qui les traitent. À titre d'exemple, dans le cadre de l'enseignement du français langue étrangère, les manuels

scolaires accordent une importance colossale et primordiale aux textes des écrivains les plus connus en France.

En se référant par exemple aux moralistes du XVII^{ème} siècle, entre autres La Fontaine, La Bruyère et La Rochefoucauld, ou aux philosophes des Lumières, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau et bien d'autres encore, on peut avoir une idée sur les principes fondamentaux de la culture et de la société françaises. À travers leur texte, l'élève est en mesure de saisir le rejet des vices générateurs de haine et d'intolérance, et la défense des valeurs humaines nobles, ainsi que le contexte historique dans lequel se sont produits tous les combats intellectuels sur les droits de l'homme, un sujet toujours d'actualité.

Par ailleurs, comme l'évoque Courtillon (1984: 52), l'apprentissage d'une langue étrangère vise l'apprentissage d'une « culture nouvelle », de nouveaux « modes de vivre », d'autres attitudes, ainsi qu'une logique inédite et différente qui suggère la compréhension des comportements et l'augmentation du « capital de connaissances » de l'apprenant.

À ce moment, le rôle de l'enseignant est très important, c'est à lui d'accompagner les apprenants dans la découverte de l'Autre et de sa culture en suivant des pratiques pédagogiques permettant à ceux-ci de penser pour et par eux-mêmes pour qu'ils apprennent à évoquer leurs idées, à respecter celles des autres et à développer un esprit critique, à porter des jugements objectifs et à vérifier des clichés ou des préjugés. L'enseignant peut donc affranchir les frontières de chaque texte étudié afin de créer une certaine interaction entre la culture enseignée et la culture de l'apprenant. C'est à lui de rendre plausible le contact entre ces deux cultures dans une perspective comparative mettant en exergue quatre composantes essentielles, à savoir la composante linguistique, la composante communicative, la composante socioculturelle et la composante cognitive. Dans ce qui suit, je mettrai l'accent sur la composante cognitive qui participe à la concrétisation du croisement didactico-culturel des langues.

3. LE CROISEMENT DIDACTICO-CULTUREL: POUR UNE APPROCHE COGNITIVE

L'approche cognitive peut s'appliquer tout au long du déroulement d'une séance de l'enseignement d'une langue étrangère. Mais étant donné que mon travail s'intéresse à l'étude du croisement didactico-culturel véhiculée par l'étude des textes littéraires, je m'intéresse ici aux différentes phases du déroulement d'une séance de lecture d'un texte littéraire en fonction du rapprochement que je propose entre l'approche culturelle et l'approche cognitive.

En effet, l'enseignant est appelé à suivre trois phases principales, à savoir la phase de stimulation, la phase structurale et la phase intégrale. Durant toutes ces étapes, c'est l'apprenant qui est le centre d'intérêt et non la leçon. Par ailleurs, tout le travail de l'enseignant sera envisagé en fonction de ses élèves, de leurs cultures et de leurs identités.

Au niveau de la première phase, il doit chercher à explorer toute une excitation de l'esprit et de la pensée de l'élève en fonction du texte littéraire à étudier. En termes plus précis, cette étape précède l'étude du texte lui-même. L'enseignant, qui connaît déjà le texte et le thème abordé, peut commencer la séance par des éléments préparatifs à la lecture du texte, qui permettent à l'élève de prendre une connaissance préalable du monde auquel il sera

confronté. Il peut par ailleurs recourir à des supports visuels, poser des questions, demander des informations ou générer un débat qui prend en considération non seulement les aspects socioculturels proposés par le texte, mais aussi la culture des apprenants. L'objectif ultime serait de provoquer l'esprit et la pensée de l'apprenant pour qu'il soit capable de percevoir, de penser, d'agir et d'élaborer « des représentations mentales qui constituent autant de médiateurs de son interaction avec le monde (externe ou interne, réel ou fictif) » (Gallina 2006: 49).

Cette phase consiste donc à « séduire » l'élève afin de créer avec lui un certain lien affectif, ou comme le montrent plusieurs recherches cognitives un certain « état affectif » qui intervient dans le processus de « la compréhension et la mémorisation des textes », ainsi que l'instauration du « traitement d'une information extérieure ou intérieure à l'organisme, traitement qui se traduit par l'activation d'une représentation mentale » (Martins 1993: 12). Cette étape préparatrice pourrait être consolidée par d'autres activités aussi fondamentales où l'enseignant chercherait à créer une interaction avec son élève garantissant par là sa participation et sa créativité tout en faisant appel à sa conscience, puisque en général « la lecture se définit à la fois comme absorption et création, procès d'échanges dynamiques constituant l'œuvre dans la conscience du lecteur » (Zumthor 1990: 56), selon les termes de Paul Zumthor reproduisant l'idée d'Iser.

De surcroît, les éléments historiques, sociaux ou culturels abordés avant l'étude du texte permettent aux élèves de se familiariser avec le texte étudié et de participer à la construction collective du sens en réactivant ces éléments introductifs.

Au niveau de la deuxième phase, c'est-à-dire la phase structurale, l'enseignant pourrait traiter de deux éléments axiaux et complémentaires, à savoir la compréhension et la production au cours desquelles il vise également deux objectifs: la découverte et la sensibilisation. La découverte chercherait non seulement à décortiquer les éléments linguistiques et langagier, entre autres le maniement du nouveau lexique, sa mémorisation et sa stabilisation, mais devrait mener les élèves à mieux exploiter et réintroduire le vocabulaire dont ils connaissent déjà la signification. Cette découverte consiste donc à stimuler encore la curiosité de l'élève pour qu'il s'implique spontanément dans le corps du texte et s'encourage à interroger son enseignant et à collaborer avec ses camarades pour déchiffrer l'apport linguistique du texte.

Quant à la sensibilisation, elle s'intéresse aux comportements de l'élève en train d'effectuer des activités diverses. Par le biais de l'observation, l'enseignant peut cibler les besoins réels des élèves en termes d'apprentissage et de compétences à acquérir. Il peut aussi comprendre la manière dont ceux-ci raisonnent et s'organisent dans leur travail. Il peut dans ce cas constater des différences dans les manières d'apprendre et dans les comportements, mais aussi des décalages qui vont dicter les choix d'apprentissage en fonction des « possibilités ». À ce stade, il peut poser des questions de compréhension globale, en suivant les instructions du manuel, mais aussi et surtout en fonction des besoins socio-culturels et cognitifs de ses élèves.

Au niveau de la troisième phase, c'est-à-dire la phase intégrale, l'enseignant essaie de mettre en valeur tout ce qui a été produit jusqu'à ce moment du déroulement de la séance de

lecture à l'aide des exercices intégratifs qui permettent de transférer le savoir ou les connaissances en un savoir-faire, c'est-à-dire mettre en pratique les connaissances acquises, et en un savoir-être qui tient compte des compétences de l'élève, de sa culture et de ses habitudes. C'est à ce stade que l'enseignant pourrait faire des textes littéraires étudiés l'espace où se combinent l'enseignement des éléments linguistiques et l'enseignement des éléments socio-culturels soutenus par la dimension esthétique et poétique.

Tout doit se produire dans une approche interculturelle qui ne consiste pas à transmettre tout simplement des informations ou des connaissances, mais à développer la personnalité de l'élève, en tant qu'acteur social, en rapport avec sa propre culture et en comparaison tolérée avec d'autres cultures. Sans surestimer ou sous-estimer la culture de l'Autre, on doit amener cet élève à avoir le désir de découvrir et de s'ouvrir sur l'Autre avec un goût de partage. Pour mieux consolider ce rapport interculturel, on peut intégrer d'autres supports graphiques ou visuels qui seront en mesure de traiter des préjugés ou des stéréotypes en rapport avec ses propres habitudes ou en comparaison avec les comportements et les coutumes de l'Autre. Il peut également varier le support d'étude en travaillant sur d'autres types de discours, comme le discours politique, historique ou journalistique, en leur joignant « des exercices plus limités dans leur objet et leur volume » (Biard et Denis 1993: 230).

Ces exercices pourraient être d'ordre sociologique, anthropologique, philosophique ou ontologique et relèvent d'un aspect culturel. On pourrait à titre d'exemple demander aux élèves de produire de courts textes où ils décrivent des situations imaginées ou réelles visant l'interaction avec l'Autre, comme une rencontre ou un dialogue avec un étranger, ou des enquêtes socioculturelles sur l'Autre et sur soi-même dans une perspective de provocation objective et critique de l'élève. Pour être plus pratique et plus efficace, on devrait créer une ambiance d'apprentissage passionnée, vivante et motivante, en organisant par exemple des ateliers hors programme.

J'insiste par ailleurs sur le lien étroit qui se produit entre la lecture, la compréhension du texte et l'écriture. En passant de l'oral à l'écrit, l'enseignant peut mieux évaluer les compétences des élèves, qui devraient introduire « non seulement le déploiement d'activités linguistiques et sémiotiques, mais aussi la mise en œuvre d'opérations mentales » (Miled 1998: 78) socioculturelles et cognitives.

4. CONCLUSION

Pour conclure, il importe de signaler que la stimulation de l'élève, qui est généralement d'ordre psycholinguistique, et la pratique de la lecture des textes littéraires proposés par les manuels scolaires doivent se dérouler dans une ambiance de partage et d'échange. Pour ce faire, l'enseignement/apprentissage des langues étrangères ne doit pas se limiter à l'approche purement communicative et linguistique, mais devrait déboucher sur d'autres approches qui enrichissent la formation et les connaissances des apprenants. On encourage davantage les approches culturelle et cognitive qui auront pour objectif principal d'interpeller l'esprit, la personnalité et l'émotion des élèves. Ceux-ci doivent avoir conscience qu'ils sont au centre de tout processus didactique, qu'ils sont capables d'avoir une autonomie socioculturelle et qu'apprendre une langue étrangère ne peut que développer leurs

compétences dans le cadre non plus d'un renfermement identitaire et d'appartenance, mais d'une ouverture à l'Autre, d'une complémentarité avec l'Autre, avec sa langue et sa culture, ses différences et ses ressemblances.

BIBLIOGRAPHIE

- BIARD, Jacqueline et DENIS, Frédérique. *Didactique du texte littéraire*. Paris, Nathan, 1993.
- COURTILLON, Janine. « La notion de progression appliquée à l'enseignement de la civilisation. » *Le Français dans le monde*, n° 188, Paris, Hachette Larousse, 1984.
- GALLINA, Jean-Marie. *Les Représentations mentales*. Paris, Dunod, 2006.
- MARTINS, Daniel. *Les facteurs affectifs dans la compréhension et la mémorisation des textes*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- MILED, Mohamed. *La didactique de la production écrite en français langue seconde*. Paris, Didier Erudition, 1998.
- ZUMTHOR, Paul. *Performance, réception, lecture*. Québec, Les Editions de Préambule, 1990.

MIHAIL SEBASTIAN: A ROMANIAN JEW'S IDENTITY MILESTONES

Asst.Prof. Daniela MOLDOVEANU¹, PhD

Military Technical Academy "Ferdinand I", Bucharest

Abstract: *The scope of this study is to emphasize those traces of identity the Romanian writer of Jewish descent – known to the reading public as Mihail Sebastian, by his real name, Iosef Hechter – describes as defintory for a person of his social, cultural, historical and religious background. Furthermore, in performing a simultaneous critical reading of Sebastian's novel titled For Two Thousand Years...(1934) and of his Journal (1935-1944) entries, this study proves that Sebastian's fiction and autobiography, respectively, are of the same blood and, therefore can become at a certain point interchangeable entities that contain the same dose of personal and symbolic identity. Regarding this aspect, Dorrit Cohn denounces in her book The Distinction of Fiction, the existence of an autobiographical pact within a fictional one, while Arnaud Schmitt, at the antipodes, declares in Je reel/Je fictif. Au déla d'une confusion postmoderne, that there is no fictional "I" besides the real "I". This study is aimed at explaining how Sebastian's quest for identity milestones harmonizes the two antagonistic points of view, as they are equally applicable to his above-mentioned writings due to the sensitive topic they tackle.*

Keywords: *Mihail Sebastian, Romanian writer, Jewish descent, personal identity, symbolic identity, autobiography and fiction, image and perception.*

1. INTRODUCERE

Despre *Jurnalul* lui Mihail Sebastian, precum și despre romanul *De două mii de ani...* s-a scris și încă se mai scrie, dar mai ales se citează. Întrebarea este cum și în ce scop. Ambele au provocat, tind să cred, mai mult frământări ideologice decât morale, iar acum, după mai bine de jumătate de secol, reușesc să anihileze – atunci când sunt percepute și tratate cu bună-credință – indignările facile, efervescentele nestăpânite, chiar și naivitățile justificabile într-o anumită măsură, și asta datorită inteligenței și eleganței inerente izvorâte din loialitatea față de propriile repere, credințe și păreri ale autorului. Identificăm între cele două opere o continuitate de fond, indiferent dacă una se află pe tărâmul declarat al ficțiunii, iar alta pe cel al jurnalului. Romanului "evreiesc" *De două mii de ani...*, publicat în 1934, îi urmează natural – pe fir ideatic fiind perceput drept preambul – caietele *Jurnalului* 1935-1944. Mai ales că, odată cu trecerea timpului, *Jurnalul* se poate citi ca un roman și romanul ca jurnal, tocmai

¹ daniela.moldoveanu@mta.ro

pentru că *De două mii de ani...* poartă în sine o anume exemplaritate cu privire la condiția tânărului evreu, care depășește factorul strict de convenție literară, la fel cum și *Jurnalul* accede la universalitate. Însă la data apariției sale, acest tip de receptare încă nu era, și n-ar fi trebuit să fie indicat, și numai din motive de etică a lecturii.

În ciuda mențiunii autorului că romanul său de debut nu este propriu-zis un jurnal după litera definiției, comentatorii din epocă nu s-au mulțumit să-l trateze doar ca atare, ci s-au dat peste cap să-l citeze, scoțând din context și forjând intenționat sensul pentru a le servi ideologiei și interesului personal: “Evreii sunt deprinși cu asemenea procedee, căci toate cărțile lor au fost în toate vremurile măcelărite, spre a spune diverse lucruri monstruoase. Arma antisemită cea mai gravă nu a fost revolverul, nici piatra, ci cu totul alta: *citatul*” (Sebastian 2007: 20). Armă care își renovează și își reinventează neobosit țințele, în funcție de contextul și specificul epocii. În consecință, Sebastian se vede prins în caruselul unor imagini alienante ce-i mutilează figura publică. Jocul literaturii se transformă brusc într-unul pe viață și pe moarte: “...eu judec cu viața mea, prinsă de tot ce se întâmplă” (Sebastian 2002: 298).

O explicație – alta decât cele evident ostile textului – ar fi că datele de ordin teoretic, de teorie literară până la urmă, după care modernitatea evidentă a romanului scris la persoana întâi pe teme de actualitate, chiar de urgență socială, să poată fi analizată obiectiv prin trasarea nepărtinitoare a graniței dintre ficțiune și realitate, lipseau din conștiința critică, atât a cititorilor obișnuiți, cât și a majorității profesioniștilor în domeniu. Dacă voia sau pur și simplu, rămâne de discutat pe fiecare caz în parte. Neșansa lui Sebastian este că în acest cadru incert teoretic, de început de modernitate, cade într-o dublă capcană a receptării critice: cea a noilor mijloace literare (discursul la persoana întâi fiind și pentru Camil Petrescu o piatră de hotar în interpretare), dar mai ales cea a temei controversate, pe care, și astăzi, literatura o digeră cu greu în panza freatică a ficțiunii pure.

De aceea, sau mai corect *până și* Nae Ionescu, în notoria *Prefață* la *De două mii de ani...*, îi atribuie din oficiu protagonistului romanului numele de botez al autorului – Iosef Hechter: “Iosef Hechter, tu ești bolnav” (Ionescu 2006: 25). Astfel, Mihail Sebastian devine repede un autor de roman rasist, antisemit, sau un bolșevic, reacționar pe deasupra. *Cum am devenit huligan*, apărută ca drept la replică ce nu putea fi revendicat pe deplin altfel, adică în presa vremii, stă mărturie celor afirmate mai sus. Condiția de evreu exclude, în acest caz, literaritatea. O “etică a lecturii”, așa cum o înțelege J. Hillis Miller, chiar bazată pe deconstrucție, ar fi fost și este mai mult decât necesară: “Deconstrucția, pretind asemenea (nepricepuți) cititori ai ei, ar afirma că profesorul, cititorul, criticul este liber să facă textul să semnifice orice dorește el să semnifice.” De fapt, “El este un și mai fundamental <trebuie> ca răspuns la limbajul literaturii în sine...” (Hillis Miller 2007: 34-5).

Și chiar dacă în epocă nu era vorba, teoretic, de deconstructivism sau deconstrucție, practic, avem dovada unei răuvoitoare întrebuintări a metodei, cu intenția de a lăsa opera dinamită, arșice și cu pretenția că acestea nu se abat în niciun fel de la literalitate: “Nu e nimic stringent pentru intelectualul bucureștean. El nu judecă pe probleme definite, ci pe oarecare dispoziții personale, lirice și confuze. În genere, de oriunde ar pleca, îi e foarte ușor să ajungă acolo unde are chef” (Sebastian 2007: 8). Ficțiunea e luată drept realitate pentru ca, în urma citirii tendențioase, acea falsă realitate să semnifice, printr-un proces de

reficționalizare, un mimesis mincinos. Procedeu de la care nu abdică nici venerabilul Nae Ionescu, el intuind, se pare, trendul teoriilor actuale în domeniu.

Căci există o serie de abordări teoretice în sensul includerii automate a scrierilor la persoana I în domeniul realului, și care, prin urmare, încurajează excluderea acestora din urmă din arealul ficțiunii, iar una dintre cele mai radicale îi aparține lui Käte Hamburger (1993: 337): „The phenomenology of the first-person narrative, therefore, reveals that this narrative is a non-fictional literary type occurring within the epic fictional sphere...” Viziunea sa oarecum extremistă despre literatură și ficțiune este că, în ciuda faptului că acestea se inspiră din fapte reale, sunt total diferite de realitate prin evidența propunerii unei experiențe a non-realității („the experience of non-reality”). Deoarece ficțiunea, comentează Arnaud Schmitt (2010: 29) în legătură cu opinia lui Hamburger pe subiect, nu tolerează grade de comparație și, în consecință, nu există eu ficțional, ci doar eu real: „...car il n’y a pas de plus ou moins fictif, il n’y a que du tout fictif”.

La antipozi, Dorrit Cohn (1999) semnalează, relativ la autoficțiune, existența unui dublu pact – „un pact autobiografic în interiorul unui pact ficțional”. Prin urmare, nimic nu rămâne exterior ficțiunii, cu atât mai puțin autobiografia ori, în cazul nostru, Jurnalul. Astfel, biografemele indică traseul interior al realității, un parcurs complex, alchimic, de a ajunge la piatra filosofală.

Georges Gusdorf (1990: 373) subliniază, de asemenea, foarte bine caracterul de artefact ce își conține, deci, și doza de artificialitate a scrierilor despre sine (autobiografie, autoficțiune): „Les écritures de moi donnent la parole à la seconde voix, refoulée dans l’ordinaire des jours...se libère une mauvaise conscience, le vœu de l’impossible et de l’irréel, de la plénitude refusée.” Fapt ce implică, fără îndoială, o autoanaliză serioasă și cât mai fidelă realității, de această dată. A spune *Eu* presupune convergența ființei ideale cu ființa empirică, o hibridizare plină de intuiții și tensiuni ce determină, astfel, conștiința de sine să caute maniera potrivită devalării în text.

2. INTERFERENȚE, DISTORSIONĂRI ȘI UMBRE

Imaginea evreului – nu numai în cultura română – a avut de suferit de-a lungul timpului, în primul rând din pricina multiplelor distorsiuni flagrante la care a fost supusă conștient și inconștient. Și dacă în primul caz încă se mai poate ajunge la fondul (chiar dacă labil al) problemei prin identificarea și decantarea cauzelor, cel de-al doilea se dovedește mult mai periculos, căci neavând un centru stabil de refracție, acesta – alimentat de mituri, simboluri și credințe ce deja aparțin unui imaginar colectiv pluristratificat – scapă mai totdeauna puterii de temperare, în schimb, se pretează manipulărilor. Nu e nevoie decât de un infim pretext pentru ca vulcanul să izbucnescă cu toată inconștienta și violența specifice forțelor brute ale naturii.

Pe de altă parte, alter-ego-ul autorului din *De două mii de ani...* subliniază că antisemiții cu argumente sunt de două ori mai periculoși, având orgoliul să prindă în cadru rațional un sentiment deja spontan, ce nu a putut niciodată reflecta asupra sa cu obiectivitate, ori în mod tranșant. Iar în ceea ce privește argumentele, acestea sunt de cele mai multe ori aservite ideologic, deci, din start invalide și aplecate înspre compromisuri facile.

Prin urmare, când ne referim la cauze în legătură cu problema întotdeauna delicată a antisemitismului, observăm că discuția, indiferent pe ce domeniu ne aflăm – politic, economic sau religios etc., alunecă aproape automat înspre stereotipie:

Imaginea stereotipă nu mai este considerată în ea însăși, în bogăția și singularitatea ei simbolică, ci devine o reprezentare sărăcită, anemiată, în serviciul unor interese pasionale. Ea ajunge atunci să consolideze un conținut de credință, servindu-i drept pseudo-obiectivare, drept cauționare a unei prejudecăți (Wunenburger 2004: 321).

Prin generalizare, se procedează la fragmentarea conținutului particular, a imaginii sintetice bazate pe informația obiectivă ce ar trimite la un ansamblu cât mai aproape de realitate. Ideal ar fi, referitor la menirea imaginii, ca profunzimea să fie sugerată “prin ceea ce e mai superficial: aparența care se declină în apariție” (Durand 1999: 140) așa cum ne-o propune barocul. Însă deconstrucția imaginii “reale” a evreului (atât cât poate fi ea percepută) nu mai are ca țință devoalarea fondului cu adevărat caracteristic, a substanței, ci ridicarea unei caricaturi (ori a unui simbol – Iuda, Ahasverus) la rangul de portret.

După cum demonstrează Andrei Oișteanu (2001), nu există portret fizic, moral, intelectual și profesional al evreului care să nu aibă substraturi mitice și magice, acestea tinzând tot mai mult să le sufocă pe primele spre a da naștere “evreului imaginar”. Mai mult, trăsăturile fizice așa-zis specifice, dar ale căror contururi apar îngroșate voit, sunt luate drept mărci ale unor tare morale, explicate de cele mai multe ori printr-o blasfemie, profanare a obiectelor creștine de cult, sau o istorioară izvorâtă din adâncurile ficțiunii, dar care, la timpul ei, a avut puteri nebănuite (vezi exemplul pretinsului infanticid ritual de la Trento, degenerat într-un adevărat pogrom). Nu e de mirare că evreii se tem de latențele ficțiunii – mai ales în mintea creștinilor – căci le-au trăit din plin.

De aceea, poate, Sebastian a reușit să se păstreze, încă și pe parcursul războiului, ca una dintre cele mai limpezi conștiințe, echilibrat, preocupat de viața socială și politică a vremii, de soarta statului care începuse să-i persecute în mod constant pe evrei, atent la nuanțe când prietenii săi demult renunțaseră la subtilități, fără înrâncenări, dar cu un ochi mereu vigilent, bântuit de imagini anticipatoare desecate, mai totdeauna, de false iluzii: “Totul se poate imagina în lumea asta mare... Sunt mereu, înainte de orice, sinistru” (Sebastian 2002: 564). Aici, de precizat ar fi faptul că o conștiință, oricât de limpede este, nu poate face abstracție de originile sale, cum trebuie să se debaraseze de egoism în gesturile de ordin intelectual sau materializate sub alte diferite forme. Autenticitatea portretului dintr-un jurnal nu exclude în niciun moment subiectivitatea elementară (diferită de cea malignă) ori autoficțiunea involuntară și tocmai de aceea indispensabilă, astfel că în van i se reproșează lui Sebastian parti-priurile și uneori tonul extrem, vindicativ la adresa Germaniei de pildă, căci, oricum/ orice ar fi, e întâi de toate natural. *Jurnalul* rămâne incontestabil în esența sa – pe parcursul anilor de război și abuzuri – un exemplu de echilibru și luptă cu sine pentru luciditatea care definește demnitatea și latura umană a protagonistului. Sebastian cu atât mai puțin cere de la ne-evrei să se obiectiveze peste limitele normalității, dimpotrivă, nu are false pretenții, dar nici false iluzii.

În imagologia aferentă, eul evreului e forțat să devină osmotic, să includă și imaginile alienante, chiar și numai ca un al șaselea simț, cel de detectare a pericolului. Observăm deplasarea de cadru, alunecarea unei imagini într-o ramă mult mai largă și cu toate acestea, restrictivă, mutilantă. Individul ajunge pe nesimțite “voi”, o abstracțiune (“De la o realitate se ajunge ușor la o abstracție: moartea individului” [...] “<Moartea individului> este moartea spiritului critic. Nu cred în acest deces, ar însemna moartea omului, pur și simplu.” – Sebastian 2007: 35-8), iar națiunea un singur individ. Vorbind cu și despre evreul X – să ne îndreptăm atenția, în cazul de față, asupra protagonistului romanului *De două mii de ani...* – se vorbește, de fapt, despre “evrei” în abstracto: “– Nu umbla cu ovreisme! Eu sunt oltean. Cu mine să nu vorbești ovreiește” (Sebastian 2006: 228). Iar când se face referire la evrei ca popor, din nou are loc o restrângere în simbol, operată, printre alții, de Nae Ionescu în prefața romanului amintit: “Iuda suferă – pentru că e Iuda” (Ionescu, „Prefața” 2006: 22).

Fără nuanțe de prisos, aceasta fiind concluzia unei demonstrații cu accente pronunțat antisemite în care statul (realitate politică) și națiunea (realitate culturală) se identifică în noua viziune (adaptată la contextual politic din epocă) a profesorului Ionescu. Și pentru că simbolul pendulează între bios și logos, pe latura sa lingvistică se dovedește nepermis de ușor de manevrat în situația din discuție. De aici, o serie de atribute prost plasate, care de la particular la general și viceversa, ignoră și subminează însăși identitatea individului.

Demonizarea imaginii evreului a avut loc mereu prin antiteză cu cea a creștinului, cu cea a poporului în cadrul căruia s-a născut, a trăit și a murit, fiind perceput mai totdeauna ca străin ori ca factor subversiv, ostil. În acest context, nu e de mirare (cu toate astea, ar trebui să fie) că atunci când în romanul *De două mii de ani* se strigă pe o stradă din București, la începutul anilor '30 “Moarte jidanilor”, nimeni nu întoarce capul, nimeni nu e indignat, uimit, oripilat. În aceste condiții, ne întrebăm, cum se coagulează imaginea evreului despre sine, în jurul cărui punct de reper.

În consecință, alteritatea va reprezenta în permanență un potențial pericol, o oglindă distorsionantă care, dacă individul nu e puternic centrat, îi manevrează trăsăturile – chiar și în proprii ochi – ca pe plastilină. Frica evreului nu este una înăscută, observă Andrei Oișteanu (2001), ci întreținută continuu: “Fiecare om trăiește în plină primejdie, de care e conștient. Fiecare din noi știe că ziua de mâine poate aduce mizerii mai mari decât cele îndurate până azi.” (Sebastian 2002: 446). În vremuri tulburi, forțe politice, de pildă regimul Antonescu la noi, au avut grijă să bruscheze până la limita inumanului (și dincolo) conturul ființei evreilor. Abstractizarea atinge grotescul, coboară în anonimat, aneantizează, și de la un anumit număr încolo, nici nu se mai poate altfel, chiar și (sau mai ales) în cazul morților. Și dacă sunt destui cei care, în condiții similare, nu mai pot face diferența dintre postura umiltoare în care sunt aruncați forțat (“M-am dezobișnuit de eforturi fizice...Mutăm zăpada dintr-un loc în altul – operație de o zădărniciie absolută. Dacă n-am fi văzut atâtea altele în ultimii ani – am muri de râs.” – Ibidem) și identitatea lor spirituală de până atunci, Sebastian se dovedește unul dintre puținele personaje ale epocii care nu se dezic de sine, cu tot ceea ce presupune acest lucru.

Discuția despre identitate în cazul lui Mihail Sebastian, funcționând sub pseudonim, atât în viața reală cât și, din motive obiective, pe tărâm literar (vezi ieșirea la rampă a piesei

de teatru *Steaua fără nume*) o include – inevitabil și mult mai pregnant decât în cazul unui român, de pildă – și pe aceea despre destinul evreului în lume.

Din nou observațiile lui Sebastian de ordin metafizic – cum că Iuda trebuie să sufere, căci este mereu singur, lucid, temător și orgolios, dar în același timp solidar etc., deci o ființă profund duală și chinuită mai ales din interior, de interogații cărora atât de meschin Nae Ionescu le răspunde: “Tu ești substanțialmente bolnav pentru că nu poți decât să suferi; și pentru că suferința ta e înfundată... Eu însă nu pot face nimic pentru tine”... “Iosef Hechter, nu simți cum te cuprinde frigul și întunericul?” (Ionescu, „Prefața” 2006: 25) – sunt flagrant distorsionate, aruncate în exterior spre a justifica o reacție moralmente de nejustificat în mod cu adevărat acceptabil. În treacăt fie spus, cu atât mai puțin profesorul Ionescu nu poate să nu fie antisemit, căci conform demonstrației sale, antisemitismul e pedeapsă divină, o urmare pe care cei care îi dau curs nu o pot împiedica în niciun fel, disculpați fiind de culpa ancestrală a evreilor.

De obicei, atât pe parcursul *Jurnalului*, cât și pe cel al romanului, pe Iosef Hechter îl cuprinde frigul și întunericul când se mai prăbușește câte un zeu precum Nae Ionescu, prietenul Mircea Eliade, cunoștințe aparent docile și binevoitoare, oameni în care a crezut. Identitatea îi este mereu tulbutată profund din exterior: “Vedeți, grav pentru mine era nu faptul că o asemenea prefață apare, ci că o asemenea prefață poate fi scrisă... cât mai pot lovi ei, acolo unde a lovit o dată Nae Ionescu?... Eram sigur că... nu va scrie nici pentru prieteni, nici pentru dușmani, ci pentru carte... Trebuie să recunosc, m-am înșelat.” (Sebastian 2007: 89, 67).

Însă în ciuda interfețelor de tot felul pe care și le fabrică, Sebastian are o identitate foarte bine definită, indiferent dacă și prin argumente metafizice. Mărturie stă faptul că în vremuri de criză socială, politică, ideologică, morală etc, (căci a trecut prin toate) nu a capitulat de la nicio credință și idee a sa, și ne referim aici la cele care au depins strict de coloana vertebrală și demnitatea, loialitatea individului. Dacă în *De două mii de ani...* protagonistul alter-ego al scriitorului afirmă că “Individual, fiecare evreu se poate întreba cu panică ce are de făcut. Să fugă, să moară, să se sinucidă sau să se boteze. Chestie de aranjament personal...” (Idem: 235), Sebastian nu adoptă niciuna dintre aceste căi, el rezistă. Nu se convertește, când alții se văd aproape obligați de împrejurări, nu se sinucide, cu toate că era o fire depresivă, și nu emigrează. Dar nici nu putem afirma că se lasă complet asimilat. Explicația ar fi că el se definește în funcție de spațiul în care a venit pe lume, de Brăila natală și imaginea Dunării: “Nu voi înceta desigur niciodată să fiu evreu. Asta nu e o funcție din care să poți demisiona... Aș vrea să cunosc bunăoară legiuirea antisemită care va putea anula în ființa mea faptul irevocabil de a mă fi născut la Dunăre și de a iubi acest ținut” (Sebastian 2006: 246). Spațiul ia atributele statului, instituindu-se în acea imagine paternă care să-l facă să se simtă cu adevărat integrat, de-al locului: “Este în sensibilitatea românească o regiune morală în care mă simt acasă: Muntenia” (Sebastian 2006: 247). Evreii au fost mereu un popor ilegal în statul în care s-au născut. Imaginea națiunii ca forță de coeziune, maternă, a avut nevoie de cea a tatălui ce se dovedea a fi unul vitreg. De aici mitul sionismului, al unui tată care să confirme intrarea în legitimitate a fiului rătăcitor. Prin urmare, atașamentul pentru

locul de baștină nu este nici gratuit, nici bravadă, ci apare adânc scrijelit în dreptul numelui părinților pe certificatul de naștere.

În același timp, Sebastian observă că puterea națiunii evreiești vine din răspunsul individual în fața vieții, și mai ales a adversităților de tot felul, din modalitatea pe care fiecare individ în parte o alege spre a duce mai departe datele sale biologice, morale și spirituale. Indubitabil, evreii sunt un popor tragic, dar vocația pentru tragedie le-a fost de-a lungul secolelor atât de ușor aruncată în brațe. Întrebarea e ce-au făcut cu ea, cum și-au jucat rolul în așa fel încât să nu se complacă în postura de victimă, singura care are puterea, în final, de a-i distruge cu adevărat. Sebastian, în nici un moment n-a adoptat în *Jurnal* această atitudine de înfrângere spirituală (cu toate că destinul său a fost unul tragic), tonul rămâne egal cu sine, de o superioară luciditate și împăcare cu soarta, de așteptare optimistă a unor vremuri de normalitate în care un tânăr oarecare îi va citi cărțile cu empatie și lipsă de prejudecată: “Încredințez aceste foi unui om tânăr, care le va primi cu bună-credință și le va citi așa cum ar sta de vorbă cu el însuși. Nu-l cunosc pe acest tânăr și nu știu unde este. Dar sunt convins că este” (Sebastian 2007: 92).

La final, subliniem că în afara *Jurnalului*, celelalte două cărți despre care am discutat aici au fost scrise tot la persoana întâi iar:

Persoana întâi e, în fond, un simbol al universului, locul în care începe și sfârșește *ceea ce omul nu poate cunoaște*. Prin urmare, un discurs centrat tocmai asupra persoanei întâi este un discurs asupra universului întreg. El legitimează, astfel, orice pretenție a acestuia de a ocupa un loc privilegiat între simbolurile culturale ale lumii (Mihăieș 2005: 138).

3. CONCLUZII

Lumea pe care o pune în pagină Mihail Sebastian este departe de a fi cât de cât aproape de normalitate. Ceea ce apare însă ca excepțional, este faptul că autorul său se găsește foarte aproape de idealul omului integru, dând în permanență, chiar și celor care îl privesc prin prisma abstracțiunilor, un răspuns uman, nuanțat, din postura unui individ care mai întâi de toate duce un permanent război cu sine. De aici autenticitatea vocii sale cu modulații constante, dar în niciun caz monotone: “...autoportretul însuși va fi istorisirea descoperirii de sine a autorului prin confruntarea cu propriile bovarisme” (Mihăieș 2005: 136).

Lui Sebastian i-a fost dat să audă destul de des replica antisemită standard: “Dacă toți evreii ar fi ca tine”. Dacă toți oamenii ar fi fost ca el, sau pe undeva pe aproape, și tot ar fi fost bine. Sigur, nimeni nu e infailibil sau perfect, toți oamenii au afinități, aversiuni, preferințe etc..., dar în condițiile date, Sebastian s-a descurcat, trebuie să recunoaștem, moralmente, onorabil. A spus ceea ce a crezut de cuviință, cu riscul de a deveni ținta multor extremismelor, dar și al înșingurării. Și-a urmat vocația și preferințele și a crezut în libertatea de conștiință a individului până la capăt și în cel mai sumbru regim. A ascultat muzică germană în plin nazism și a știut să aprecieze valori și mai ales oameni fără etichete, stereotipurile n-au avut, în cazul său, efect de bumerang. Și-a făcut autocritică și a fost acuzat de antisemitism. De aceea, imaginea care i-a fost aruncată în brațe ca o cămașă prea strâmtă, și pe care acesta a

fost obligat să o îmbrace, demonstrează prin contrast, inadecvarea imaginii reale a lui Sebastian la încorsetările mentale ale vremii, amplificându-le grotescul și absurditatea.

O altă idee susținută de eroul romanului *De două mii de ani...* este că: “Nimeni în iubire nu valorează mai mult decât poate pierde” (Sebastian 2006: 116). Aceasta poate foarte bine fi luată ca maximă și aplicată în mod general, la viață. Și dacă ar fi să cântărim cât a pierdut Sebastian, cât a ales să piardă, la ce a renunțat din diferite motive, din decență, demnitate, ori pur și simplu obligație etc, suntem tentați să recunoaștem că valorează îndeajuns de mult pentru a fi revalorizat din perspectiva și numai a acestor trei scrieri, în cultura românească.

BIBLIOGRAFIE

- SEBASTIAN, Mihail. *Cum am devenit huligan*. București, Humanitas, 2007.
- SEBASTIAN, Mihail. *De două mii de ani...* București, Humanitas, 2006.
- SEBASTIAN, Mihail. *Jurnal, 1935-1944*. București, Humanitas, 2002.
- COHN, Dorrit. *The Distinction of Fiction*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- COUTURIER, Maurice. *La Figure de l’auteur*. Paris, Seuil, 1995.
- DURAND, Gilbert. *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. București, Nemira, 1999.
- GUSDORF, Georges. *Les Écritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- HAMBURGER, Käte. *The logic of literature*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1993.
- IONESCU, Nae. *Prefața la De două mii de ani...* de Mihail Sebastian. București, Humanitas, 2006.
- MIHĂIEȘ, Mircea. *Cărțile crude. Jurnalul intim și sinuciderea*. Iași, Polirom, 2005.
- MILLER, J. Hillis, *Etica lecturii*. București, Editura Art, 2007.
- OIȘTEANU, Andrei. *Imaginea evreului în cultura română*. București, Humanitas, 2001.
- OIȘTEANU, Andrei. *Mythos și logos*. București, Nemira, 1998.
- SCHMITT, Arnaud. *Je réel/ je fictif. Au-déla d’une confusion postmoderne*. Université de Toulouse – Le Mirail, Presses Universitaires de Mirail, 2010.
- WUNENBURGER, Jean-Jaques. *Filosofia imaginilor*. Iași, Polirom, 2004.

DE L'ENTRE-DEUX À L'ÉCRITURE DANS QUELQUES ROMANS DE CALIXTHE BEYALA

Jean Soumahoro ZOH¹

Maître-assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Abstract: *Black-African literature has been influenced, at least two decades ago, by a generation of African writers living in France. Many among these « French-African » writers have intentionally decided to take note of or assume responsibility for their in-between condition. The reality of living between two cultures defines the position of the French-Cameroonian Calixte Beyala. This contribution proposes the re-reading of some of her novels in order to investigate the outcomes of her claimed and assumed posture: this double culture, this divergence and this boundary-line between identities that engender a « writing of tension » rooted in African traditions (customs, beliefs, superstitions...) and open-up to western and extra-western influences. In this way, the author succeeds in integrating African and the Western culture, the local and the global.*

Keywords: *Beyala, identity, in-between, writing, Africa, Western culture.*

1. INTRODUCTION

La littérature négro-africaine est marquée depuis, au moins, deux décennies par l'émergence d'une génération d'écrivains vivant en France, pays à partir duquel ils écrivent. C'est ce qui explique la floraison dans le jargon critique de concepts comme « black parisiens » (Magnier 1990), « franco-africains » (Mambenga-Ylagou 2006), « bâtards internationaux » (Rushdie 1998), « génération transcontinentale » (Waberi 1998), « littérature parisianiste » (Moudileno 2000), « migritude » (Chevrier 2006).

S'ils ont un dénominateur commun: l'exil, ces auteurs n'ont cependant pas la même idée de leur statut identitaire. Selon les conclusions de Jacques Chevrier (2004: 22-24), il y a d'abord ceux qui, victime de « l'aliénation culturelle », ont décidé de tourner le dos au continent noire pour revendiquer leur appartenance pleine et entière à l'identité littéraire française. Il y a ensuite ceux qui, prenant pour accessoire l'appartenance identitaire, revendiquent uniquement leur statut d'écrivain. Et il y a enfin ceux qui, afin d'évacuer tout « dolorisme », ont décidé de prendre acte de leur situation de l'entre-deux, voire de l'entre-plusieurs.

Cette prise en charge de la *bi-culturalité* définit l'attitude de l'auteure franco-camerounaise, Calixthe Beyala. « Je suis une Européenne. On appartient à la société dans laquelle on vit, à nos amis, nos amours. Pas à une couleur. Je suis attachée à l'Afrique et

¹ zohjean@yahoo.fr

tout autant à la France », affirme-t-elle dans un entretien avec Patricia Gnasso. Sur ce *bi-culturalisme*, revendiqué et assumé, ou cette migrance géoculturelle, se greffe une autre qu'on peut qualifier d'intérieure ou d'ontologique susceptible de favoriser l'élaboration d'une poétique de l'errance. L'objet de la présente contribution est donc de (re)lire quelques uns des textes de la romancière pour y examiner les conséquences de cette migrance de nature ontologique s'élaborant par la thématisation du déplacement, la convocation de divers imaginaires et l'hybridation du roman.

2. LE VOYAGE ET L'EXIL COMME *TOPOÏ*

L'écriture de Beyala se nourrit du déplacement. On note chez elle un goût maniaque pour le sujet du voyage, pour des personnages pris entre plusieurs cultures. Il est constamment question de départ ou d'envie de départ: « Demain j'irai à Paris » (Beyala 1990a: 281); « Je clamaï Paris » (Beyala 1990b: 120); « Je pris une carte du monde. Je l'étais devant moi. [...] Je traçai une ligne droite: Douala-Paris » (Beyala 1996: 212). On perçoit chez les personnages une inclination, un goût immodéré pour la France, notamment pour sa capitale, Paris, comme l'attestent les propos de certains personnages: « Là-bas [...] il y a la sécurité pour et même pour mon chien » (Beyala 1990b: 120); « Le départ pour Paris est la plus belle chose qui me soit arrivée » (Beyala 1990b: 212).

Véritable pays de cocagne où il suffit de dire « je veux » pour qu'une « tornade de cent millions de francs nous tombe du ciel » (Idem: 212), la France représente pour les Africains, confrontés aux difficultés de tout genre, un espace rêvé. Malheureusement, la désillusion est le plus souvent à la hauteur des attentes. Partis pour faire fortune, ces immigrés se retrouvent dans des bidonvilles aux rues « dégueulasses et des vieux immeubles déchirés » (Beyala 1999: 147) et une totale précarité à l'image de Abou Traoré obligé de se contenter d'un appartement de « deux pièces sans ascenseur où toute la famille s'entasse comme une pile de couverture » (Beyala 1999: 158). Les personnages vivent le plus souvent dans « des univers de réclusion, souvent sous la menace d'une expulsion » (Idem: 280).

La précarité liée à l'immigration n'est pas le lot des seuls personnages africains. Dans *Tu t'appelleras Tanga*, on rencontre aussi des personnages blancs qui abandonnent leur pays pour le continent africain. Comme les Africains qui partent pour l'Occident, ils se retrouvent, eux-aussi, dans une situation d'aliénation totale. C'est l'exemple d'Anna-Claude dont l'aventure sur le sol africain s'est transformée en cauchemar; emprisonnée pour trouble à l'ordre public, elle est violée et déshumanisée. À côté d'Anna-Claude, Beyala place une autre femme occidentale: La Camilla. Délaissée par son époux, cette femme est contrainte à vendre son corps pour survivre.

Nous avons donc affaire, chez Calixthe Beyala, à « des personnages qui sont pris entre un espace originel déstructuré, incapable d'être un espace de bonheur pour ces populations et un monde extérieur qui les rejette ou les marginalise » (Mambenga-Ylagou 2006: 290). En dépit de cette misère, l'exil reste pour les hommes et les femmes mis en scène un acquis et aucun d'entre eux ne pense à l'éventualité d'un retour sur la terre natale. Les propos de Saïda mettent en exergue cette volonté de demeurer en France quel qu'en soit le prix: « Tout ceci pour vous expliquer que nous ne nous plaignons pas. Nous acceptons ces mini-dégâts avec la

digne suffisance de ceux qui abandonnent sans regret leur village et attendent la grande immersion dans les eaux lumineuses de la civilisation » (Beyala 1996: 9).

On peut donc affirmer qu'avec Beyala et les autres « migritudiens », la littérature africaine passe « des personnages incarnant une africanité atavique caractéristique des héros voués corps et âme à leur univers socioculturel originel à des personnages de renoncement ou de hybridité » (Mambenga-Ylagou 2006: 283). Cette inclinaison pour l'écriture du mouvement s'ancre dans l'expérience de migrante de l'auteure. L'exil détermine en effet la vie et l'œuvre de cette écrivaine qui, à 17 ans, quitte le Cameroun, son pays natal, pour la France, précisément pour Paris où elle réside actuellement. « L'exil est ma survie. Je ne dirai pas vie mais survie » déclare-t-elle dans un entretien avec Emmanuel Matateyou (1996: 613). Ses romans sont, dans leur grande majorité, les fruits de cette expérience.

3. LE MALAISE DE LA MÉMOIRE

Plonger dans l'univers romanesque des écrivains migrants, c'est vivre l'expérience d'une existence fractionnée, conséquence du bi-culturalisme. Alors que Naïm Kattan, écrivain québécois d'origine juive irakienne, admet que choisir l'exil, « c'est opter lucidement [...] pour la division de l'être » (Kattan apud Gauthier 1999: 50), Beyala de son côté proclame son attachement aussi bien à l'Afrique qu'à la France. Ses textes témoignent de la cohabitation de deux mémoires culturelles: l'une issue de l'Afrique et l'autre de l'Occident.

3.1 Une écriture tributaire du terroir africain

La première mémoire, liée au pays d'origine, se manifeste par l'inféodation délibérée du roman aux exigences esthétiques du conte. Comme de vrais conteurs, les narrateurs ont constamment recours aux formules introductives du genre: « Ce jour là », « Il était une fois », « En ce temps là », « A cette époque là »... et aux déictiques annonçant la présence du locuteur-conteur et du destinataire: « Moi, qui vous raconte cette histoire » (Beyala 2002: 168; Beyala 1997: 127), « Moi, qui vous raconte cette tranche de ma vie » (Beyala 2000: 13), « Moi, votre narratrice » (Beyala 1996: 268). Occupés à mesurer les réactions du public, certains narrateurs s'adressent à lui pour capter ou maintenir son attention: « Où sont vos oreilles? ». L'auditoire, pour afficher son intérêt, répond par des formules du genre « dans ta bouche », « on t'écoute », « dis toujours », « raconte l'histoire », « nous sommes oreilles ». Genre de la collectivité, le conte se construit à partir des points de vue et des interventions de l'assistance. La performance dépend de la communication harmonieuse entre l'émetteur et le récepteur.

Beyala emprunte également au discours africain sa langue. À l'image de la plupart des écrivains francophones, l'auteure a un rapport complexe avec la langue française, obligée, qu'elle est, d'écrire dans une langue qui n'est pas sa langue maternelle. « Si Calixthe Beyala se met à écrire Baudelaire, affirme-t-elle, elle fausse [...]. Le (français) de New Bell [...] ce ne sera pas cette langue de Baudelaire figée et morte quelque part » (Gallimore 1997: 32). Lise Gauvin (1999: 11-29) parle de « surconscience linguistique » entendue comme le « désir d'interroger la nature même du langage et de dépasser le simple discours ethnographique ». Chez Calixthe Beyala, cela se traduit d'un côté par le mélange du français et de la langue

maternelle (« Cela me tient à la gorge », « mettre la raison dans la tête de l'enfant » (Beyala 1990b: 143) et de l'autre par l'emploi de camerounismes: (« kaki », « bérét » « gâ »), et d'africanismes (« Inch Allah », « Kaïe », « Wallaïe »).

Outre l'exploitation de l'oralité, l'écriture de Beyala prend un bain local par le recours aux croyances et superstitions africaines dont l'une des traces se trouve dans *Tu t'appelleras Tanga* à travers la scène où, en réaction à la malédiction proférée, Tanga lèche le lait maternel. Convaincue du pouvoir destructeur d'un tel geste, la mère ne cache pas sa colère et son indignation: « Sale sorcière! Tu veux rentrer dans mon ventre par les pieds! Au secours! Elle veut me tuer » (Idem: 58).

Les scènes de cette nature sont très récurrentes chez l'auteure. Le climat d'irréalité dans lequel vivent les personnages donne libre cours à des superstitions les plus cocasses. Ainsi, à la naissance de Saïda, des rumeurs prétextant qu'elle est en réalité un garçon transformé en fille prennent rapidement de l'ampleur et une foule s'amasse pour « assister à une transmutation sexuelle en direct » (Beyala 1996: 58). Même si, comme le souhaitaient ses parents, Saïda ne change pas en garçon, les habitants finissent par établir un lien presque magique entre la virilité de la femme du pharmacien, révélée lors de l'attente de la « transmutation sexuelle », et le sexe perdu de Saïda. Dans la même veine, l'épidémie de choléra, cause de la mort d'une partie de la population de Couscous, est assimilée à une tentative d'extermination par le biais d'un gros ver capable des mutations les plus spectaculaires:

On ne parlait pas d'épidémie à l'époque mais d'empoisonnement. Très rapidement mes concitoyens l'appelèrent Sassa-modé, c'est-à-dire le [chie]-vomit (...) On fit courir le bruit qu'en réalité, le Sassa-modé était provoqué par un gros ver[s] qui attaquait nos intestins pendant le sommeil. On racontait qu'il était capable des mutations les extravagantes, surtout la nuit. Il pouvait alors se transformer en une petite mouche, presque invisible, pénétrait dans la bouche du malheureux dormeur, s'installait dans ses intestins, ressortait l'air de rien et reprenait ses dimensions normales (...) Certains prétendaient l'avoir vu dans les marécages. D'autres l'avaient aperçu sous les tas d'ordures. On le décrivait. Il était long comme trois vipères, gros comme six éléphants, verts comme les feuillages dans lesquels il pouvait se camoufler à sa guise (Idem: 138-39).

Ici, les superstitions prédominent pour servir d'explication à la misère et à la mort. C'est donc une société aux croyances nombreuses que présente la romancière. Ainsi qu'il apparaît, les marques de l'héritage africain sont omniprésentes chez Beyala. Sur ce patrimoine « africain » vient se greffer d'autres imaginaires.

3.2 Une écriture influencée par la culture occidentale

Beyala puise à plusieurs autres sources. Son écriture est le produit des influences esthétiques provenant de différentes régions du monde. Cela se passe surtout aux niveaux des références intertextuelles. Dans *Seul le diable le savait*, la féministe Laetitia loue le courage et les actions de Simone de Beauvoir, symbole du féminisme français. *Assèze l'Africaine* peut,

de son côté, se lire comme la réécriture de *La Force de l'âge*. À la page 13, par exemple, c'est le texte de Simone de Beauvoir qui surgit dans les propos d'Assèze:

Je ne suis pas de celles qui ont une aversion particulière pour les enfants. J'ai de bonnes raisons de penser qu'ils s'attachent volontiers à moi. Lorsque naissent les chatons, je les chéris comme des petits humains. Je leur donne à téter, je les soigne comme s'ils étaient les miens. Je crois que j'aurais été une bonne mère mais cette idée me donne des cauchemars. Si je le pouvais, j'adopterais des enfants. Je suis convaincue que la maternité est dangereuse: vous aurez toujours tort (Beyala 1996: 13)¹.

Le quatrième roman au titre évocateur, *Le petit prince de Belleville*, confirme cette tendance. Ici, l'allusion à l'écrivain français Antoine de Saint-Exupéry est évidente. Ainsi, pour se faire une idée des aptitudes intellectuelles du petit Mamadou Traoré, Madame Garnier, sa maîtresse, lui enjoint de lire l'extrait d'un livre relatif à « l'histoire d'un gosse, un petit prince qui voit un chapeau qui se transforme en serpent » (Beyala 1992: 10), en référence au *Petit prince* de Saint-Exupéry. Par la suite, quand Loukoum prétexte que le livre est écrit de façon bizarre, Mme Garnier finit par révéler le nom de son auteur: « Oserais-tu insinuer que Saint-Exupéry ne maîtrisait pas les règles élémentaires de la grammaire française? » (Ibidem). L'évocation de certaines personnalités et hommes politiques français comme De Gaulle, Mitterrand, Alain Delon, Johnny Hallyday, Mireille Mathieu, Dalida, Le Pen ... renforce la dimension occidentale de l'œuvre de Beyala. On le voit, si les textes sont « africains », les intertextes sont, eux, français.

L'érotisation de l'écriture s'inscrit dans la même perspective. Comme si le projet était de s'émanciper de la tradition africaine qui veut que « tout individu bien élevé ne désigne pas nommément les parties honteuses du corps humain » (Laditan 2005: 40), Calixthe Beyala s'adonne à une écriture érotique, voire même pornographique avec une audace outrancière dans la nomination des parties intimes du corps. Cette violence langagière largement évoquée par des critiques, Ambroise Kom notamment, plonge le lecteur dans une tradition de littérature érotique véhiculée par des romans à succès comme SAS ou l'exécuteur et dont « les traces sont visibles chez des auteurs comme Rabelais, La Fontaine, Le Marquis de Sade ou même Diderot » (Coulibaly 2005: 219). La trajectoire de certains personnages, ponctuée par scènes de meurtres (on pense plus particulièrement à Ateba et à Tanga), n'est pas sans lien avec les romans des séries Exécuteur et SAS. On pourrait surtout voir dans cette démesure, cette intempérance ou ce libertinage, une sorte de réécriture proche de la notion d'impureté que Guy Scarpetta lit dans le postmodernisme, une impureté des formes et des contenus. On le voit, l'écriture de Beyala s'ouvre à divers horizons, à divers univers et à divers imaginaires. La culture de l'auteure franco-camerounaise est une culture composite et non atavique.

¹ Les paroles d'Assèze reprennent en substance celles de la narratrice de Beauvoir (2013): « Je n'avais, je n'ai aucune prévention contre la maternité: les poupons ne m'avaient pas intéressée, mais, un peu plus âgés, les enfants me charmaient, souvent; je m'étais proposé d'en avoir à moi au temps où je songeais à épouser mon cousin Jacques. Si à présent, je me détournais de ce projet, c'est d'abord parce que mon bonheur était trop compact pour qu'aucune nouveauté pu m'allécher... ».

4. L'HYBRIDITÉ TEXTUELLE ET GÉNÉRIQUE

« Les écrits de nombreux auteurs migrants, écrivent Mathis-Moser et Mertz Baumgartner, témoignent d'une hybridité textuelle et générique (...), ils jouent avec la fragmentation, la contradiction, l'hétérogénéité et la pluralité des voix et des perspectives. » (Mathis-Moser & Mertz Baumgartner 2012: 15). Ce constat, une sorte de synthèse de la poétique migrante, est à l'œuvre dans les textes de Beyala.

4.1 La multiplication des voix et des regards

Beyala est attachée à certains choix dont la fidélité à la narration éclatée qui combine voix et visions. Ses romans sont marqués du sceau de ce qu'il est convenu d'appeler, depuis Bakhtine, la « polyphonie », c'est-à-dire la présence d'une multiplicité de voix distinctes au sein de l'espace romanesque.

Dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, l'histoire d'Ateba est racontée par deux narrateurs. Le premier narrateur omniscient, est doublé d'une deuxième narratrice qui s'exprime à la première personne. *Tu t'appelleras Tanga* fait parler Tanga et Anna-Claude, dans une sorte d'interaction où l'une et l'autre sont à la fois narratrice et destinataire. À ces deux voix, se mêle celle du narrateur extradiégétique chargé de commenter les paroles et les actes des deux personnages. Avec *Le Petit prince de Belleville* et *Maman a un amant*, la polyphonie est encore plus saisissante. Le premier alterne la voix de Loukoum, le héros, avec celle de son père, Abou Traoré et le second roman met en jeu deux voix narratives: la voix de Loukoum et celle de sa mère adoptive.

Il en résulte une démultiplication du récit. Au récit principal, s'ajoutent des récits secondaires par le procédé de l'enchâssement. Dans *C'est le soleil qui m'a brûlée*, l'histoire centrale porte sur la vie d'Ateba, une orpheline de dix neuf ans, qui se démène pour libérer la femme de l'oppression masculine et patriarcale. Sur cette histoire principale, vient se greffer deux autres récits. Le premier est relatif à la mort d'Ekassi, une prostituée de profession. Le deuxième porte sur les tranches de vie d'Irène, une autre prostituée morte dès suites d'un avortement. Le roman contient également de nombreuses déchronologies ou analepses qui fragmentent le récit principal. Ces déchronologies constituent des digressions au cours desquelles l'héroïne évoque ses souvenirs d'enfance et ses rapports avec sa défunte mère Betty.

Tu t'appelleras Tanga fait également coexister plusieurs récits. Le premier, pris en charge par Tanga, raconte la difficile condition de vie de la jeune fille africaine victime des errements de la société postcoloniale. Le deuxième est relatif à l'itinéraire d'Anna Claude, jeune femme juive jetée dans la jungle africaine. À côté de ces deux histoires, on peut lire celle de La Camilla, une « Blanche perdue au milieu des désirs africains » (Beyala 1990b: 143). Abandonnée par son époux dans la misère totale, La Camilla est obligée de vendre son corps pour survivre. Le roman contient également des sous-récits qui se focalisent essentiellement sur les enfants abandonnés comme Mala, « le fils de personne » et Yaya, l'aveugle mendiant.

La prolifération des récits est d'ailleurs très fréquente chez Beyala. Sur le récit principal se greffent de petites histoires. Les séquences s'enchâssent et s'imbriquent les unes

dans les autres. La formule de Séwanou Dabla « un roman, des histoires » (Dabla 1986: 144) cadre bien avec la démarche de l'auteur.

Ce pullulement de récits, conséquence de la démultiplication des voix, favorise l'émergence de points de vue divergents sur les mêmes questions. *Tu t'appelleras Tanga* met en parallèle, par exemple, le discours très cartésien de la femme occidentale sur la condition féminine avec celui de la femme noire née dans un bidonville quand *Le petit prince de Belleville* et *Maman a un amant* opposent trois visions sur l'altérité: le point de vue des enfants d'immigrés devenus membres de la société occidentale, celui de l'homme noir perdu dans le monde occidental et celui de la femme africaine pour qui l'exil français constitue un espoir de liberté.

4.2 Le décloisonnement générique

Les romans de Beyala sont fortement fragmentés. Cela se manifeste surtout par l'introduction dans le texte proprement dit de tableaux, de panneaux publicitaires, de tracts et d'autres genres paralittéraires qui portent entorse à la linéarité du récit. Ces deux exemples, l'un (une affiche publicitaire) et l'autre (une liste des dépenses mensuelles), sont représentatifs de cette tendance :

« REGLE N°1 RETROUVER LA FEMME

REGLE N°2 RETROUVER LA FEMME

REGLE N°3 RETROUVER LA FEMME ET ANEANTIR LE CHAOS » (Beyala 1997: 88).

« NGAREMBA

Saucisses, Yaourts, salade...120 F

Pain...5 F

Pressing, savon, serviettes... 175 F

Orange... 10 F

Brosses à dents... 37 F

Mouchoirs, steaks... 45 F » (Beyala 1996: 210).

FREDERIC

Restaurant... 185 F

Essence... 150 F

Coca, vin... 40 F

Cinéma... 90 F

Chez Beyala, l'espace romanesque devient le lieu où se côtoient presque tous les genres littéraires. Ses textes sont émaillés d'emprunts aux merveilleux et à la légende, d'allusions à l'Evangile. Des histoires mythiques sont insérées dans le récit pour situer le lecteur sur l'origine des difficultés de la femme. Son écriture illustre bien la corruption du texte romanesque avec la présence massive de passages épistolaires, de poèmes, de chansons, d'affiches publicitaires ... Le viol des canons littéraires par l'insertion d'éléments étrangers met le lecteur en face d'un « texte plurigénérique » ou, pour parler comme Jean-Marie Adiaffi, un « genre n'zassa ». La transgression de la structure générique se réalisant par le jeu des caractères typographiques (italique vs romain/ majuscule vs minuscule), l'espace graphique dans les romans est forcément haché.

Quel que soit le côté par lequel on les aborde (structures narrative, générique ou typographique), les romans de Beyala « ne cèdent pas à la tentation monodique » (Borgomano 1994: 88). On a affaire à des textes remarquables par leur « écriture dialogique, leur intégration de voix multiples et hétérogènes » (Ibidem). Alors que certains auteurs privilégient la fidélité à l'ordre et à l'unité, Beyala, elle, préfère « l'informel », la dissémination, l'émiettement, l'atomisation, la dislocation, la dispersion du tableau romanesque. Avec elle, on assiste à la dénucléarisation de l'homogénéité du tissu textuel.

La fragmentation répond, selon Marta Segarra, à « une difficulté identitaire ». Selon cette critique, si « les interdits qui affectent le corps féminin provoquent une perception du corps morcelé et aliéné de la personnalité, les conflits identitaires peuvent causer un dédoublement entre le “soi agissant” et le soi réfléchissant, “spectateur” furtif du premier » (Segarra 1997 :140). On peut surtout y voir l'« inconstance d'un moi qui fait, dans l'exil, l'expérience du déracinement » (Cité par Segarra 1997: 141). La juxtaposition de différents types de récits (un dialogue, un poème, un mythe, une conversation, un cantique, un passage biblique, un détail, un panneau publicitaire, une lettre, un tract, un flash-back ...) traduit, pour ainsi dire, la vie de la romancière franco-camerounaise, une vie faite de passages, d'ancrages et de duplicité; une duplicité qui affecte la structure même des œuvres avec la superposition dans un même texte de deux espaces: le pays d'origine et le pays d'accueil. Les *honneurs perdus* est un cas typique de cette ambivalence. La première partie du roman narre la naissance et la vie de Saïda à Couscousville, un bidonville situé à la périphérie de Douala, alors que la deuxième partie se concentre sur l'arrivée et le séjour de l'héroïne à Paris.

5. CONCLUSION

Comme Amin Maalouf, Émile Ollivier, Naïm Kattan..., Beyala a conscience de sa situation de l'entre-deux. Ce « refus de l'appartenance et de l'unicité » influe sur la forme et la structure de ses romans. L'auteure produit en effet une « écriture de tension » qui s'enracine dans les traditions africaines (coutumes, croyances, superstitions ...) et s'ouvre aux influences occidentales et extra-occidentales. De cette façon, elle parvient à prendre en compte l'Afrique et l'Occident, le local et le global.

Pour appréhender ces œuvres qu'on peut qualifier de transnationales, c'est-à-dire « qui traversent les frontières, qui n'obéissent pas aux cloisonnements traditionnels de l'appartenance à un territoire et à une nation » (Gafaiti 2001: 9), il convient d'« adopter l'angle d'une lecture interculturelle; oublier un instant le mythe de pureté des origines pour se rendre disponible à la pluralité des cultures dans le texte » (Gauthier 1999: 49).

BIBLIOGRAPHIE

Corpus:

BEYALA Calixthe. *Assèze l'Africaine*. 1994. Paris, J'ai lu, 1996.

BEYALA Calixthe. *C'est le soleil qui m'a brûlée*. 1987. Paris, J'ai lu, 1997.

BEYALA, Calixthe. *Comment cuisiner son mari à l'africaine*. Paris, Albin Michel, 2000.

BEYALA Calixthe. *Le Petit Prince de Belleville*. Paris, Albin Michel, 1992.

- BEYALA, Calixthe. *Les arbres en parlent encore*, Paris, 2002.
BEYALA Calixthe. *Les honneurs perdus*. Paris, Albin Michel, 1996.
BEYALA Calixthe. *Maman a un amant*. 1993. Paris, Editions de la Seine, 1999.
BEYALA Calixthe. *Seul le diable le savait*. Paris, Pré-aux-clers, 1990a.
BEYALA Calixthe. *Tu t'appelleras Tanga*. 1988. Paris, J'ai lu, 1990b.

Études:

- ALBERT, Christiane. « L'écriture de "l'entre deux" dans *Passages* d'Émile Ollivier. » *Intercâmbio*, 2è série, n°1, 2008, pp. 67-76.
BORGOMANO, Madeleine. « Les femmes et l'écriture-parole. » *Notre Librairie*, n° 117, avril-juin, 1994.
CHEVRIER, Jacques. « Afrique(s)-sur-Seine: autour de la notion de "migrITUDE". » *Notre Librairie, Revue des littératures du sud*, n°155-156 « Identités littéraires », juillet-décembre, 2004, pp. 22-24.
COULIBALY, Adama. « Discours de la sexualité et postmodernisme littéraire africain. » *Présence Francophone*, n° 65, 2005, pp. 213-231.
DABLA, Séwanou. *Nouvelles Ecritures Africaines. Romanciers de la Seconde Génération*. Paris, L'Harmattan, 1986.
DE BEAUVOIR, Simone, *La Force de l'âge*. Paris, Gallimard, 2013.
GAFAITI, Hafid (sous la dir.). *Cultures transnationales de France*. Paris, L'Harmattan, 2001.
GALLIMORE, Béatrice Rangira. *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala: le renouveau de l'écriture féminine en Afrique francophone sub-saharienne*. Paris, L'Harmattan, 1997.
GAUTHIER, Louis. « D'une mémoire à l'autre. Lecture du roman *Le double conte de l'exil* de Mona Latif-Ghattas. » *Tangence*, n° 59, janvier 1999, pp. 49-61.
GAUVIN, Lise. « Écriture, surconscience linguistique et plurilinguisme: une poétique de l'errance. » Christiane Albert (sous la dir), *Francophonie et identité culturelle*, Paris, Karthala, 1999, pp. 11-29.
KOM, Ambroise. « Pays, exil et précarité chez Mongo Béti, Calixthe Beyala, et Daniel Biyaoula. » *Notre Librairie*, n° 138-139, « Actualité littéraire 1998-1999 », septembre 1999-mars 2000, pp. 42-55.
LADITAN, Affin. « Érotisme et littérature négro-africaine francophone: la désacralisation de la sexualité chez Yambo Ouloguem et Calixthe Beyala. » *L'Arbre à Palabres*, n° 17, juillet 2005, pp. 40-48.
LEQUIN, Lucie. « Trajectoires trans-locales de l'imaginaire au féminin. » *Intercâmbio*, 2è série, n°1, 2008, pp. 13-31.
MAMBENGA-YLAGOU, Frédéric. « Problématique définitionnelle et esthétique de la littérature africaine francophone de l'immigration. » *CAUCE, Revista de Filologia y su Didactica*, n°29, 2006, pp. 273-293.
MATATEYOU, Emmanuel. « Calixthe Beyala, entre le terroir et l'exil. » *French Review*, Vol. 69, n° 4, 1996, pp. 605-615.

- MARTHIS-MOSER, Ursula & MERTZ BAUMGARTNER, Birgit. *Passages et ancrages en France. Dictionnaire des écrivains migrants de langue française (1981-2011)*. Paris, Honoré Champion, 2012.
- MARTHIS-MOSER, Ursula, & MERTZ BAUMGARTNER, Birgit. « Littérature migrante ou littérature de la migration? À propos d'une terminologie controversée. » *Revue Diogène*, n° 246-247, 2014, pp. 46-61.
- SEGARRA, Marta. *Leur pesanteur de poudre: romancières francophones du Maghreb*. Paris, L'Harmattan, 1997.
- WABERI, Abdourabman. « Les enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire. » *Notre Librairie, Revue des littératures du sud*, n°155-156 « Nouveaux paysages littéraires », septembre-décembre, 1998, pp. 9-17.

DE LA DEVIATION INTERFERENTIELLE A L'EXPERIMENTATION DIDACTIQUE: UNE VOIE POUR L'OPTIMISATION DE L'APPRENTISSAGE DU FLE

Professeur Assistant Moulay Mohamed TARNAOUI¹

Faculté de Smara-Université IBN Zohr, Agadir

Abstract: *The following contribution emphasizes the remedial measures taken by the teacher in the context of localizing linguistic interference. As the status of error has completely changed, it is therefore essential to revalue these deviations and to consider them as learning strategies in an era where plurilingualism is an asset and not a handicap. In this perspective, our study revealed the effective presence of these morphological interferential deviations in the written production of high school students in the Core Sciences. It will be fruitful to overcome these shortcomings in order to optimize the learning of French as a foreign language in a society where this first foreign language has a considerable place not only in the pursuit of higher education but also regarding the integration into the professional market. Given these recurrent deviations in our learners, we consider it useful to offer teachers and future teachers educational sequences in order to resolve or at least reduce these negative transfers which alter the written and oral production of our learners. Note that these sequences are not models but examples to be reworked. It is thus up to the practitioner to design and complete these sheets according to the needs of these learners. These didactic devices aim to strongly motivate high school students. In addition, they contribute to the reflection on the language learning process and give students another chance to improve their learning act before the cognitive operation becomes difficult.*

Keywords: *FLE learners, interference deviation, didactic experimentation, educational sheets, remediation.*

1. INTRODUCTION

S. Pit Corder (1980a; 1980b; 1980c) propose une hypothèse générale de grande portée lorsqu'il rejette le caractère aléatoire des erreurs. La position behavioriste est en principe qu'une bonne méthode doit conduire à un apprentissage sans erreurs. Si en réalité des erreurs se produisent, c'est que la méthode n'est pas correctement conçue ou que des circonstances particulières liées à l'élève (inattention, fatigue, oubli...) conduisent à une performance imparfaite.

Ainsi, à la suite des travaux de Corder, beaucoup de chercheurs se remettent à la recherche des erreurs en faisant la nécessaire distinction entre les erreurs interférentielles et celles qui n'avaient pas leur origine dans la LM des apprenants. Les chercheurs arrivent à

¹ m.tarnaoui@uiz.ac.ma

série et à interpréter une partie d'entre elles comme indépendantes des structures linguistiques de LE. En effet, l'erreur est associée à la stratégie du moment que l'erreur est exploratoire. Elle témoigne d'une hypothèse construite par l'appropriant sur la similitude de la LE par rapport à la LM ou sur la cohérence interne de la LE. L'appropriant attendrait de l'entourage la confirmation ou l'infirmité de son hypothèse. Mais on s'est posé, à propos de cette conception exploratoire de l'erreur, la question de savoir si l'appropriant utilise vraiment l'erreur afin de se la faire confirmer (Lamy 1983, 1984; Perdue et Porquier 1980; Frauenfelder et Porquier 1980; Chami 1987; Akouaou 2001, 2007, 2008; Larruy 2014).

En tenant compte de ces considérations, nous voulons savoir comment l'interférence (dorénavant l'IF) pourrait devenir une stratégie utilisable dans l'enseignement/apprentissage. L'évolution de la DLE a montré que l'erreur est un indice positif d'apprentissage. L'IF en tant qu'erreur provenant d'une LM ou d'une autre langue s'inscrit dans cette perspective. A ce propos, les controverses interférentielles gravitent autour de l'origine des erreurs: deux thèses à confronter, à savoir:

- Les erreurs des langues étrangères (LE) trouvent leur justification dans la LM des apprenants comme le cas de notre étude.

- Les erreurs sont liées au système de la LE elle-même. Elles sont dues au fonctionnement intellectuel des élèves telles les erreurs d'analogie, la généralisation hâtive, l'évitement ...

Dans cette optique, pour réaliser notre tâche d'expérimentation didactique, nous sommes contraints de recourir à l'analyse contrastive FLE/Tachelhit¹ pour vérifier si la LM intervient dans ce processus de transfert négatif d'ordre morphologique. De même, nous avons utilisé l'analyse des erreurs étant donné ses vertus indéniables sur le plan pédagogique. Concernant la LM des apprenants, sujets de l'enquête, notons que trois dialectes se partagent l'aire linguistique du berbère au Maroc, à savoir le tachelhite, le tamazighte et le tarifite, du sud au nord (Boukous 2012).

Notons que la configuration générale de la situation linguistique qui caractérise le Maroc suscite la curiosité du chercheur qui s'interroge sur le statut des langues en présence, les interactions entre les langues, le rapport langue et enseignement/apprentissage. Ainsi, Le problème du bilinguisme scolaire se pose avec acuité dans l'enseignement. Les chercheurs, les didacticiens et les pédagogues se sont intéressés aux incidences du bilinguisme sur la réussite ou l'échec scolaire. Au niveau scolaire, familial et social, le jeune marocain adopte un parcours linguistique variable. (Salmi 1985; El Gherbi 1993; Boukous 1995; Bourdureau 2006, etc.).

Dans cette veine, pour réaliser notre tâche qui consiste non seulement à étudier le phénomène interférentiel mais aussi à proposer des dispositifs pédagogiques susceptibles de rentabiliser l'apprentissage d'une LE, nous sommes contraints de recourir à l'analyse

¹ Le tachelhit est en usage dans le sud-ouest du Maroc, grosso modo dans le cadre du parallélogramme limité à l'ouest par la côte atlantique d'Essaouira à l'embouchure de l'oued Noun, au sud par le cours de l'oued Draa, à l'est par une ligne reliant sur la carte l'amont du Draa à Tanant dans le Haut-Atlas, et au nord par une autre ligne reliant Tanant à Essaouira. Les principales agglomérations urbaines sont Agadir, Taroudant, Tiznit, Biougra, Taroudant, Ouarzazate, Imintanoute, etc.

contrastive FLE/Tachelhite pour vérifier si la LM intervient dans ce processus de transfert négatif d'ordre morphologique. De même, nous avons utilisé l'analyse des erreurs.

Concernant la LM des apprenants, sujets de l'enquête, notons que trois dialectes se partagent l'aire linguistique du berbère au Maroc, à savoir le tachelhit, le tamazighte et le tarifite, du sud au nord (Boukous 2012). Quant au FLE, son statut demeure ambigu quoiqu'elle soit la première langue étrangère dans un paysage linguistique et culturel marocain. Elle est appréhendée comme langue de promotion et d'ascension sociale.

Nous avons nous-même souligné l'ambiguïté de ce statut dans un article intitulé « le FLE et le système scolaire: quel(s) statut(s) en didactique des langues au Maroc » (Tarnaoui 2016: 154-162). Le contexte marocain ne permet pas de parler sans réserve de Français Langue Seconde ou de Français Langue Étrangère (Messaoudi 2003). Cette situation invite à une réflexion profonde sur les critères qui doivent prévaloir dans l'organisation de l'enseignement/apprentissage du français.

Dans le dessein de faciliter un usage scolaire standardisé au-delà de la variabilité linguistique, un gros chantier de standardisation a été mené à la fin du XXe siècle, particulièrement grâce à la création en 2001 de l'Institut Royal pour la Culture Amazighe du Maroc (IRCAM). L'alphabet « tefinagh » est adopté en 2002, et une langue amazighe standardisée introduite dans le système scolaire en 2003. Ainsi, l'amazighe est enfin reconnu comme langue officielle dans la Nouvelle Constitution de juillet 2011.

Ainsi, l'apprenant tachelhitophone se trouve plongé dans une situation où l'activité devient plus compliquée, puisqu'il s'agit non seulement de développer chez lui une compétence de communication, dans une langue autre que sa langue maternelle, mais aussi, d'intégrer et comprendre une langue dont il ignore les règles linguistiques. En effet, en situation de classe, la tâche de l'enseignant consiste à guider les élèves dans le but de les instruire, c'est à dire proposer aux élèves des notions à acquérir. Il est à souligner que le fonctionnement du processus d'acquisition fait que chaque élève apprend non ce que le maître lui donne, mais ce qu'il peut assimiler en fonction de son mode d'appréhension des données, c'est l'élève qui trie, élimine, réajuste, organise, réorganise, coordonne et transforme les données qu'il est susceptible d'assimiler.

2. METHODE D'ANALYSE

Dans le dessein de mieux étudier les copies, le moyen adopté est l'analyse des contenus (des copies des lycéens). Comme la grammaire de la phrase ne peut résoudre tous les problèmes le recours à l'approche textuelle est crucial du fait qu'elle prend en charge la connexion ou *grosso modo* les liens interphrastiques. D'un point de vue pédagogique, l'approche textuelle est une méthode didactique qui s'intéresse à l'étude de la structure du « texte » et de son fonctionnement, en privilégiant le texte comme structure globale au détriment de la phrase, dans la mesure où le texte constitue une construction complexe où s'entremêlent différents niveaux linguistique, structurel, idéal. Il s'agit enfin de connaître la typologie du texte et ses caractéristiques.

Comme nous l'avons souligné supra, nous allons combiner deux approches pour réaliser notre dispositif didactique, à savoir l'analyse Contrastive (AC) et l'Analyse des

erreurs (AE). Dans ce sens, E. Ross (1991) a affirmé que sans le recours à l'analyse contrastive, il est impossible de trouver la raison d'une grande partie d'erreurs. De même, sans l'analyse des erreurs, l'analyse contrastive n'a pas de rapport avec la réalité des dysfonctionnements qui sont incontestablement produits.

L'étude portait sur une classe de 43 élèves à un moment d'apprentissage, c'était au début de l'année scolaire 2017-2018. Soulignons dans ce cadre que toutes les classes sont presque identiques du moment qu'elles sont distribuées par MASSAR¹. Notre objectif principal est donc d'examiner quel type d'interférence prime et quels outils pédagogiques sont exploités en classe pour optimiser l'acte d'apprendre du moment que ces déviations pullulent dans les productions orales et écrites des lycéens. Cette classe est de Tronc Commun Sciences (TCS) appartenant au lycée Faissal Ben Abdelaziz, direction provinciale Inezgane-Ait Melloul, Académie Régionale Souss-Massa. A cet effet, nous avons formulé le sujet pour les TCS de la manière suivante:

Imaginez une suite et une fin à ce récit:

Il était une fois un jeune homme qui pêchait au bord de la mer... Une nuit,.....

Le FLE continue à créer dans le contexte sociolinguistique marocain des difficultés d'apprentissage. L'une des stratégies que déploient les élèves pour faire face à ces difficultés est le recours à la LM. Une fois ce recours engagé, les élèves, pour répondre aux exigences de L2, font appel aux ressources L1. Dans notre contexte, il est question, de tachelhit. Quant aux déviations collectées, nous avons identifié les énoncés erronés suivants:

- Une nuit, quand le pêcheur à **son maison** qui est le bateau (Copie 10).
- il préféra de se retourner une autre fois à la mer pour exercer **sa loisire** (Copie 33).
- il le tiret a tout ses forces un sérin (...) le jeune homme surpri est perdu **son consciens** (Copie 43).
- le pêcheur revenait à **son maison** et ne pêchait rien, Il pleurait devant sa famille **et son réaction** est mauvais. **Quelle problème** devant les enfants! (Copie 36).
- le jeune est surpris et très peur le poisson reprend **son parole** et il lui a donné la vague (Copie 27).
- il demande le dieux pour répéter tous qui ce qui passé dans le rêve à la réalité pour **son maison** et son voiture (Copie 20).
- une nuit, et la lancé **sa angle** et soudain un grand homme inconnu (Copie 35).
- le pêcheur était très content pour **cette état** et il vive un bon vie avec sa famille (Copie 3).
- après **cette moment** il ramass ses affaires et il quitte la mer (Copie 32).
- Jean pêchait un grand poisson. Ce dernier a était heureux pour **cette trophée**. Jean a partie très vite pour vendre ce poisson (Copie 20).
- Dans **cette instant**, il monte un diable rouge, son bouche est plein decolère (...). Le pêcheur a raconté son histoire aux habitants de notre village (Copie 29).

¹ Système de gestion scolaire.

- Ahmed va vendre **cette poisson** et il était riche et il a acheté un maison... (Copie 40).
- cette poissonnellea** des dans [dents] grosses et augu comme l'épée (...) il fait un combat avec **cette poisson** (Copie16).
- il pêchait **cette grande poisson**, Jean est très heureux pour **cette trophée**, il est partié très vite pour vendre **cette poisson** à l'homme (Copie 20).
- une nuit, **ce personne** à s'habitude allait de pêcher (Copie 33).
- Après **cette moment**, il ramassa ses bagages et il alla à la maison (Copie 32).
- Ce dernier ne pouvait faire **aucune mouvement** (Copie 33).
- le personne** qui entrait à **ce placeest** comme **ce voit** [cette voix] de la rafale (Copie 37).
- il sortir un diable long comme **cette batiment** et prenez le pêcheur par force (Copie 38).
- Après 35 minutes, les deux hommes étaient arrivés à ce dernier et ils sont parti à le médecin pour accédé de la cause de la maladie des enfants après avoir la cause de cela le pêcheur décide de changer **cette mitié**. [cimetier] (Copie 42).
- le pêcheur était très content pour **cette état** et il vive unebone vie avec sa famille (Copie 3).
- après **cette moment** il ramasse ses affaires et il quitte la mer (Copie 32).
- l'homme du village pêchait **une grande poisson**. Ce dernier a était heureux pour **cette trophée**. il a parti très vite pour vendre **cette poisson** au village (Copie 1).
- Dans **cette moment**, il montait un diable rouge, son bouche est plein de sang(...). **Cette phénomènese** répète toujours c'est pourquoi le diable a raconté son histoire à tout le monde (Copie 29).
- il lance la filet dans la mer et atend un petite temps il predre **sa filet** ... il va vite à se bateau et prendre **sa filet** et sa canapèche (Copie 39).

Dans l'énoncé de la copie 39 ci-dessus à titre d'exemple, le lexème « **sa filet** » nécessite une réflexion. Il faut remonter à l'arabe dialectal, l'arabe standard [šabaka] et même le tachelhit. Il correspond à un substantif féminin en FLE. Il faut signaler ici un progrès dans l'apprentissage du fait que l'apprenant applique la règle de l'accord en genre du déterminant possessif. Autrement dit, le déterminant possessif a le même genre que le substantif déterminé: « **sa** canne à pêche »/ « **son** filet ». Quant à « **sa filet** », il l'explique donc par le fait que le choix lexical est šabaka.

3. ANALYSE ET INTERPRETATION DES RESULTATS

Nos exemples extraits des productions de nos apprenants témoignent du recours à l'interférence pour pouvoir compenser des lacunes linguistiques existant dans leur système d'appropriation du FLE. Les anaphores soulignées en gras représentent les déviances commises par nos élèves. Dans cette optique, on pourra considérer ces recours comme des stratégies d'apprentissage. Les IF sont un cas particulier de restructurations que subit tout système linguistique lorsqu'il est placé en contact direct avec un autre système. Dans la mesure où un apprenant est en fait un bilingue, chez qui deux systèmes sont en relation étroite, ces restructurations sont inévitables. Cette recombinaison de la LE a une dimension pédagogique importante. Elle signifie que le sujet qui apprend une LE modifie ipso facto sa compétence en LM. Cette modification apparaît surtout au niveau métalinguistique:

l'apprenant tend à modifier la vision consciente ou non qu'il avait de la LE. C'est dire que l'apprentissage d'une LE est susceptible de déclencher une réflexion originale sur la LM, réflexion qui a en soi une valeur formative.

Dans le cadre des recherches sur les IF, Hammami (1992: 103-104) conclut, à la fin d'une étude, qu'il ne faut pas:

Démystifier le rôle des interférences dans l'acquisition d'une L2 mais sans marginaliser les erreurs elles-mêmes, relativiser l'importance donnée à la description du système de la langue mais sans renoncer à l'explicitation des mécanismes de fonctionnement, concevoir des méthodes qui tiennent compte du fonctionnement d'une langue mais aussi et surtout du processus d'apprentissage et de la spécificité des conditions, des contraintes et des objectifs de l'apprentissage.

Nous croyons, quant à nous, que les formes idiosyncrasiques de nos apprenants, bien que se rapprochant de la langue cible à un stade d'acquisition avancé, ne doivent pas être incluses dans le cadre des langues cibles. Elles occupent une position intermédiaire entre L1 et L2. Concernant le rôle de L1, on ne peut pas le négliger, ni le minimiser.

Ainsi, la possibilité d'exploiter l'interférence linguistique en tant que stratégie d'apprentissage est liée à la démarche méthodologique qui intègre le rapport LM/LE et de tirer profit des transferts positifs de la langue source à la langue cible sans affecter les structures morphologiques, syntaxiques et lexicales de la langue étrangère que l'apprenant veut s'approprier. La difficulté découlerait des différences des deux systèmes linguistiques en contact dont les contraintes lexico-sémantiques sont divergentes.

Inciter l'apprenant à réfléchir sur le système linguistique à apprendre, utiliser les dictionnaires et les manuels de grammaire, concevoir des batteries d'exercices élaborées par les praticiens prenant en charge les difficultés phrastiques et textuelles s'avèrent constructives et fructueuses pour le sujet qui apprend. Sa Réponse à un besoin langagier chaque fois circonscrit est un impératif de l'enseignement. Il est ainsi capital de satisfaire et de répondre aux attentes, aux besoins des apprenants et d'être à leur écoute.

Par ailleurs, cette conception de l'apprentissage n'a d'importance et de validité que lorsqu'elle prend en charge de manière explicite, la dimension sémantique et pragmatique de la langue, car on ne parle jamais uniquement pour réactiver des structures linguistiques, mais bel et bien pour agir ou réagir et donc pour « véhiculer du sens » dans des situations de discours spécifiques.

Pour que cette tâche réussisse, l'AC doit figurer dans les programmes de didactique des langues étrangères. Il est sans doute essentiel que les apprenants sachent que les langues ne fonctionnent pas toutes de la même manière et que les maîtres et les enseignants soient formés de façon à tenir compte, au cours de leur correction des productions des apprenants, des éventuelles incursions de L1 dans L2. Au lieu donc d'éviter de faire référence à la LM et de l'ignorer, il serait plus pédagogique, face aux IF, de l'intégrer pour mieux permettre aux élèves d'identifier les zones sur lesquelles la LE et la LM diffèrent.

Confronté aux divers types de discours en LE, l'élève recourt à des règles propres à L1, qu'il applique consciemment ou inconsciemment en LE, et ce, en fonction du type de

discours et de son organisation globale. Cette prise en compte de l'expérience de l'apprenant en L1 ne peut que faciliter le traitement cognitif en LE.

Si l'apprenant marocain, dès ses premiers contacts avec le FLE, essaie de le rapprocher de sa LM, c'est probablement parce que, en activant le système linguistique dont il dispose déjà, il cherche à résoudre des problèmes relatifs à la construction du système de l'interlangue. Il peut s'agir de donner un ordre systématique à l'ensemble plus ou moins dispersé des marques qu'il peut saisir dans la nouvelle langue. Le recours à la LI peut être aussi une solution aux conflits internes du système en formation qui sont diversement manifestés au sein de l'interlangue. Dans ce sens, Giacobbe (1990: 123) affirme que:

Le recours à la langue première est ainsi fondamental, en ce sens qu'il est un des fondements du nouveau système que construit l'apprenant. Le rapprochement des langues "source" et "cible" est constitutif du système d'hypothèses opératoires de l'interlangue et détermine, dans des degrés variables selon les apprenants et selon les langues concernées, l'évolution de cette dernière vers les formes propres de la langue cible.

4. EXPERIMENTATION DIDACTIQUE

Après le repérage des IFM, il sera fructueux de chercher ou de proposer des solutions à ces lacunes. A ce propos, nous soulignons que nous avons fait appel à des fiches pédagogiques où nous avons expliqué le déroulement de la séquence didactique pour une meilleure exploitation en classe. La première étape de ces fiches c'est l'observation. Ce premier moment consiste à focaliser l'attention des élèves – sujets de l'expérimentation didactique – sur les observations des rapports qui se tissent entre LM/LE. L'enseignant, titulaire de la classe, doit maîtriser le tachelhit – langue maternelle des apprenants – en vue d'exploiter les relations entre les deux systèmes linguistiques contrastés.

Dans le cadre de cette pédagogie de compensation, nous avons essayé de combler les déficits en choisissant le cheminement suivant:

- S'assurer avant toute démarche corrective de ce que l'élève a voulu dire.
- Le mettre en observation de son propre fonctionnement et inviter les autres à y participer.
- Travailler le contexte de l'élève, rectifier les énoncés inacceptables ou illisibles en recourant à une version autorisée de ses énoncés même s'il faut passer par L1.

A cet égard, l'utilisation et l'exploitation du tableau en classe s'avèrent fondamentales: l'enseignant commence par écrire les IF à gauche du tableau en soulignant qu'elles sont des erreurs. A droite du tableau, il écrit l'énoncé correspondant en tachelhit, ou bien, il le prononce puisque les élèves n'étudient pas la phonétique. Ils ne maîtrisent pas l'Alphabet Phonétique International (API). On confronte les deux énoncés pour savoir s'il y a des correspondances ou non. Enfin, on demande aux élèves de rectifier l'énoncé déviant en français. La réponse sera écrite au milieu du tableau. Au cas où les apprenants ne répondraient pas, l'enseignant donnera l'énoncé rectifié.

Nous avons remarqué que les élèves sont fortement motivés pour ce genre de travail du moment qu'ils n'avaient pas l'habitude d'utiliser leur LM comme moyen d'apprentissage.

En somme, ce premier moment a pour cible prioritaire de focaliser l'attention des élèves tachelhitophones – sujets de l'expérimentation didactique – sur l'origine de l'IF.

Pour que le rapport soit fructueux, le va-et-vient entre tachelhit et le français doit être clair et explicite. L'exemple de la fiche pédagogique relative à la morphologie que nous avons pratiquée au sein de la classe est la suivante:

4.1 Moment d'observation

Tachelhit (LM)	Déviations interférentielles	Français (LE)
-1-		
[tammnt]	* la miel	le miel
[tafukt]	* la soleil	le soleil
[natizaifulkin]	* une résulta bone	un bon résultat
[tamukristmqqurn]	* uneprobleme grande	un grand problème
-2-		
[adrrar]	* le montane	la montagne
[aǧbalu]	* le fontaine	une fontaine
[idrarnǧzzifnin]	* les montanes grands	les grandes montagnes
[zharifulkin]	* bon chance	bonne chance

Constatations:

Il ressort de ces exemples que:

a. La substitution du masculin au féminin et la substitution du féminin au masculin s'expliquent par la différence des propriétés structurelles du genre dans les deux langues (LM et LE).

b. Le fonctionnement du genre en français est différent du fonctionnement du genre en tachelhit, comme le prouvent les oppositions ci-dessus.

Conséquences:

a. La déviation peut être attribuée à l'influence de tachelhit.

b. Réfléchir sur le genre en français avant de produire des phrases est une étape nécessaire dans l'apprentissage

4.2 Moment de conceptualisation: renforcement et consolidation

Le second moment de cette expérimentation didactique est le renforcement et la consolidation des acquis. L'intérêt du premier moment est de mettre en œuvre l'origine de la déviation. Le second moment est centré sur la conceptualisation et l'approfondissement.

Pour intégrer le fonctionnement de la langue, le groupe expérimental doit tirer parti de ses connaissances de la communication en LM et de ses acquis linguistiques et communicatifs dans la langue cible. Il sera amené, à partir d'énoncés ou textes - supports, à identifier les faits de langue, à émettre des hypothèses sur le mode de fonctionnement, à les vérifier et à procéder à une conceptualisation en vue de dégager une règle (ou un principe), favorisant l'appropriation réfléchie du mode de fonctionnement en question.

Ainsi, les rapports tachelhit/français doivent être explicites. Nous essayons de mettre le groupe expérimental devant les différents cas possibles pour que les apprenants prennent conscience de ces phénomènes. Le but de cette démarche est de développer chez les sujets l'aptitude à l'analyse, à la rigueur et à la réflexion.

Le deuxième moment à réaliser en classe en étroite collaboration avec le groupe expérimental est le suivant:

Noms en tachelhit	Genre	Noms en français	Genre	Rapport d'équivalence (= ou ≠)
[tamarrayt]	F	Le tourisme	M	≠
[tamazirt]		Le pays		
[ifri]		La grotte		
[dunit]		La vie		
⁽¹⁾ [lbhr]		La mer		
[tudit]		Le beurre		
[akal]		La terre		
⁽²⁾ [nati3a]		Le résultat		
[ağrum]		Le pain		
[tifiyyi]		La viande		
⁽³⁾ [l3wab]		La réponse		
[tammnt]		Le miel		
[itri]		Une étoile		

(1),(2) et (3) sont des noms d'origine arabe mais fréquents en tachelhit.

En collaboration avec les apprenants, le genre en LM et en LE ainsi que le rapport d'équivalence devraient être remplis.

Remarques:

- Des noms masculins en tachelhit mais féminins en français }
}-
- Des noms féminins en tachelhit mais masculins en français }
- Des noms masculins en tachelhit et en français }
}+
- Des noms féminins en français et en tachelhit }

Après la réalisation de cette fiche en classe, nous avons demandé aux élèves de donner des exemples comme ceux qui figurent dans la fiche. Nous voulons vérifier s'ils ont saisi pertinemment les données ou non. Dans le cas négatif, une reformulation de la règle de fonctionnement sous forme de schémas ou de tableaux serait nécessaire. *Grosso modo*, les élèves ont donné des exemples mais la difficulté provient du passage de la LM à la LE. En outre, ils n'ont aucune règle pour maîtriser le genre. Dans cette optique, nous avons donné aux élèves des tableaux de référence pour maîtriser le genre des noms inanimés. Nous avons passé d'une AC (tachelhit/FLE) aux règles du fonctionnement en LE puisque le but est de réduire les IF en français écrit causées par le tachelhit.

4.3 Moment d'évaluation

La troisième étape de ces séquences didactiques est consacrée à la vérification des données. Il s'agit de savoir si le groupe expérimental a assimilé ce qui a été fait en classe (observation et consolidation) ou non. En d'autres termes, les apprenants en question ont-ils avancé durant le processus en cours? Ce troisième moment est donc capital car il montre le degré de saisie et de compréhension. En plus, il permet de voir si les IF demeurent constantes ou régressent.

Les exercices – mêmes s'ils ne sont pas variés – sont en relation directe avec la manière d'utiliser l'IF comme stratégie d'apprentissage. Nous avons préféré le recours à l'observation et à la réflexion qui permettent aux élèves de découvrir eux-mêmes les règles de fonctionnement à assimiler. Nous avons insisté sur le recours récurrent au dictionnaire puisque c'est un outil didactique capital qui permet le repérage de l'information et la mémorisation. Ainsi, les exercices – que nous avons élaborés et que les élèves doivent faire en classe, sous notre contrôle – ont pour but de « lutter » contre les déviations qu'entraînent les IF. Dans cette perspective, les résultats obtenus vont préciser si cette manière de procéder pour résoudre le problème interférentiel est rentable ou non.

L'exemple que nous avons utilisé est le suivant¹:

Niveau :.....

Âge.....

Établissement:

a. Classez dans un tableau les noms suivants selon leur genre (Masculin / Féminin):
problème – étoile – état – conseil – pays – bonheur – solution – tête – faute – adresse –
année – an – accident – habit – résultat – moment – eau – foie – arbre – nuit – mariage –
repos – port – certificat – ciel – doute – magazine – magie – racine.

b. Mettez un article indéfini convenable devant les mots suivants (un ou une):

...pierre	...usine	...paradis	voix
...planisphère	enfer	vertu	seuil
.....trophée	soif	...demande	leçon
.....corde	... forêt	...montagne	neige
.... caméra	tombola	 clé	paix
.... chaux	... peau	dent	toux
... sphère	...hémisphère	chute	parachute
... musée	...opinion	dimension	

5. CONCLUSION

Il ressort de tout cela que les déviations interférentielles des apprenants manifestent le degré de leur appropriation auquel ils sont exposés à un moment donné du programme scolaire préétabli. Ainsi, elles deviennent des indices nécessaires traduisant les différents stades de l'apprentissage d'une LE. De surcroît, ces erreurs permettent à l'enseignant de suivre l'évolution de l'apprentissage, de cerner ce que l'apprenant a déjà acquis, ce qu'il n'a pas encore acquis, ce qui est en cours d'acquisition à un moment donné de son appropriation et partant d'ajuster ou de réajuster son enseignement. Il arrive que le programme interne des apprenants et le programme scolaire institutionnel ne se superposent pas et peuvent même entrer en conflit.

Nous avons donc proposé une expérimentation didactique mise en œuvre dans le cadre de cette contribution. En effet, ces apprenants arrivent à distinguer entre les formes convergentes et divergentes des deux langues confrontées et que chaque langue a sa spécificité. Cependant ils ne constituent pas un modèle, ce n'est qu'un exemple que le praticien peut développer à sa guise selon les attentes et les besoins de ses apprenants.

Nous suggérons en outre aux lycéens de recourir aux dictionnaires et à la lecture pour pouvoir développer leur compétence communicative. De plus, il est capital que les aspects psychologiques et cognitifs des apprenants doivent être pris en considération dans une perspective socio didactique visant l'optimisation de l'apprentissage des langues étrangères.

¹ C'est à l'enseignant de choisir les termes qui posent problème à sa classe. Dans le cadre de son projet, il doit combler les besoins langagiers de ses apprenants. L'étude du genre et du nombre s'inscrit dans cette perspective.

BIBLIOGRAPHIE

- AKOUAOU, A. « Les idiosyncrasies en subordonnées relatives entre la causalité interne et l'analogie externe. » *Le Français en Afrique*, 15, 2001, pp.183-192. Revue du Réseau des Observatoires du Français Contemporain en Afrique, Nice.
- AKOUAOU, A. « La subordonnée relative. Un exemple de sollicitation de données en apprentissage. » *MAKNASAT*, n° 17, 2007. Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Meknès, Université Moulay Ismail.
- AKOUAOU, A. « L'analyse des erreurs. Des limites de la théorie aux aléas de la pratique. » *Al Misbahia*, n° 7, 2008. Série Langue et Littérature. Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Saïs- Fès.
- BOUKOUS, A. *Société, langues et Cultures au Maroc: Enjeux symboliques*. Rabat, Publications de la Faculté des lettres, Série: Essais et Etude, 8, 1995.
- BOUKOUS, A. *Revitalisation de la langue amazighe: Défis, enjeux et stratégies*. Rabat, Top Press, 2012.
- BOURDEREAU F. « Politique linguistique, politique scolaire: la situation du Maroc. » *Le français aujourd'hui*, n° 154, 2006, pp. 25-34. Repéré à URL: www.cairn.info/revue-le-francais-aujourd-hui-2006-3-page-25.htm.
- CHAMI, M. *L'enseignement du français au Maroc: diagnostic des difficultés et implications didactiques*. Casablanca, Najah el Jadida, 1987.
- CORDER, S. P. « Que signifient les erreurs desapprenants? » *Langages*, 57, 1980a.
- CORDER, S. P. « Dialectes idiosyncrastiques et analyse des erreurs. » *Langages*, 57, 1980b.
- CORDER, S. P. « La sollicitation des données d'interlangue. » *Langages*, 57, 1980c.
- EL GHERBI, El M. *Aménagement linguistique et enseignement du français au Maroc: Enjeux culturels, linguistiques et didactiques*. Meknès, société d'impression: la voix de Meknès, 1993.
- GIACOBBE, J. « Le recours à la langue première: une approche cognitive. » *Le Français dans le Monde*, numéro spécial, Février – Mars, 1990.
- HAMMAMI, M. « Interférences? Dites – vous à propos de l'acquisition de la relative. » *Etudes de Linguistique Appliquée*, 88, 1992.
- LAMY, A. « Conceptualisation et pédagogie de la faute: cinq exemples. » *Le Français dans le Monde*, 174, 1983.
- LAMY, A. « Mes rendez – vous avec la faute. » *Le Français dans le Monde*, 185, 1984.
- LARRUY, M. *L'interprétation de l'erreur*. Paris, Clé International, 2014.
- MESSAOUDI, L. *Etudes sociolinguistiques*. Rabat, Editions Okad, 2003.
- PERDUE, C., et PORQUIER, R. « Apprentissage et connaissance d'une langue étrangère. » *Langages*, 57, 1980.
- ROSS, E. « L'apport de l'analyse contrastive. » *Le Français dans le Monde*, 238, 1991.
- SALMI, J. « Crise de l'enseignement et reproduction sociale au Maroc ». Ed. Magrébines, Casablanca, 1985.
- TARNAOUI, Moulay Mohamed. « Le FLE et le système scolaire: quel(s) statut(s) en didactique des langues au Maroc. » *Francisola*, 1(2), 2016, pp.154-162. doi: [dx.doi.org/10.17509/francisola.v1i2.5553](https://doi.org/10.17509/francisola.v1i2.5553)

PERCEPȚIA ASUPRA IERUSALIMULUI ÎN LITERATURA DE CĂLĂTORIE DE LA SFÂRȘITUL RENAȘTERII

Ioana ZAMFIR¹

Doctorand Școala Doctorală de Studii Literare și Culturale,
Facultatea de Limbi și Literaturi Străine, Universitatea București

Abstract: *On many occasions, imagology deals with the analysis of literature as well as other types of texts and media of communication, and aims to show the way in which, in various literary or non-literary environments, images of places, people, institutions etc. are created from specific elements. The assumption lying at the basis of imagological claims is that human productions reflecting a real situation are never equivalent to that reality, but are made of pieces of data influenced by relative information sources and by assumptions containing a greater or lesser degree of subjectivity, prejudice or stereotype. In this article I rely on the theory of imagology in order to analyse two aspects which construct the image of Jerusalem in some of the travel writings of late Renaissance: the city as a distant place and the sacred dimension of Jerusalem as a holy city of Christianity.*

Keywords: *imagology, Jerusalem, late Renaissance, travel literature.*

1. INTRODUCERE

Imagologia este o ramură a studiilor culturale, care are ca premisă faptul că gândirea umană nu operează numai cu informații obiective despre lume și oameni, cât mai ales cu un amalgam de impresii, observații de moment și concepte moștenite, care alcătuiesc viziunea/imaginea noastră despre un anumit subiect. Deconstruind conceptele și imaginile folosite în sursele studiate, abordarea imagologică permite evidențierea stereotipurilor și tiparelor mentale dintr-o anumită epocă sau spațiu cultural (Zacharasiewicz 2010: 12). Datorită acestor caracteristici, imagologia permite analiza modului în care a luat naștere perspectiva europeană modernă asupra anumitor grupuri etnice sau comunități străine. În plus, prin imagologie se poate studia modul în care se formează, în imaginarul fiecărei comunități sau individ, o imagine despre sine. De fapt, de cele mai multe ori, chiar prin imaginea străinului/străinătății se poate configura mai clar o imagine a propriei identități. În acest context, este interesant de studiat imaginea Ierusalimului în spațiul occidental, oraș al cărui statut contradictoriu este unic: pe de-o parte Ierusalimul este un spațiu străin, situat geografic dincolo de granițele Europei, pe de altă parte este un element definitoriu pentru cultura europeană, jucând un rol central în imaginarul creștin.

¹ ioana.zamfir@drd.unibuc.ro

În ceea ce privește dificultățile de a studia acest subiect, cea mai evidentă este cea care derivă din vastitatea sa. Datorită importanței sale spirituale, Ierusalimul s-a bucurat timp de secole de atenția călătorilor, teologilor, a mediului academic și, nu în ultimul rând, de interesul a numeroși lideri politici și militari. Acest lucru a determinat frecvența cu care Ierusalimul apare în sursele literare, teologice, artistice etc. Amintim aici de faptul că prestigiul acestui oraș a modelat planurile urbanistice ale occidentului creștin (Lilley 2004: 296-313), iar bogăția sa simbolică a determinat structura și expresivitatea cosmologiilor medievale. Semnificativă atât pentru cultura occidentală cât și pentru cea orientală (arabă, musulmană), această temă a deschis de-a lungul timpului multiple direcții de cercetare (istorice, politice, sociale, culturale) (Kühnel, Noga-Banai, Vorholt 2014), cum ar fi: Ierusalimul ca spațiu al memoriei sau locul Ierusalimului în ritualurile creștine (Lilley 2004: 681-98).

În ceea ce privește sfârșitul Evului Mediu și începutul modernității, Ierusalimul apare în occidentul latin într-o varietate de surse, cum ar fi: scrierile de călătorie (*Travel Literature*), reprezentările cartografice, tapiseriile și alte medii vizuale care tratează acest subiect. Ele merită studiate și comparate, pentru a putea obține o concluzie cât mai bună despre imaginea acestui oraș în viziunea occidentală a momentului. Acest eseu a pornit de la studierea unor surse textuale, mai precis cronici de călătorie în Țara Sfântă, publicate între secolele XV-XVI. Aceste surse mi-au oferit posibilitatea de a pătrunde în gândirea renascentistă și de a observa cum se conturează sau cum evoluează în spațiul occidental o anumită percepție asupra Ierusalimului. M-a interesat să observ în ce măsură confruntarea cu un loc străin stârnește reacții de curiozitate sau de închidere, în ce măsură prejudecățile aveau deja un rol în formarea noilor impresii și în ce măsură această experiență a călătoriei consolidează generalizările și stereotipurile, sau dimpotrivă le disipează, lăsând loc unui dialog rodnic și autentic între culturi diferite. Mai precis mi-am propus să aduc câteva clarificări în privința a două atribute particulare ale Ierusalimului care l-au însoțit și încă îl însoțesc în discursul european, și anume acelea de oraș oriental și oraș sfânt. Aceste două trăsături, discutabile din anumite puncte de vedere, fac parte din eticheta pe care orașul a purtat-o și o poartă până în prezent. Mă interesează să văd în ce măsură aceste categorii existau ca atare, erau numai vag cristalizate sau dimpotrivă, nu existau în această formulă, în viziunea despre Ierusalim a călătorilor de atunci.

Pentru a putea afla răspunsul la această întrebare, am fost atentă la frecvența anumitor termeni sau imagini a căror semnificație intră în câmpul semantic al noțiunilor de orient sau sfințenie. Totodată, având în vedere că în imagologie este vorba în principal de anumite percepții subiective și evaluări inconștiente ale unui spațiu, am urmărit nu doar ceea ce discursul exprimă în mod direct ci și ceea ce el implică sau denotă în mod indirect, ca de pildă anumite sentimente, trăiri, așteptări și surprize pe care călătorul le are vis-a-vis de locurile străbătute. Fiind vorba de explorarea unor zone nu foarte bine cunoscute la acea vreme, toate aceste impresii și documente ale călătoriilor au contribuit și au alimentat formarea imaginarului european, alimentând literatura ulterioară nu numai din câmpul teologiei ci și al geografiei (Ortelius 1570: 3).

2. IERUSALIMUL – ORAȘ ORIENTAL

Unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai orientului, Edward Said discută pe larg substanța unui concept precum acela de *orient*. Said punctează un aspect important din punct de vedere imagologic, și anume că orice viziune asupra unui spațiu este un amestec de real și fictiv, care se concretizează apoi într-un concept. În fiecare astfel de concept există condensată o uriașă cantitate de perspective, individuale și colective, influențate de tradiție sau de experiența proprie, un amestec de impresii ce îmbină elemente obiective cu unele subiective.

In the system of knowledge about the Orient, the Orient is less a place than a topos, a set of references, a congeries of characteristics, that seems to have its origin in a quotation, or a fragment of a text, or a citation from someone's work on the Orient, or some bit of previous imagining, or an amalgam of all these¹.

În ceea ce privește Ierusalimul, această afirmație este cât se poate de întemeiată. Atât în ceea ce privește dimensiunea sa orientală cât și în ceea ce privește dimensiunea sacră, Ierusalimul din scrierile de călătorie este pe de-o parte un loc fizic, care se poate străbate pe jos, pe de altă parte un loc a cărui imagine în mentalul colectiv european era deja predefinită de o istorie și o tradiție literară (Biblia, cântecele de gestă ale cruciadelor etc). La această relație duală (real-fictiv) se mai adaugă una ce derivă din ea (familiar-străin). În măsura în care imaginea Ierusalimului se bazează pe tradiție, orașul îi este familiar și apropiat călătorului, care simte că orașul îi aparține. În măsura în care merge la Ierusalim și are experiența unui loc îndepărtat și diferit, orașul este un spațiu străin și ostil.

Într-adevăr, Ierusalimul pe care îl întâlnim în literatura de călătorie nu este unitar, sunt mai multe Ierusalimuri. Chiar și versiunea oficială asupra Ierusalimului, oferită de textul fundamental al Bibliei, era în plin proces de transformare, la stratul inițial iudaic al Vechiului Testament fiind adăugate evenimentele Noului Testament, relatările istoricilor și geografilor din antichitate, cronicile cruciadelor, pelerinajele anterioare etc. Însă versiunea oficială lasă loc subiectivității, la fiecare îmbracă alte forme, în funcție de cât de bine cunoaște pelerinul textul sacru și literatura din jurul lui. Unii dintre călători fac parte din rândurile clericilor, alții sunt cavaleri mânați mai mult de interese politice, alții pornesc la drum din curiozitate. Așadar fiecare călător are o imagine proprie despre Ierusalim la care se adaugă întâlnirea efectivă cu acel spațiu, cu oamenii care îl locuiesc, cu peisajul și clima Ierusalimului și împrejurimilor sale, care adaugă noi nuanțe și variații la ceea ce ar putea să constituie Imaginea Ierusalimului în vremea Renașterii. Fiind vorba de un stil de scriitură la persoana I, de tip jurnal, relatările și-au păstrat prospețimea și sunt pline de viață, așa încât citirea lor e în sine o experiență deosebită, ca o întâlnire cu cei care au mers la Ierusalim acum 500-600 de ani.

¹ Said, Edward W. *Orientalism*. London, Penguin Books, 2003, p.178 - „În sistemul de cunoaștere despre Orient, Orientul nu este atât un loc, cât un topos, un set de referințe, un conglomerat de caracteristici, care par să-și aibă originea într-un citat, sau într-un fragment de text, sau un citat din lucrarea cuiva despre Orient, sau un fragment dintr-o vizualizare anterioară, sau un amestec din toate acestea.”

Așadar la ce se referă noțiunea de *orient* sau ce anume însemna orientul pentru pelerinul secolului al XV-lea? Pe atunci, acest termen nu era încă asociat cu lenea, voluptatea, corupția, lipsa libertății, stereotipurile despre orient ale secolului XX. Și nici mentalitatea colonizatorului nu prinsese încă contur. Occidentul pretindea supremația asupra Ierusalimului, dar nu pentru a domina ceva inferior ci pentru ca acel ceva superior (Ierusalimul) să rămână cât mai legat de occident, să fie cât mai accesibil pelerinilor iar istoria creștină să fie onorată.

Cât de mult făcea parte Ierusalimul din orient și care era raportul dintre occident și orient? Ei bine, aici este nevoie de o scurtă precizare cu privire la tradiția geografică europeană care nu s-a separat decât foarte târziu de cosmologie și de interpretarea teologică. În timpul Evului Mediu și chiar și la începutul Renașterii funcționau încă diferite sisteme de împărțire a lumii, în două sau în trei continente, în zone climatice, toate aceste sisteme fiind un amestec de cunoștințe antice completate de interpretări și speculații teologice. La Augustin, de exemplu, lumea se împărțea în două părți aproape egale – occidentul și orientul – iar Asia reprezenta, numai ea singură, toată cea de-a doua jumătate (Augustin, „The City of God” XVI, 17). Orientul era practic cealaltă jumătate a lumii.

În ceea ce privește superioritatea, occidentul nu avea această pretenție. Mai mult decât din punct de vedere spațial, al suprafeței, Asia avea o preeminență spirituală în Evul Mediu asupra celorlalte continente, fiind locul de unde răsare soarele. Totodată se considera că Edenul se afla undeva în est, iar Ierusalimul – centrul lumii – se afla tot la răsărit. Chiar și Iisus Hristos se ridicase la cer spre est. (Mauntel, Oschema, Ducène, Hofmann 2018: 314). Cu o asemenea forță spirituală, orientul era elementul în jurul căruia se organiza întreaga configurație a spațiului lumii cunoscute. Totul se raporta la est, totul privea spre est. De aici derivă și cuvântul orientare; hărțile europene erau realizate cu estul în partea de sus, *orientate*, adică îndreptate spre *orient*. Deși nu putem simplifica polarizând așa cum face Foucault (2001: 251) când spune că „în Evul Mediu spațiul era un ansamblu ierarhizat de locuri: locuri sacre și locuri profane, locuri protejate și locuri, dimpotrivă, deschise și lipsite de apărare, locuri urbane și locuri rurale”, totuși importanța orientului la acea vreme, păgân, dar totuși încărcat de spiritualitate, este de netăgăduit.

Așadar orientul nu era nicidecum stigmatizat de tradiție, iar în ceea ce privește sentimentul colonizator al europenilor, sentimentele erau amestecate, pe de-o parte încercările cruciate de a menține Ierusalimul sub dominație creștină eșuaseră, aducând după sine un puternic regret, pe de altă parte, toată creștinătatea era practic o colonie spirituală a Ierusalimului din vremea lui Iisus.

Prin ce se caracterizează însă orientul? Kim Phillips (2014) explorează atitudinea călătorilor occidentali în orientul îndepărtat referitor la aspecte precum mâncarea sau raporturile dintre femei și bărbați. Ora Limor (2001: 9) semnalează trei elemente esențiale care conturează experiențele creștine în orient: distanța, minunea, trecutul sacru. Parcurgând scrierile de călătorie europene în Țara Sfântă din secolele XV-XVI, se remarcă într-adevăr câteva elemente recurente, care se regăsesc la mai mulți autori și care constituie baza pentru conturarea unei imagini a Ierusalimului ca oraș oriental: distanța, sacralitatea, mâncarea, formele diferite de guvernare (instituția Sultanului), veșmintele, clima, peisajul, fauna, diferențele de credință, limba, dar și elemente care marchează o segmentare între orașul

așteptărilor și orașul real, între omogenitatea Ierusalimului biblic pe care pelerinul o caută și diversitatea pestriță a momentului.

Însă, așa cum remarcă și Kim Phillips (2014) mărturiile de călătorie antedatează cu mult studiile orientale, iar elementele pe care le evidențiază Said ca făcând parte din imaginarul occidental și stereotipurile cu privire la orient nu sunt aplicabile la literatura de călătorie din epoca marilor descoperiri. O anumită reticență, ostilitate sau dezaprobare în fața lucrurilor străine este într-adevăr un lucru recurent în mărturiile de călătorie (din motive mai ales practice), însă tot la fel de des sau poate chiar mai des apar în aceste mărturii multe momente în care călătorii caută punți de conexiune și încearcă să asimileze lucrurile noi cu care se confruntă. Acest lucru va reieși mai clar pe parcurs, prin analiza surselor selectate pentru subiectul acestui eseu.

Dintr-o serie de două sute de scrieri de călătorie în Țara Sfântă care au fost redactate de-a lungul timpului în spațiul occidental (Noonan 2007: 5), am selectat patru astfel de mărturii, din secolul al XV-lea și începutul secolului al XVI-lea, pe care le-am pus alături de o relatare a unei expediții în orientul îndepărtat. Autorii provin din spațiul englez, italian, francez și german.

O scurtă trecere în revistă a titlurilor scrierilor selectate, ne ajută să ne facem o primă impresie despre modul în care autorii își înțeleg și prezintă propriul text și totodată ne oferă oportunitatea de a le introduce cititorului:

- *The itineraries of William Wey to Jerusalem* (1462)
- *Le voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquiere* (1432)
- *Peregrinationes in terram sanctam* Bernhard von Breydenbach – *traducere în franceză (1440-1497) Le saint voyage et pelerinage de la cite sainte de Hierusalem*¹
- *Le voyage d'Outremer de Jean Thenaud* (1512)
- *Itinerario de Ludovico de Varthema Bolognese nello Egitto, nella Soria nella Arabia deserta, & felice, nella Persia, nella India, & nela Ethyopia*, Ludovico Varthema (1510)

Nu doar că în niciunul dintre aceste titluri nu apare termenul propriu-zis de orient, dar chiar în cuprinsul acestor mărturii, termenul apare rar și cu semnificații restrictive. Spre exemplu la Bertrandon de la Broquiere termenul nu apare deloc. Iar la Thenaud (1884: 51), acolo unde apare (în jur de zece apariții) are mai degrabă o conotație spațială:

De l'autre costé du Caire, en allant vers Orient est ung villaige.

(De partea cealaltă a Cairoului, mergând spre est este un sat);

puis est une cisterne, au lieu auquel les troys Roys virent l'estoille qui s'estoit apparue à eulx en Orient (Idem: 94).

(apoi un bazin cu apă, unde cei trei regi au zărit din nou steaua care le apăruse la Răsărit).

¹ Von Breidenbach, Bernhard. *Peregrinatio in terram sanctam*, trad. fr. Ortuin, Gaspard. *Le saint voyage et pelerinage de la cite sainte de Hierusalem*, Lyon, 1489/90.

Orientul mai este asociat cu erezia sau păgânătatea:

pervertist par ses hérésies ceulx d'Ethiopie, Sirie, Egipte et aultres orientalles parties (Idem: 101).

(care a pervertit prin ereziile sale pe cele din Etiopia, Siria, Egipt și alte regiuni orientale).

Iar în alt citat, este evident folosit ca o contra-parte a creștinătății, ca tabăra adversă:

pour crainte de l'alliance et confédération des princes chrestiens faite et jurée à la paix de Cambray, laquelle estoit directement contre eulx iceulx princes orientaux, Turc et Souldan, s'estoient aussi râllez' et contrebendez entreulx (Idem: 228).

(de frica alianței principilor creștini, încheiată și jurată la pacea de la Cambray, care era direct împotriva lor, acești principi orientali, turc și sultan, s-au aliat și ei și s-au unit între ei).

La William Wey (1857), deși termenul de *orient* apare frecvent, este folosit strict pentru a indica dispunerea unor puncte de interes din oraș, sau chiar pentru a indica ce anume se află în partea de est a unui lăcaș.

Așadar ar părea că *orientul* este o noțiune curată, fără încărcătură afectivă și fără o conotație nefastă. Însă rămâne de văzut care este situația cu alți termeni, care erau folosiți pentru orientul apropiat. Observăm un tipar încă din titlurile acestor scrieri, care sunt alcătuite în general din trei termeni: primul face referire la tipul de experiență relatată – faptul că este vorba de o călătorie, ultimul termen explică cine este cel care întreprinde și povestește călătoria, iar termenul din mijloc se referă la destinație – Țara Sfântă, Ierusalim, sau *outremer*.

Termenul de *outremer*, cu versiunea *oultremer*, care în sens tehnic se referă la o traversare a mării, sau la faptul că destinația se află dincolo de mare, este folosit chiar și astăzi în spațiul francez pentru a face referire la teritoriile fostelor colonii franceze. Pentru perioada medievală, era un termen care se referea la regatul latin din Țara Sfântă și care evoca prin aceste sonorități nostalgice, o epocă a apartenenței Ierusalimului la occidentul creștin, a entuziasmului și luptei pentru acest pământ.

Oultremer, car, du XIème au XIIIème siècle, ce vocalbe résonne sans trêve au sein de la conscience collective du moyen âge. Il connote une foi et un idéal. Il rappelle un tombeau vide perdu dans une colline de Judée. Il évoque une cité fabuleuse dont l'Occident rêva puis crut réussir la conquête (Surdel 1982: 323-39).

(*Oultremer*, căci din secolul al XI-lea până în cel de-al XIII-lea, această formulă răsună neîncetat în sânul conștiinței colective a Evului Mediu. Înseamnă o credință și un ideal. Amintește de un mormânt gol rătăcit pe una dintre colinele Iudeii. Evocă o cetate fabuloasă la care Occidentul a visat, pentru ca apoi să creadă că a reușit să o cucerească).

Ce pays d'outre-mer est l'Orient des Lieux saints qui portent la mémoire des dates fondatrices de la chrétienté... (Subrenat 1997: XVI).

(Această țară de dincolo de mare este Orientul locurilor sfinte, care păstrează memoria acelor vremuri în care s-a întemeiat creștinătatea).

Așadar, încă din titlu, prin folosirea acestui termen, care este reluat apoi de nenumărate ori în decursul relatărilor, se poate observa relația împărțită dintre călător și Ierusalim: o distanță spațială semnificativă dar o puternică apropiere afectivă, sentimentul puternic al apartenenței și o nuanță idealizatoare.

Sentimentul că Ierusalimul aparținuse occidentului, nu doar spiritual, ci pentru o scurtă perioadă istorică și politică, este motivul pentru care în anumite mărturii se strecoară, mai evident sau mai puțin explicit, sentimentul regretului (Rajohnson 2017). Aceasta face ca diferența dintre așteptări și realitate să fie uneori și mai dezamăgitoare la contactul propriu-zis cu acele locuri:

Iherusalem a esté une bonne et grande ville et meilleure par samblant qu'elle n'est de présent (De la Broquière 1892: 12).

(Ierusalimul a fost un oraș mare și măreț și mult mai strălucitor față de cum este acum).

Dar și surprizele din partea cuceritorilor păgâni ai locurilor sfinte devin astfel mai plăcute. De pildă Bertrandon de la Broquière, aflat în drum spre Ierusalim cu scopul de a spiona pentru ducele burgund Philip cel Bun, se îmbolnăvește și este nevoit să rămână pentru un timp în grija un arab. Cu acest prilej constată:

lequel Arabe me feist tresbonne compaignie que ilz n'ont point accoustumé de faire aux Crestiens (Idem: 23).

(respectivul arab mă tratează bine, așa cum nu prea obișnuiesc ei să se poarte cu creștinii).

Iată-l pe de-o parte recunoscând mărinimia arabului, față de un *necredincios* străin și bolnav, și pe de altă parte faptul că este o excepție, la care nu se aștepta. Mai mult decât atât, surprinderea îl face să detalieze acest episod mai mult decât pe altele, descriind felul în care comunitatea de arabi îl îngrijește până adoarme și faptul că nimeni nu se atinge de lucrurile lui:

Ne me feisrent nul desplaisir qu'ilz eussent peu faire s'ilz eussent voulu, car j'avois deux camclz chargiez de vin et de viandes et si avoys bien deux cens ducas (Ibidem).

(Nu mi-au făcut nici o neplăcere, pe care ar fi putut să mi-o facă dacă ar fi vrut, fiindcă aveam două cămile încărcate cu vin și carne și mai aveam și două sute de ducați).

Așadar în afară de faptul că acest pământ de dincolo de mare este unul locuit de creștini sectari și musulmani, cu care occidentul are deja un conflict tradițional, moștenit din vremea cruciadelor, călătorul occidental află că din acest spațiu nu lipsește omenia. Sigur că pelerinii merg să vadă la Ierusalim ceea ce ei știu deja despre locul acesta, să viziteze locuri încărcate de istorie creștină. Cu aura sa de oraș sfânt, Ierusalimul ar fi putut genera așteptarea unui loc al perfecțiunii, al abundenței și al păcii, iar pelerinii ar fi putut să pună doar pe seama musulmanilor toate dificultățile și asperitățile unui oraș deloc aproape de ideal. Însă în afară de anumite greutăți tehnice, și confruntări punctuale, călătorii apreciază ceea ce este nou. Deși călătoria înseamnă întâlnirea cu un spațiu care nu le mai aparține decât la modul spiritual, și o experiență solicitantă, totuși pelerinii consideră multe aspecte ca fiind inedite și capabile să

stârnească interesul și cititorilor de acasă. Așa sunt de pildă fructele care pot să îi otrăvească din cauza diferențelor de constituție față de orientali:

Also when ye com to dyuerse havynns be wel ware of dyuerse frutys, for they be not acordyng to yowre complexioun, and they gender a bloody fluxe; and yf an Englyschman haue that sykenes hyt ys a mervel and scape hyt but he dye thereof (Wey 1857: 6).

(Și când ajungi în diverse porturi, ai mare grijă la fructele diferite, pentru că s-ar putea să nu-ți pice bine, și cauzează un flux al sângelui; și dacă un englez ia această boală, ar fi o minune să scape, ci poate să moară din ea).

Întâlnirea cu musulmanii nu clatină convingerile călătorilor și nici imaginea lor despre credința în Alah, asupra căreia se revarsă și resentimente din ciocnirile mai vechi cu filosofia greacă:

et especialement contre le paradis epicurien cestadir de voluptuosite charnelle en laquelle le philosophe epicure mist felicite et paradis lequel prescha et promist mahomet a ceuly et celle qui suivoient la secte et la loy (Breidenbach 32).

(și mai ales împotriva paradisului epicurean, adică a voluptății trupesti în care filosoful Epicur vedea fericirea și paradisul, pe care le-a predicat și promis Mahommed celui și celei care ar urma sectei și legii).

Orientul însumează deci, în viziunea anumitor autori, lucruri periculoase, atât pentru trup cât și pentru suflet. Însă asta nu înseamnă o anulare a tot ce e străin, dimpotrivă, călătorii dau dovadă de o reverență autentică și un respect real față de valori și realizări străine lumii creștine: „*Hormai diremo dela nobilissima citta dela meccha*” (De Varthema 1510: 38) (Să spunem acum despre nobila cetate Mecca), sau chiar formula din titlu, Arabia felice (Arabia Felix) – prin care este desemnat pământul fertil din regiunea Yemenului actual, sau: „*Veramente non se poteria dire la bellezza & bonta di questo Damasco*” (Idem: 8-9) (nu se poate pune în cuvinte bunătatea și frumusețea Damascului acestuia). Admirația față de bogăția și frumusețea noilor locuri se împletește cu un real respect față de măreția orientală. Una dintre primele surse de fascinație în fața măreției orientului este vizitarea piramidelor din Egipt și descrierea Sfînxului.

Nous veismes hors de Cayre deux choses dignes de memoire, c'est assvoir les anciennes sepultures de roys d'Egypte que on nommait pyramides, qui sont nombrees entre les merveilles du monde et non sans cause. ... a l'accomplissement de laquelle besognerent diligemment 11 cens mille hommes, XXII ans; et y sont tant de pierres si grosses, pollies et bien assises que je croy que en deux citez comme Paris n'en auroit tant. Pres icelle fut faicte la statue de Isis qui se monstroit plus haulte que les tours Nostre Dame de Paris (Thenaud 1884: 54).

(Și văzurăm dincolo de Cairo două lucruri demne de pomenire, și anume vechile morminte ale regilor Egiptului care se chemau piramide, care se numără printre minunile lumii, și nu fără temei... la ridicarea cărora a fost nevoie de 11 sute de mii de bărbați, timp de 22 de ani; și sunt acolo niște pietre atât de mari, șlefuite și bine așezate că eu cred că nici în două cetăți ca Parisul nu s-ar găsi pe potrivă. Lângă acestea a fost făcută statuia lui Isis, care se înalță mai sus decât turnurile de la Notre-Dame din Paris).

Mai mult decât atât, atitudinea față de diferență nu este unilaterală. De multe ori, Varthema de exemplu, subliniază lucrurile comune între locurile pe care le vizitează și cele de acasă. Și chiar și atunci când remarcă lucruri diferite, nu își găsește în ele un motiv de suspiciune și teamă, ci recurent găsește un termen de comparație familiar pentru a apropia de cititor elementele străine la care face referire. Despre Mecca spune:

Le case sono bonissime come le nostre, & ce sono case de tre o quatro milia ducati l'una (Varthema 39).

(Casele sunt bune, ca și ale noastre, și sunt case de trei sau patru mii de ducăți una).

Sau: *Sapiate che che nela ditta citta di Damasco e uno bellissimo & forte castello elquale dicono haver fundato uno Mamalucho Fiorentino* (Varthema 21).

(Trebuie să știți că în sus pomenita cetate a Damascului există un castel frumos și puternic despre care se zice că a fost clădit de un mameluc florentin).

Sau: *in questa sono de molte moschee, fra laltre ve ne una la principale che e de grandezza de san Pietro de Roma* (Varthema 23). (În acest oraș sunt multe moschei, dintre care una este cea principală, care e cam de mărimea catedralei Sfântul Petru din Roma).

Sau: *Dentro la ditta Citta sono molte Vigne & giardini alla usanza nostra* (Varthema 70).

(În oraș, sunt multe vii și grădini, ca și la noi).

Aceste paralelisme nu sunt ceva nou. În poemele epice ale Evului Mediu, lui Saladin însuși, marele cuceritor musulman, i se atribuiau origini franceze (Labande 1940: 118). Relația cu noutatea și cu ceea ce este străin este așadar mai complexă decât ar părea la prima vedere, iar la Varthema, dorința de explorare și descoperire este însăși forța care generează expediția și care însuflă viață întregii relatări.

El desiderio ilqual molti altri ha speronato a vedere la diversita delle monarchie mondane, simelmente alla medesima impresa me incite... & essendo in Alexandria citta de lo Egitto arrivato, io de cose nove (come de acque fresche un sitibundo) desideroso da quelli lochi como ad ogni uno notorii partendome intrando nel Nilo al Cayro perveni (Varthema 19).

(Aceași dorință care i-a îndemnat și pe alții să vadă diversitatea împărățiilor lumii, m-a făcut și pe mine să întreprind același lucru. Și ajungând în Alexandria Egiptului și tânjind după ceva nou (ca însetatul după apă) am plecat din acel loc binecunoscut tuturor, și trecând Nilul, am ajuns la Cairo).

Această exprimare a dorinței de cunoaștere și a dorinței de noutate este repetată de mai multe ori pe parcursul relatării:

Voluntarosi gia eramo de mutar paesi per tuttavia imparare cose nove (Varthema 165).

(Și cu dragă inimă voiam să trecem în altă țară pentru a învăța totuși lucruri noi).

Sau: *Per che la novita delle cose, ogni animo generoso piu volte suole delettare & alle cose grande incitare* (Varthema 43).

(Căci noutatea lucrurilor, poate numai ea singură să delecteze orice spirit generos și să-i inspire fapte mărețe).

Noutatea era o urmare firească a distanței. Timpul efectiv în care se putea ajunge la Ierusalim din occident era de cel puțin două săptămâni, iar în funcție de ruta abordată putea dura peste o lună. Traversarea continentului era urmată de o călătorie pe mare, fie directă, cu opriri de-a lungul coastei dalmate, apoi în Rhodos și Cipru, fie prin Alexandria și Cairo, continuată cu străbaterea pe uscat a peninsulei Sinai.

Tot distanța amplifică uimirea în fața universului exotic și justifică asocierea lui cu elemente miraculoase. În unele pasaje, Varthema confirmă imaginea tradițională a orientului încă din antichitate, ca sursă a mărfurilor de lux, descriind mărfurile care veneau către Mecca din toate părțile răsăritului – bijuterii din India, mirodenii din Africa, bumbac și mătase, ceară și parfumuri.

În alte pasaje însă, povestește cum arată unicornii, creaturi rare și foarte prețioase, care au asigurat o alianță între regele Etiopiei și Sultan. Așadar în aceste locuri exotice pe care autorul le vizitează, pare extrem de firesc să răsară câte o vietate la limita fantasticului, sau vreun alt element miraculos așa cum apare în descrierea unei cetăți din Yemenul actual:

qui etiam se trova una certa sorte de uva bianca che dentro non ha granelle che mai gustai la migliore... Qui e un perfettissimo & singularissimo aere. In questo paese parlai con molte persone quale passavano cxxv. anni e anchora erano molto prosperosi (Varthema 69).

(și aici se găsește un anumit soi de struguri albi care nu au semințe și din care nu am gustat alții mai buni...aerul este aici perfect și cu totul unic. În această țară am vorbit cu mulți oameni care treceau de CXXV de ani și care se țineau încă foarte bine).

Iar dintre aceste elemente miraculoase, unele se leagă indiscutabil de credința creștină. În aceste locuri îndepărtate miracolele par să fie favorizate. De exemplu, la un moment dat, Varthema, care se deghizase în Mameluc, este dat în vileag și pentru a-l convinge pe sultan că este cu adevărat musulman trebuie să rostească crezul musulman. Însă, spune el, deși viața lui se afla în joc, ceva îl împiedică, aproape fără voia lui, să-și trădeze credința.

se diceva que lui era Santo (come io credeva) che ben doveva sapere ch'io non era Spia de christiani, & che io era bon Moro, & era suo schiavo. Disse il Soldano di leila illala Mahometh resullala, & io non possetti mai dire, o che fusse la volonta di Dio, o la paura che io haveva. Veduto cio questo al Soldano ch'io non poteva dire quelle parole, subito comando ch'io fusse messo in carcere (Varthema 57).

(că se zice că e sfânt, ceea ce și credeam, deci că el trebuie să știe că nu sunt spion al creștinilor, ci că sunt un bun maur și sclavul lui. Și a zis Sultanul *leila illala Mahometh resullala* și eu n-am putut să mai zic, că o fi fost voia lui Dumnezeu ori teama ce mă cuprinsese. Văzând Sultanul că nu pot să spun vorbele acelea a dat numaidecât poruncă să fiu pus în temniță).

Așadar în literatura de pelerinaj a Renașterii, termenul de orient este folosit mai mult în mod neutru ca indicație spațială. Totuși, termeni echivalenți pentru denumirea acestui spațiu încep să își extindă semnificația și să înglobeze alături de sensul geografic, mai multe nuanțe și impresii pe care le furnizează însăși experiența abundentă a călătoriilor. Începe să se contureze o imagine a orientului, alcătuită dintr-un sentiment al distanței, dar și al apartenenței, un sentiment al unor diferențe religioase clare, dar și al unei admirații față de realizările culturale ale unui spațiu diferit. În plus, se continuă asocierea orientului cu ideea de sacru și miraculos, moștenită din Evul Mediu.

În imaginarul renașcentist, Țara Sfântă împărtășește anumite trăsături cu zone mai exotice, și rămâne asociată geografic spațiului oriental, îndepărtat dar totuși asimilabil, cu credințe și organizări politice diferite, și totuși nu lipsite de umanitate, cu multe lucruri stranii și periculoase, dar cu multe lucruri mărețe demne de respect.

3. IERUSALIMUL – ORAȘ SFÂNT

După cum am văzut, dimensiunea orientală se leagă în cazul Ierusalimului de ideea de miracol. Pornind ca și în sub-capitolul anterior de la titlurile cronicilor de călătorie, se remarcă faptul că una dintre expresiile cele mai frecvent întâlnite este aceea de Țara Sfântă, sau Orașul Sfânt pentru Ierusalim. Parcurgând relatările renașcentiste despre Ierusalim am încercat să descopăr ce semnifică sfințenia pentru călători, în ce măsură este o simplă asociere rațională între istoria biblică și un anumit loc, și în ce măsură în spatele ei exista o trăire religioasă, prin care să se justifice folosirea acestei denumiri.

La Ludovico de Varthema, a cărui călătorie se desfășoară mai mult în Arabia și orientul îndepărtat, mențiunile cu privire la Ierusalim sunt pur periferice, ceea ce este explicabil întrucât el nu face un pelerinaj. La alți autori, pelerini de această dată, predomină descrieri ale locurilor cu rezonanță biblică, alte orașe fiind menționate doar din când în când, datorită rolului lor practic în călătorie – pentru aprovizionare sau transport. Mărturiile însă abundă în pasaje dedicate aspectelor pur practice, cum ar fi unde să schimbi bani și cine oferă cel mai avantajos curs, cum trebuie negociată corabia și ce trebuie să conțină contractul încheiat cu căpitanul în așa fel încât expediția către Țara Sfântă să nu fie întârziată de alte interese comerciale.

Iar descrierile de la fața locului, care prezintă puncte precum Golgota, drumul crucii sau Muntele Măslinilor, sunt de cele mai multe ori extrem de seci, înregistrând cu rigurozitate aspecte obiective precum dificultatea accesului, sau dimensiunile clădirilor. Totuși, acest lucru nu înseamnă neapărat că pelerinii sunt lipsiți de trăire religioasă sau că nu conștientizează prea clar în ce constă această sfințenie. Tehnicitatea descrierii derivă cu siguranță din rolul central pe care îl are fidelitatea și adevărul pentru aceste mărturii:

Unde me son ingegnato secondo le mie piccole forze de scrivere questo mio viaggio fidelissimamente (Varthema 17).

(M-am străduit, după umilele mele puteri, să redau cât mai fidel călătoria mea).

Descrierile sunt urmate de o recapitulare a evenimentului biblic care a avut loc acolo, ceea ce este de cele mai multe ori principala explicație pe care o dă autorul pentru faptul că le numește sfinte. Totuși departe de a fi o pură convenție, această repovestire a unui martiriu sau a unui moment din viața lui Iisus este pentru autor probabil cea mai clară dovadă a sfințeniei și cea mai puternică evocare a unei experiențe de venerație.

Item, de là me party pour aler au mont de Thabor où fu faite la Transfiguracion de Nostre Seigneur et plusieurs aultres miracles comme il se treuve par la Sainte Escripture (Broquiere 46).
(Și de acolo am plecat ca să mergem la Muntele Tabor unde a fost Schimbarea la Față a Domnului Nostu și multe alte miracole, așa cum reiese din Sfânta Scriptură).

De fapt pelerinajul însuși, prin importanța care este acordată vizitării unui anumit loc fizic, sau atingerii efective a mormântului lui Iisus, ar putea să pară că pune prea mult accentul pe dimensiunea materială și istorică a creștinismului. Însă, fundamentul teologic al pelerinajului și venerării locurilor sfinte de la Ierusalim este întruparea lui Iisus, prin care materia s-a dovedit a fi capabilă de a susține divinul.

Dacă s-ar putea face o ierarhie a sfințeniei, Ierusalimul ar fi în vârful ei. Termenul de *saint* apare cu o recurență uriașă în aceste mărturii de călătorie și chiar cu varianta *tresaint* pentru anumite locuri, cum ar fi peștera nativității și evenimentele legate de viața lui Iisus. Prin faptul că aici credinciosul este mai aproape de sursa credinței sale, de evenimentele Noului Testament și de Hristos, Ierusalimul este locul unde creștinii sunt cel mai aproape de sursa mântuirii. Considerat centru și sursă a sfințeniei, Ierusalimul plin de har e locul unde păcatele pot fi și sunt iertate.

*And, when wee be passyd thiat place,
We schal se Jerusalem in short space.
Then knele wee downe apoun oure kne,
When wee that holy cyte see;
For to all that thydyr come
Ys yeve and graunt ful remyssioun* (Wey 9).

(Și când acele locuri noi am străbătut,
Ierusalimul de aproape l-am văzut.
Apoi noi în genunchi ne-am așezat,
Când orașul sfânt s-a arătat;
Căci pentru toți cei ce spre el se îndreaptă,
Iertarea tuturor greșelilor e dată și asigurată).

*In that chapel vndyr the grownde
Ther was the holy cross fownde.
Ther ys full remyssioun in that place
Too all men that thedyr goo for grace.
The nexte ys of xv. stappys hye,
Is callyd the Mownte of Calnerye.
Ther ys more pardon in that hylle
Than eny Crystyn man can telle.
Por all the pardon that ys at Rome
Ther ys the well, and thens hytt come* (Wey 10).

(Și în capela care sub pământ a fost săpată
Crucea cea sfântă a fost aflată.
Aici pentru toată vina găsesc iertare,
Cei ce sunt în a harului căutare.
Iar celui care de la înălțime se impune,
Muntele Calvarului i se spune.
Pe acest deal este mai multă milă și iertare
Decât poate avea creștinul așteptare.
Căci toată iertăciunea ce la Roma este dată,
Aici își află izvorul și sursa adevărată).

Așadar, călătorii imaginează sfințenia Ierusalimului și prin prisma iertării păcatelor și a mântuirii. Manifestată în sistemul occidental de dinaintea reformei prin folosirea indulgențelor, ele sunt pomenite recurent în texte. De fapt pelerinajul era de la un cap la altul un fel de penitență, un dar al credinciosului pentru Dumnezeu, echivalând chiar cu o preluare a crucii de către fiecare pelerin, după modelul lui Iisus – de aici și semnificația inițială a cruciadelor, anume aceea de a lua crucea, drumul la Ierusalim era un fel de imitare a drumului crucii. Astfel la Thенаud (106), vedem următoarea mențiune:

est à noter que partout où il y a croix en ces voyages, c'est signe que là est planiere indulgence.

(Băgați de seamă că oriunde întâlniți crucea în aceste călătorii este semnul că acolo se poate lua iertarea tuturor păcatelor).

Chiar în text, locurile sfinte precum *chappelle Sainte-Heleine* sau *le saint mont de Calvayre* sunt marcate cu un semn grafic în formă cruce, imediat după.

Un al treilea mod din care se poate citi felul în care călătorii percepeau sfințenia Ierusalimului este emoția, care poate fi semnul unei trăiri religioase și care dă o nuanță particulară experienței pelerinajului la Ierusalim. Iată ce spune Thенаud (89) atunci când zărește pentru prima dată orașul Bethlehem:

A une lieue de là est Bethléem qui se voit de loing; et si tost que m'apparust, je fus tellement remply de joye, consolation et Ivesse spirituelle que toutes mes misères passées furent mises en oubly, duquel sembloit non aller mais voiler, en disant les hymnes de la sainte Nativité...

(Undeva acolo era Bethlehemul care se vedea de la depărtare; și imediat cum mi s-a arătat, m-am umplut de bucurie, mângâiere și însuflețire spirituală, iar toate necazurile mele de dinainte le-am dat uitării, de unde mi se părea că nu mai merg ci că zbor, rostind imnurile Nașterii celei sfinte...).

Spre deosebire însă de ceilalți autori care consideră sfințenia cetății Ierusalim ceva de la sine înțeles, fără să mai simtă nevoia să explice, să detalieze sau să justifice numirea Ierusalimului ca oraș sfânt, la Breidenbach avem nenumărate exemple în care se discută pe larg sfințenia cetății. Astfel autorul spune că sfințenia orașului e demonstrată chiar de modul în care era numit în Vechiul Testament, și anume orașul lui Dumnezeu. De numele Ierusalimului, spune Breidenbach (30) se leagă profeții încă din timpul lui David și sfințenia sa se dovedește prin viețile sfinților care l-au locuit.

Jesus, de la Vierge marie mere glorieuse de nre seigneur de moseigneur saint jaques le mineur de moseigneur sait Estiene et plusieurs autres glorieux sains de paradis qui par leur mort et passion ont fonde et edifie de leur sang et de leur pcieux corps les fondemes de ceste sainte cite.

(Iisus, Fecioara Maria preafericita mamă a domnului nostru, sfântul Iacob cel Tânăr, sfântul Ștefan și alți sfinți mari ai raiului care prin moartea și patimile lor au întemeiat și întărit cu sângele lor și cu prețiosul lor trup zidurile acestei cetăți).

Sfințenia Ierusalimului continuă să fie justificată de argumente vechi testamentare, pământul promis patriarhilor, pământul de dragul căruia Moise a părăsit palatul Faraonului și pentru care alături de copiii Israelului a pățimit 40 de ani, pământul pentru care au luptat copiii Israelului. Sfințenia este justificată și de nenumăratele semne și miracole care s-au petrecut acolo, căci, spune autorul, doar acolo era cunoscut numele lui Dumnezeu și doar acolo, dintre toate locurile lumii, s-a întrupat Iisus.

Mai mult decât atât, sfințenia locului se răsfrânge și asupra călătoriei, numită peste tot *saint voyage*, *saint pelerinage*, căci, spune autorul, nu te poate lăsa neschimbat să străbați locurile pe care le-a atins însuși mântuitorul, să vezi cu propriii ochi, să săruți cu propria gură și să atingi cu propriile mâini locurile sfinte.

Qui est celui ne celle qui ne ordonne et propose doresnavant en son cœur et en la volonté de bien vivre et bien se conduire selon Dieu et ses sains commandements la ou a veu a l'œil et cogneu par experience tant de belles et nobles choses de si grat dignite et excellece et la ou plus est impartie de grace divine (Breidenbach 36).

(Cine ar fi acela sau aceea care nu și-ar impune și propune de atunci înainte în inima sa și în cugetul său să trăiască cum se cade și să urmeze lui Dumnezeu și poruncilor sale sfinte, văzând cu ochii lui și cunoscând din experiență atâtea lucruri nobile și de o atât de mare importanță și excelență, acolo unde totul este dăruit cu grație divină).

Reverența pelerinilor față de sfințenia Ierusalimului se arată și prin faptul că pentru prima dată când pelerinii intră în oraș, ei descălecă de pe asini și merg pe jos, direct la mormântul sfânt.

Așadar deși uneori poate părea un simplu reflex verbal, afirmarea sfințeniei Ierusalimului în viziunea călătorilor renascentiști se bazează pe argumentele teologice ale întrupării lui Hristos, dar și pe percepția acestui spațiu ca un spațiu al mântuirii. Rememorarea evenimentelor biblice și repovestirea lor este dublată de trăire și emoție spontană în vizitarea anumitor locuri, ceea ce face ca imaginea Ierusalimului ca oraș sfânt să nu fie numai o asociere teoretică ci și una alimentată de experiență.

4. CONCLUZII

Mărturiile de călătorie din Renaștere conțin anumite elemente recurente care ne pot ajuta să reconstituim imaginea Ierusalimului în imaginarul occidental din această perioadă. Astfel se remarcă asocierea Ierusalimului cu ideea unui teritoriu îndepărtat, dincolo de mare, care deși deține o semnificativă istorie creștină, împarte cu spațiul oriental mai multe caracteristici: prezența unor credințe diferite, prezența unor pericole, atât pentru trup cât și pentru suflet, și prezența unor elemente miraculoase care completează și favorizează percepția acestui oraș ca loc sfânt. În ciuda diferențelor față de occident, orientul deține în viziunea călătorilor și alte elemente care merită atenția și respectul lor, nu doar Ierusalimul care le aparține într-o oarecare măsură, ci și alte monumente și centre spirituale (Mecca). Ierusalimul pelerinilor este și fictiv și real, iar în această construcție, imaginația nu are atât un rol falsificator cât unul constructiv.

Totodată scrierile de călătorie sunt foarte diferite între ele, atât ca stil cât și ca viziune, ceea ce se vede în modurile diferite ale autorilor de a asimila tradiția referitoare la Țara Sfântă dar și în modurile diferite de a trăi experiența vizitării ei. Astfel imaginea Ierusalimului în Renaștere, care se poate desprinde din această literatură, nu este una omogenă sau unică ci una alcătuită din mai multe perspective, cu nuanțe și culori diferite, din care putem reconstitui doar o mică parte.

BIBLIOGRAFIE

Surse:

- AUGUSTIN, *The city of God*, XVI 17, trad. Philip Schaff. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.html>, p. 460.
- DE LA BROQUIÈRE, Bertrandon. *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière, 1432*, în *Recueil de voyages et de documents pour servir a l'histoire de la géographie depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle*, ed. Ch. Schefer, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1892.
- DE VARTHEMA, Ludovico. *Itinerario de Ludovico de Varthema Bolognese nello Egitto, nella Soria nella Arabia deserta, & felice, nella Persia, nella India, & nela Ethyopia*, 1510.
- ORTELIUS, Abraham. *Theatrum Orbis Terrarum*, 1570.
- VON BREIDENBACH, Bernhard. *Peregrinatio in terram sanctam* trad. franceză Gaspard Ortuin, *Le saint voyage et pelerinage de la cite sainte de hierusalem*. Lyon, 1489/90.
- THENAUD, Jean. *Le voyage d'Outremer, 1512*, în *Recueil de voyages et de documents pour servir a l'histoire de la géographie depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle*, ed. Mm. Ch. Schefer, Paris, Editeur Ernest Leroux, 1884.
- WEY, William. *The itineraries of William Wey, fellow of Eton college to Jerusalem, a.d. 1458 and a.d. 1462*, London, J. B. Nichols and Sons, 1857.

Literatură secundară:

- FOUCAULT, Michel. *Alt fel de spații*, în *Theatrum philosophicum – studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2001.
- KÜHNEL, Bianca, NOGA-BANAI, Galit și VORHOLT, Hanna. *Visual Constructs of Jerusalem*. Turnhout, Brepolis Publishers, 2014.
- LABANDE, Edmond Rene, *Etude sur Baudoin de Sebourc, chanson de geste, légende poétique de Baudoin II du Bourg, roi de Jérusalem*, Paris, Librairie E. Droz, 1940.
- LILLEY, Keith D. „Cities of God? Medieval Urban Forms and Their Christian Symbolism“, *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, Vol. 29, Nr. 3, Wiley- Blackwell, Sept., 2004.
- LILLEY, Keith D. „Mapping cosmopolis: moral topographies of the medieval city“, *Environment and Planning D: Society and Space*, 2004, Vol. 22, pp. 681-698.
- LIMOR, Ora. *Reading Sacred space, Egeria, Paula and the Christian Holy Land*, în *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*, Brepolis Publishers, 2001.

- MAUNTEL, Cristoph, OSHEMA, Klaus, DUCÈNE, Jean-Charles, HOFMANN, Martin. „Mapping Continents, Inhabited Quarters and The Four Seas. Divisions of the World and the Ordering of Spaces in Latin-Christian, Arabic-Islamic and Chinese Cartography in the Twelfth to Sixteenth Centuries. A Critical Survey and Analysis”, *Journal of Transcultural Medieval Studies*, De Gruyter, 5/2 (2018), pp. 295–367.
- NOONAN, Thomas. *The Road to Jerusalem*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007.
- PHILLIPS, Kim M. *Before Orientalism - Asian Peoples and Cultures in European Travel Writing 1245-1510*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. London, Penguin Books, 2003.
- RAJOHNSON, Matthieu. *L'Occident au regret de Jérusalem. L'image de la ville sainte en chrétienté latine (1187 – fin du XVI siècle)*. Université Paris – Nanterre, École doctorale Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent, 2017.
- SUBRENAT, Jean. *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en terre sainte XIIe-XVIe siècle*. ed. Danielle Regnier Bohler, Robert Laffont, 1997.
- SURDEL, Alain-Julien. „Oultremer: la Terre Sainte et l'Orient vus par des pèlerins du xve siècle”, *Images et signes de l'orient dans l'occident médiéval*, Marseille, Presses universitaires de Provence, 1982, p. 323-339.
- ZACHARASIEWICZ, Waldemar. *Imagology Revisited*, în colecția *Studia Imagologica Amsterdam Studies on Cultural Identity*, 17, ed. Hugo Dyserinck, Joep Leerssen, Brill, Amsterdam, New York, 2010.

POUR UNE DIDACTIQUE PLURILINGUE ET PLURICULTURELLE: LA BIOGRAPHIE LANGAGIERE CONSTRUCTRICE DE L'IDENTITE LANGAGIERE DE L'APPRENANT

Youcef BACHA¹

Doctorant, Laboratoire de Didactique de la Langue et des Textes, Université de Ali Lounici -
Blida 2, Faculté des Lettres et des Langues, département de français, Algérie

Dr. Hakim MENGUELLAT

Université de Blida 2, Algérie

Abstract: *Our contribution is a reflexive return on the language identity of learners. By focusing on the languages used in the didactic context, we identify the language biography of the learner. Furthermore, by using semi-structured interviews, we highlight the languages used, their frequencies and the objectives of their usage in FFL class. The analysis of the collected discourses revealed that the learners implement in FLE class a plurality of languages, namely the use of reference language. These statements go ipso facto against their representations, embodied in the monolingual learning in class.*

Keywords: *learners, language biographies, representations, plurilingualism, sociodidactics.*

1. INTRODUCTION

Notre contribution se veut un retour réflexif sur l'identité langagière des apprenants. En ce sens, nous nous intéressons aux langues usées dans le contexte didactique afin de déceler la biographie de chaque apprenant. A partir des entretiens semi-directifs, nous mettons en relief les langues utilisées, leurs fréquences et les objectifs de leur usage en classe de FLE.

2. COMPLEXITE DU CONTEXTE SOCIOLINGUISTIQUE EN ALGERIE

Le paysage sociolinguistique algérien est profondément façonné, au fil du temps, par maintes civilisations qui sont dérivées des belligérances successives: phénicienne, carthaginoise, turque, espagnole, française... A ce titre, cette cohorte civilisationnelle engendre *ipso facto* un mélange de nombreuses variétés linguistiques.

De facto, ce pays est (re)devenu, à l'ère actuelle, un champ-carrefour qui décèle fondamentalement un plurilinguisme et un pluriculturalisme incontestés, comme en témoignent Ph. Blanchet et P. Martinez (2010: 205):

¹ bachayoucef2016@gmail.com

L'Algérie est un espace dans lequel ont cours des variétés linguistiques multiples: arabe algérien avec différentes variantes locales, l'arabe dit «classique» qui est la langue de l'école, le français, le berbère avec différentes variantes locales (tamazight, kabyle, chaoui, targui), expression d'une diversité culturelle constitutive.

Dans cette lignée, la question du plurilinguisme a constitué un débat privilégié en Algérie, du fait que tout locuteur algérien se dote de nombreuses langues/variétés langagières. Cette situation d'enchevêtrement et de croisement des langues, se faisant jour en Algérie, a une incidence incontournable sur les pratiques langagières des apprenants en classe.

L'apprenant algérien est confronté perpétuellement à plusieurs langues ayant cours: l'arabe dialectal et le tamazight, puis au cours de la scolarisation, il s'approprie d'autres langues normées telles que l'arabe littéraire ou classique, le français et les autres langues étrangères. Cette «mosaïque linguistique» dote l'apprenant de 3^{ème} année secondaire de langues vivantes d'un bi-/plurilinguisme qui le baigne dans un contexte marqué pratiquement par la diversité et la complexité langagière.

En effet, l'acquisition des langues et/ou variétés sociales telles que l'arabe dialectal et le tamazight dans le contexte berbérophone et l'apprentissage des langues étrangères à l'école déconstruit le mythe babylonien patent ledit "monolinguisme" au profit d'un plurilinguisme latent. Du reste, l'apprentissage de nouvelles langues, en l'occurrence le français langue étrangère entraîne un effet d'engouement-étonnement chez l'apprenant, en d'autres termes l'apprenant reçoit un nouveau système linguistique en partie ou entièrement différent de celui de sa propre langue; ce fait le convie à faire écho à la langue source comme bouée de sauvegarde ou langue d'appoint en vue de s'accommoder au déséquilibre, de s'acclimater aux effets fluctués et de s'enfuir du «choc linguistique» que pourraient entraîner l'apprentissage des langues étrangères. A cet effet, l'apprenant produit inéluctablement un «synchrétisme» langagier ou un métissage de codes.

3. BIOGRAPHIE LANGAGIERE: DU GENRE LITTERAIRE A L'APPROCHE BIOGRAPHIQUE

3.1 Biographie comme genre littéraire

Étymologiquement, le terme biographie se subdivise en bipartie: «bio» signifie parcours ou vie et «graphie» est l'écriture ou la narration d'une expérience. Elle est conçue, au début, en tant que genre littéraire, autrement dit l'écrivain présente un fait social ou se représente à travers la narration d'un récit de vie.

La biographie s'est réellement constituée comme genre romanesque au XIX^e siècle. Cependant, il est possible de trouver des exemples de récits biographiques dès l'Antiquité. Le terme «autobiographie» est, lui, apparu dans la première moitié du XIX^e siècle pour désigner des œuvres telles que *Les Confessions* (1789) de Rousseau qui ont été à l'origine de la création du genre (Schneider 2014).

Dans les romans autobiographiques, l'auteur retrace la vie des personnes imaginaires et parfois même relate son vécu et ses expériences existentielles, par lesquels il se reconstruit soi-même et témoigne de sa société: « *Le biographe est un écrivain créateur de non-fiction, dont la responsabilité est de rendre aux lecteurs les faits tels qu'il les comprend* » (Hörmann 1996: 41).

Cela explique que la vie de l'œuvre est essentiellement tributaire de celle de l'auteur, car elle rapporte plus des vérités vécues que des faits imaginaires, dès lors les théoriciens dissocient la biographie du roman « *La biographie ne peut être identifiée au roman, parce qu'elle s'appuie sur les faits et la vérité historique concernant la personne dont on décrit la vie* » (Hörmann 1996: 43).

Progressivement, ce terme a été transposé dans le domaine de la critique littéraire pour étudier l'œuvre d'art à travers la biographie de son auteur. En effet, les critiques littéraires tels que G. Lanson, St. Beuve, Max Milner et tant d'autres considèrent la littérature comme le *spéculum* de l'écrivain qui se montre à travers la mise en mots du « moi », comme le note M. Milner: « *La littérature est un REFLET: reflet du monde extérieur, mais surtout reflet de la personnalité de l'écrivain* » (apud Achour et Rezzoug 2005: 115).

Le rapport entre le producteur (l'auteur) et le produit (l'œuvre) est plus restreint, il est au centre même de la critique littéraire: Ferdinand Brunetière condamne E. Zola pour ses « grossièretés révoltantes » et perçoit dans la personne de Baudelaire le mystificateur doublé d'un maniaque obscène ou J.-P. Sartre qui analyse les véritables conditions de l'écriture chez G. Flaubert, en le désignant par l'écrivain obsédé ou l'idiot de la famille (Saint-Amand 2007: 187).

Sainte-Beuve écrit aussi en 1882 dans *Chateaubriand jugé par un ami intime* que:

La littérature, la production littéraire, n'est point pour moi distincte ou du moins séparable du reste de l'homme et de l'organisation; je puis goûter une œuvre mais il m'est difficile de la juger indépendamment de la connaissance de l'homme même, et je dirais volontiers: tel arbre, tel fruit. L'étude littéraire me mène ainsi tout naturellement à l'étude morale (Achour et Rezzoug 2005: 117).

3.2 Du genre littéraire à l'approche biographique

La terminologie ne manque pas d'être foisonnante pour désigner ce concept nomade: la biographie langagière dénommée approche biographique, itinéraires biographiques, fragments biographiques, parcours bio-langagier... Apparue pour la première fois dans les travaux de R. Richterich et J.-L. Chancerel en 1977, elle permet à l'apprenant de relater ses expériences linguistiques en faisant un retour réflexif sur les apprentissages, son parcours plurilingue ainsi que le contact entre les langues:

Les biographies langagières permettent au chercheur de cerner les lieux de processus réflexifs, de saisir certaines traces des influences mutuelles des langues en contact et d'entrevoir certaines manifestations de la conscience plurilingue à travers les pratiques langagières déclarées, qui sont nécessairement passées par le filtre de représentations et attitudes (Thamin et Simon 2009: 05).

En outre, la biographie langagière se conçoit comme outil «révélateur de savoirs» (Rispaïl 2017: 18) qui permet tant à l'enseignant qu'à l'apprenant de (re)connaître leur bi-plurilinguisme et pluriculturalisme en cours en contexte sociétal et scolaire: d'une part, l'enseignant s'informe sur les langues appropriées par l'apprenant, ce qui lui facilite *ipso facto* la tâche enseignante; et d'autre part, la personne apprenante prend conscience du contact des langues ce qui valorise fondamentalement son répertoire langagier. Muriel Molinié l'explique:

Outil privilégié d'une didactique du plurilinguisme, la biographie langagière désigne désormais toute production langagière de l'apprenant lui permettant d'une part, de valoriser les apprentissages qu'il a réalisés dans le domaine des langues et cultures au contact des autres, et d'autre part, de développer son répertoire plurilingue, pluriculturel (2006: 08).

En valorisant la diversité des langues et l'interaction entre les cultures, l'apprenant peut développer une compétence réflexive sur les langues, valoriser son identité plurielle et s'ouvrir à l'altérité. Thamin et Simon conçoivent la biographie langagière comme un outil idéal de recherche dont les objectifs sont multiples (Molinié 2006: 07):

- étudier la complexité des situations langagières familiales (la transmission des langues, les pratiques bilingues), mais aussi sociales et professionnelles;
- mettre en évidence les moments où les répertoires langagiers évoluent, se modifient et s'interroger sur le rôle de la société, des institutions et des individus;
- mettre en évidence l'influence des mobilités spatio-temporelles;
- travailler le statut des langues présentes dans le répertoire d'une personne et leur influence sur l'apprentissage afin de travailler sur les représentations des enseignants pour une meilleure connaissance des élèves et de leur environnement.

Du reste, la biographie langagière développe une compétence méta-réflexive sur les langues où l'apprenant fait fonctionner un processus métalinguistique en vue de faciliter l'apprentissage de la langue étrangère. En outre, elle met en relief la disparité des niveaux d'apprenants qui permet, en conséquence, à l'enseignant d'harmoniser ses pratiques pédagogiques avec les styles d'apprenants.

Quant aux expériences culturelles, l'apprenant développe un regard altéritaïre et une vision optimale vis-à-vis de l'autre et sa culture: «*La biographie langagière favorise également la réflexion sur les styles d'apprentissage, les stratégies et les expériences interculturelles*» (Little 2011: 11). Cela dote l'apprenant d'une compétence métalinguistique, d'une attitude et d'une aptitude inhérentes aux situations interactives, via la reconstitution de soi et la (re)connaissance de l'Autre dans sa diverse diversité, et d'acquérir un ensemble d'expériences qui forment son «*capital culturel*» (Cuq 2003: 37).

Dans une perspective sociodidactique, la prise en compte des paramètres sociétaux et culturels réputés incontestablement comme élément puissant et ferment fécond pour déterminer les motifs qui influent sur les représentations des langues, M. Rispaïl explique que les éléments environnant les langues sont des principes heuristiques commodes pour mieux appréhender la situation didactique. «*La sociodidactique prend en compte les éléments sociaux et culturels qui constituent l'environnement de l'activité d'enseignement. Ces éléments incluent les pratiques, mais aussi les représentations, qui influent sur le réel*» (2017: 18).

4. MÉTHODE DE TRAVAIL

Notre choix s'est porté spécifiquement sur les enseignants et les apprenants de 3AS. Langues vivantes car ils sont par leur long parcours et leur conscience linguistique, davantage représentatifs de la richesse du répertoire plurilingue: arabe littéraire, dialectal, français, anglais... Ces acteurs nous renseignent sur leurs représentations et leurs pratiques en classe. Cette diversité langagière articulée sur le champ de la didactique permettra de faire émerger les langues utilisées en classe de FLE.

Rappelons que notre échantillon est constitué de 05 apprenants, étudiant dans des établissements distants et différents. Pour une représentativité de notre échantillon, nous avons opté pour des apprenants du même niveau et de la même filière.

Notre analyse s'articule autour d'un axe principal:

-Les langues utilisées en classe de FLE.

Les réponses fournies par les enquêtés sont représentées dans des tableaux récapitulatifs en formulant l'essentiel de leurs discours. Lors de l'analyse, nous décrirons les discours des enquêtés afin d'en tirer davantage profit plutôt que de les analyser.

Nous clôturerons l'interprétation des entretiens par une analyse globale et récapitulative.

4.1 Analyse et discussion

Nous mettons en relief les langues pour lesquelles optent les 05 apprenants en classe de FLE. Cela nous permettra de nous rendre compte de la manière dont les apprenants perçoivent la coexistence des langues en classe et de la fonction didactique de chacune des langues. Dans ce qui suit, nous analysons le discours de chacun des interviewés.

Tableau: Répertoires plurilingues des apprenants

N° de l'enquêté	Usage des langues	
	Langues en famille	Langues en cours du FLE
E. 1	-Arabe direct/ Derja	-Français -Arabe classique
E. 2	-Arabe derja / arabe de la famille	-Français -Allemand
E. 3	-Arabe normal	-Français -Arabe de l'école
E. 4	-Derja	-Français -Arabe de classe
E. 5	-Français avec la maman -Arabe normal avec les autres	-Arabe normal -Français

4.2 Répertoire plurilingue

Dans cette lignée, nous illustrons les diverses dénominations qu'attribuent les apprenants à la langue de référence (désormais LR). Ainsi, nous différencions les langues de scolarisation auxquelles l'apprenant fait référence dans ses pratiques de classe et les langues de socialisation qui sont mises en œuvre dans le contexte sociétal.

4.3 Discours sur la nomination de la langue de référence

Le premier enquêté use de deux dénominations: l'arabe direct (derja) et l'arabe de la maison pour le distinguer de l'arabe de « l'école »; ces deux désignations signifient que LR relève de sa quotidienneté et de son vécu socio-familial. Ainsi, pour démarquer « l'espace ouvert » qui est la maison ou la société de « l'espace clos » étant l'école ou plus précisément la classe.

-Derja/ c'est pas de la maison c'est de l'école/ c'est pas de la maison/ L'arabe direct

La deuxième enquêtée désigne LR par l'arabe de la famille et la derja.

-Derja/ la langue de famille

La troisième enquêtée avance le terme de « l'arabe normal », de sorte que cette langue s'impose inconsciemment au quotidien comme fait « ordinaire ».

-L'arabe c'est normal

La quatrième enquêtée désigne cette langue par « derja » en paraphrasant la dénomination usuelle de la langue arabe.

-Derja

La cinquième enquêtée introduit le terme « l'arabe normal » suivi du qualificatif « dialectal » pour désigner son usage fréquent au quotidien.

-L'arabe normal veut dire dialectal

4.4. Langues de socialisation

Le premier enquêté ne parle que l'arabe dialectal « derja » aux membres de sa famille et de la société.

Q. Parlez-moi des langues que vous utilisez dans votre entourage?

R. Nous utilisons l'arabe

Q. Quel arabe?

R. Derja

Q. Avec qui?

R. Avec ma mère et mon père/ les amis

La deuxième enquêtée utilise l'arabe dialectal « derja » avec les membres de la société et de sa famille, excepté son oncle à qui elle parle le français; mais elle éprouve, en revanche, l'envie de parler la langue française aux autres membres en élargissant la sphère interlocutive.

Q. Parlez-moi des langues que vous utilisez dans votre entourage?

R. L'arabe bien sûr

Q. Quel arabe?

R. Derja/ parce que les autres ne comprennent pas / j'espère que je parle en français mais l'autre ne comprend pas / avec les autres comme خالي (mon oncle) je parle français

La troisième enquêtée développe une conscience linguistique quant à l'usage des langues: elle parle l'arabe classique à l'école mais en dehors de l'école, elle n'utilise que l'arabe « normal ».

Q. Parlez-moi des langues que vous utilisez dans votre entourage?

R. L'arabe c'est normal

Q. Quel arabe?

R. (Rire) l'arabe dialectal

Q. Vous parlez avec qui?

R. Dans la maison et avec mes amis dehors de l'école/ dans l'école on parle en arabe avec les profs mais avec les amis et les autres dehors de l'école je parle l'arabe normal

La quatrième enquêtée développe une réflexion métalinguistique en établissant des territorialités entre l'usage des langues: elle parle « derja » aux amis et aux membres de la famille tandis qu'elle ne parle que la langue de la matière enseignée en classe.

Q. Quelles sont les langues que vous parlez dans votre entourage?

R. Il y a la langue arabe

Q. Quel arabe?

R. Derja

Q. Avec qui vous parlez cette langue?

R. La famille mes amis dans l'école / mes profs معاهم نحكي (je leur parle) chaque prof avec sa langue/ et les autres mes amis ma famille c'est tout

La cinquième enquêtée dispose, à son actif, d'une compétence plurilingue: elle parle français, anglais et arabe et parfois même espagnol. Dans l'entourage familial, elle utilise notamment le français de façon dominante avec sa mère tandis qu'aux autres membres tel le père à qui elle ne parle que l'arabe « normal ».

Q. Quelles sont les langues que vous parlez dans votre entourage?

R. Pour moi personnellement/ je préfère parler ou bien je peux parler trois langues/ français anglais et arabe et parfois espagnol/ parce que l'année passée et cette année j'ai d' capacité pour parler quatre langues

Q. Avec votre famille vous parlez quelles langues?

R. Avec la maman dans la maison/ dans la maison je parle l'arabe et le français/ français la plupart avec ma mère et l'arabe avec les autres papa/

Q. Quel arabe?

R. L'arabe normal veut dire dialectal

4.5 Langues de scolarisation

L'enquêté n°1 utilise le français et l'arabe en classe; l'usage de l'arabe a pour objectif de faciliter la compréhension.

-Le français et l'arabe

-Plus le français mais nous utilisons l'arabe quand ne comprend pas

L'enquêtée n°2 parle trois langues: français, allemand et arabe; l'usage de ces dernières est en phase avec les attentes pédagogiques de la classe, par exemple l'arabe ne sert qu'à poser des questions en classe dans des cas de blocage résistant.

-En français et allemand

-Oui/ c'est pas tous les temps des fois

-Comme madame Hadjira je parle en français

-Poser la question en arabe

L'enquêtée n°3 utilise les deux langues: l'arabe et le français de façon bien distinguée. L'usage du français se limite à la séance de la langue française, mais elle intervient en langue arabe lorsqu'elle éprouve une difficulté linguistique.

-On parle en français/ je parle en français dans la séance du français

-Quelques mots en arabe et des autres avec français mais le français c'est beaucoup

-J'utilise l'arabe quand il s'agit d'un problème

L'enquêtée n°4 emploie la langue française dans le cours, mais lorsqu'il s'agit d'une difficulté à surmonter ou d'une activité à réaliser, elle intervient tout particulièrement en langue arabe.

-La langue française seulement

-Non/ شوي برك (un peu c'est tout)/ je parle en français كي نحبس (quand je trouve une difficulté) je parle en arabe

-L'arabe de la classe/ كي نلقا (je rencontre) problème ولا نقولولها (sinon je lui dis) en arabe de l'école

-Pac' que on étudie la langue française/ on parle seulement le français/ quand je rencontre un problème je parle en arabe

-Il ya des moments on parle la langue française/ des moments/ quand faire un sujet par exemple on parle la langue française/ en dehors du sujet on parle comme d'habitude

L'enquêtée n°5 parle le français et la langue « normale » qui veut dire l'arabe dialectal. Le français, quant à lui, est attribuable au champ artistique « apprendre des chansons » ou conversationnel « parler à un interlocuteur ».

-Avec le professeur la langue normal général/ comme notre parle comme ça/ l'arabe dialectal/ normalement je peux parler en français mais pas tous les temps parfois/ par exemple si je peux apprendre des chansons/ comme ça je peux parler en français normal ou bien/ si moi je prendre une personne qui peut ou bien qui peut parler avec moi/ normal/ j'ai aucun problème/

5. CONCLUSION

De ces discours, il ressort que les apprenants sont de nature plurilingue et que l'espace de la classe est marqué par une diversité langagière co-présente. En effet, la mise en œuvre des langues autres que le français est tributaire pratiquement de la fonction qu'elles accomplissent en classe: l'usage de l'arabe classique ou académique, tout comme l'anglais et l'arabe dialectal ayant pour fonction didactique de débloquer des situations-problèmes. Toutefois, l'usage de l'arabe dialectal se voit réduit généralement au contexte social et à la sphère familiale.

BIBLIOGRAPHIE

- ACHOUR, Christiane, et REZZOUG, Simone. *Convergences critiques. Introduction à la lecture littéraire*. Alger, Office des publications universitaires, 2005.
- BLANCHET, Philippe, et MARTINEZ, Pierre. *Pratiques innovantes du plurilinguisme: émergence et prise en compte en situation francophone*. Paris, EAC, 2010.

- CUQ, Jean-Pierre. *Dictionnaire de didactique du français langue étrangère et seconde*. Paris, CLE International. S.E.J.E.R, 2003.
- HÖRMANN, Pauline A.H. *La biographie comme genre littéraire: Mémoires d'Hadrien de Marguerite Yourcenar*, Éditions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, 1996.
- LITTLE, David et al. *Portfolio européen des langues: Guide pour la planification, la mise en œuvre et l'évaluation de projet d'utilisation à l'échelle de l'établissement scolaire*. Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 2011.
- SCHNEIDER, Marie-Charlotte. « Les genres littéraires – Le roman, la poésie et le théâtre (Fiche de révision): Réussir le bac de français. » *Le Petit littéraire.fr*, 22 avril, 2014.
- MOLINIÉ, Muriel. « Une approche biographique des trajectoires linguistiques et culturelles. », dans Molinié, Muriel, (dir.). *Biographie langagière et apprentissage plurilingue: Le Français dans le Monde Recherches et Applications*, n°39, 2006, p.8. Accessible sous: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01224908/document>
- RISPAIL, Marielle (dir.). *Abécédaire de sociodidactique. 65 notions et concepts*. Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2017.
- SAINT-AMAND, Denis. *Quand Sartre (s') explique (par) Flaubert*, Recherches et Travaux, n°71, L'Idiot de la famille de Jean-Paul Sartre, Université Stendhal-Grenoble, 2007.
- THAMIN, Nathalie et SIMON, Diana-Lee. « Réflexions épistémologiques sur la notion de biographies langagières. ». *Carnet d'Ateliers de Sociolinguistique (CAS)*, n°4, 2009. Molinie, Muriel, et Huver, Emmanuelle (coords.). *Praticiens et chercheurs à l'écoute du sujet plurilingue, réflexivité et interaction biographique en sociolinguistique et en didactique*, 2009, p. 05. Accessible sous: https://www.academia.edu/25996707/Réflexions_épistémologiques_sur_la_notion_de_biographies_langagières_

DE L'INTERDISCIPLINARITE; LE CAS DE LA LINGUISTIQUE AVEC D'AUTRES DISCIPLINES

Boujghagh HASSAN¹

Universite ibn Zohr, Agadir, Maroc

Abstract: *Although academic knowledge, especially that from the 20th century, is known for a great specialization and disciplinary proliferation, today the trend of research in the humanities (but also in the natural sciences) seems to favour the path of interdisciplinarity. In this study, our objective is to identify the interferences or links that may exist between some disciplines in the social sciences and humanities. To this end, we have taken as an illustration on the one hand the link between linguistics and sociology, and on the other hand linguistics and law. With regard to the sociology-linguistics relationship, we have shown that a number of concepts such as “representation” or “urbanization” have drawn from the first; and with regard to the linguistics-law relationship, we have shown that the use of the sub-disciplines of linguistics (phonetics, lexicology or sociolinguistics) can be very useful in the legal field.*

Keywords: *interferences, interdisciplinarity, linguistics, sociolinguistics.*

1. INTRODUCTION

On connaît l'importance de la philosophie mère de toutes les sciences. Celle-ci signifie en grec « l'amour ou la quête de la sagesse » et la sagesse désignait bien sûr l'ensemble du savoir rationnel non seulement chez les Grecs mais aussi dans les langues modernes. Les premières tentatives d'une pensée scientifique chez les savants grecs, ne faisaient pas vraiment de distinction, telle qu'on la connaît aujourd'hui, entre différentes disciplines. Ainsi, après une longue période où la philosophie englobait en quelque sorte tous les savoirs, l'époque moderne va connaître un foisonnement de disciplines.

Néanmoins, la tendance aujourd'hui dans les recherches en sciences humaines semble privilégier la voie de l'interdisciplinarité, car comme le souligne Dubar (2007: 31), « il faut apprendre à se lire, parfois à se citer, souvent à s'écouter ».

Notre objectif dans ce travail est de vérifier les interconnexions ou les liens qui existeraient entre quelques disciplines des sciences humaines apparemment éloignées l'une de l'autre. Pour ce faire nous prendrons comme exemples le lien qui existe entre la linguistique et la sociologie d'une part et la linguistique et le droit d'autre part.

¹ psymentis@gmail.com

2. SOCIOLOGIE / LINGUISTIQUE

Il est vrai qu'il serait difficile sinon impossible d'exiger d'un sociologue s'intéressant de temps à autre aux phénomènes langagiers d'être un spécialiste chevronné de la linguistique. De même qu'il serait insensé de demander au linguiste qui prend en considération la dimension sociale du langage de maîtriser avec aisance le savoir relatif au domaine de la sociologie. Cependant, comme le suggère certains chercheurs, « souvent les textes de la sociolinguistique ou de sociologie du langage gagnent à expliciter les conceptions que les linguistes ont du rapport entre parole et langue. Et les sociologues entre individuel et collectif. Tant il est plus facile de collaborer au sein d'un même paradigme qu'entre paradigmes différents. C'est pourquoi connaître les paradigmes de l'autre permet souvent d'y reconnaître les siens » (Dubar 2007: 31).

Pour rendre compte de l'interdisciplinarité, force est de constater que la sociologie et la linguistique (ou plus exactement la sociolinguistique) ont en commun un ensemble de méthodes, de concepts ou de notions.

2.1 Notion d'urbanisme

A l'instar d'une sociologie urbaine, il existe une sociolinguistique urbaine. Essayant de comprendre et d'analyser les phénomènes relatifs à l'urbanisme, les sociologues (Marx, Durkheim...) ont vu dans la grande ville le passage de l'homme à la modernité. Pour Weber, qui a consacré un texte entier à la ville « c'est en ville que le capitalisme a vu le jour » (Marchal et Stébé 2010: 48).

De leur côté, les sociolinguistes, considèrent la ville comme un lieu idéal pour étudier les phénomènes de contact des langues. Du fait de l'urbanisation de plus en plus intense et des migrations des populations d'origines différentes, on y rencontre des locuteurs qui débarquent avec leurs langues maternelles, ce qui engendre une situation de plurilinguisme avant de s'assimiler parfois à la langue dominante.

Tandis que la sociologie (Ecole sociologique de Chicago) voit dans la ville, entre autres, un espace où on peut observer un agrégat de populations déracinées, constitué de migrants et d'asociaux, ou encore (comme le fait la sociologie contemporaine) un espace qui affecte non seulement le fonctionnement de l'économie et du marché du travail mais aussi la culture et la création artistique, la sociolinguistique y voit une grande « dévoreuse de langues ». Comme le souligne Calvet (2013) « la ville et en particulier la capitale (...) attire des ruraux ou des provinciaux qui viennent à la fois y gagner leur vie et y perdre en quelques générations leurs langues. De ce point de vue, la linguistique (ou la sociologie urbaine ...) devrait dans l'avenir se pencher sur ces mégapoles, car c'est là que se manifestent le plus de contacts de langues, c'est là que se jouera dans l'avenir à la fois la disparition de langues et l'éventuelle apparition de nouvelles langues » (Calvet 2013: 64).

Aborder donc le terrain urbain ne serait pas possible sans se référer à d'autres champs disciplinaires. Ainsi a-t-on puisé dans la sociologie urbaine notamment pour définir l'urbanisation de la culture urbaine. D'autres notions vont être puisées dans le domaine de la sociologie en général; c'est le cas de la notion de « représentation ».

2.2 « La représentation », une autre notion en commun

La notion de « représentation » proposée pour la première fois par Moscovici dans son ouvrage consacré à l'image de la psychanalyse dans la société française trouve son origine dans les réflexions de Durkheim. Celui-ci distingue entre « représentation collective » et « représentation individuelle ». Il retient la première comme faisant partie de l'objet de la sociologie, la deuxième étant reléguée aux mécanismes psychologiques individuels. La « représentation collective » renvoie à un ensemble de croyances « religieuses » « mythologiques »; et les « représentations individuelles » sont instables, sujettes à variations, elles sont susceptibles de changer d'un individu à l'autre.

Des débats opposeront par la suite en sociologie les tenants de l'approche privilégiant la représentation collective (dont Durkheim) et ceux qui défendent la thèse individualiste qui soutient que c'est l'action de l'individu qui est à la base du social. Pour tenter de dépasser ces débats et contourner le problème posé par la dichotomie individu/société, des tentatives ont été entreprises par quelques sociologues comme Bourdieu (1980) par exemple.

En sociolinguistique, comme cela a été le cas en sociologie, on se retrouve également acculé, pris au piège des dichotomies et des oppositions. Certains ont proposé de dépasser ce clivage entre société et individu et de repenser les dichotomies fondatrices en soulignant que la sociolinguistique est avant tout « une linguistique de terrain » (Boutet 1994: 2-3). Et, pareillement à ce qui s'est passé en sociologie, surgit une sociolinguistique critique vis-à-vis de l'opposition Individu / société en adoptant une perspective praxéologique puisée dans les démarches ethnométhodologiques (Garfinkel 1966).

Les méthodes utilisées en sociolinguistique pour rendre compte de cette notion de représentation sont ainsi diverses et de plus en plus empruntées à la sociologie. Les « attitudes linguistiques » et donc les « représentations » de la langue et ses diverses variations font partie des préoccupations des sociolinguistes. Qu'elle centre ses intérêts sur les réactions des usagers envers tel ou tel fait linguistique, qu'elle s'intéresse aux stéréotypes (comme le fait Labov) ou qu'elle analyse le phénomène de langues en contact et son incidence sur l'évolution de ces langues, la sociolinguistique est inséparablement une linguistique des usages sociaux de la/les langues et des usages sociaux de/des langues et des représentations de cette/ces langues, qui opère à la fois « consensus et conflit » et tente donc d'analyser les dynamiques linguistiques et sociales (Apothéloz 1982).

A cet égard, les réflexions pertinentes de Bourdieu s'avèrent incontournables pour la sociologie. Ce sociologue considère qu'il faut « inclure dans le réel la représentation du réel, ou plus exactement la lutte des représentations, au sens d'images mentales, mais aussi de manifestations sociales destinées à manipuler les images mentales » (Bourdieu 1982: 136).

En sciences du langage, et surtout en sociolinguistique, le travail sur « les représentations » va s'élargir en prenant en compte les représentations linguistiques et sociolinguistiques ainsi que les attitudes et les jugements sur les langues.

3. LINGUISTIQUE/ DROIT

Nous avons survolé les quelques points de partage entre la sociologie et la linguistique. Les sous-disciplines de cette dernière peuvent même s'avérer considérablement utiles dans le domaine juridique.

En effet, il est de plus en plus fréquent de voir dans les tribunaux des documents sonores ou d'enregistrements émanant de différentes sources et utilisés par les avocats pour défendre leurs clients...C'est dans ce genre de situations que le linguiste peut intervenir en tant qu'expert. Cette intervention du linguiste (phonéticien) avec l'utilisation d'appareils tel que le sonographe, peut se révéler d'un grand secours pour le défendeur ou pour le requérant comme l'affirme C. Tousignant (1990) qui illustre ses propos par des cas où un individu est accusé d'être à l'origine d'une explosion quelconque. L'auteur cite, entre autres, l'exemple d'enregistrements téléphoniques dont la qualité médiocre peut conduire à des situations litigieuses: dans un énoncé tel que « n'oublie pas la bombe... » par exemple où on ignore s'il s'agit de « bombe » ou de « pompe », le phonéticien, à l'aide d'un sonagramme ou même d'un oscillogramme peut lever totalement cette ambiguïté.

« En fait, la difficulté réside ici dans la ressemblance entre un [p] et un [b] autant du point de vue de la réalisation de ce son que de son résultat sonore. La différence entre ces deux sons se limite aux cordes vocales pendant leur production: celles-ci vibrent de façon appréciable pendant un "b" mais très peu pendant un "p". Or cette différence est relativement facile à percevoir sur un sonagramme ou sur un oscillogramme. Les conclusions de l'expert pourraient faire pencher la couronne pour la bombe ou la "pompe" » (Tousignant 1990: 9).

Par ailleurs, grâce aux enregistrements sonores, le linguiste (phonéticien) a la capacité de mesurer l'ampleur de l'intensité sonore (en décibels) et peut de ce fait aider la défense à déterminer le degré d'agressivité d'un accusé. L'accent d'insistance est parmi les éléments prosodiques importants que le phonéticien peut également détecter. Rappelons que l'accent d'insistance concerne la syllabe accentuée dans tel ou tel mot. Ainsi le même énoncé émis avec un accent situé sur l'un ou l'autre de ses termes, pourrait avoir des significations différentes ou des sous-entendus divers. La courbe mélodique recèle en outre, une mine de renseignements sur l'état d'âme du sujet parlant; ses intentions, ses sentiments, la joie, la colère, la déception etc. et tous ces éléments peuvent constituer une aubaine pour le juge, le jury ou, surtout, l'avocat.

La lexicologie aussi n'est pas dépourvue d'utilité dans le domaine juridique en ce sens que le choix des mots utilisé dans un récit litigieux peut exercer une influence avantageuse ou néfaste sur la tournure des événements du procès. Ainsi, l'ambiguïté, le contexte, la synonymie, la polysémie etc., devraient être pris en compte dans le déroulement d'un procès et l'avocat se doit d'être convaincu de la grande importance qu'il y'a à lire dans ses moindres détails un texte de loi et ne jamais négliger les traits sémantiques, situationnels et contextuels.

Effectivement, en milieu juridique l'ambiguïté est susceptible de brouiller le sens de certains termes utilisés puisqu'il n'existe généralement pas de synonymie totale. De façon générale, il est primordial de bien choisir le terme adéquat lorsqu'on veut exprimer une idée quelconque et ce choix est encore plus important lorsqu'il s'agit d'un domaine tel que le milieu juridique. Car les mots qui, en apparence, ont des significations voisines risquent de

présenter des différences sémantiques susceptibles de changer de façon radicale le déroulement d'un procès.

En guise de conclusion, cette intervention dans laquelle notre but a été de dégager quelques traits caractérisant les relations qu'entretient, implicitement ou explicitement, la linguistique avec la sociologie d'une part, et avec le domaine juridique d'autre part, ne prétend à aucune exhaustivité. Bien d'autres disciplines des sciences humaines ayant des affinités avec la linguistique, et bien d'autres notions partagées, méritent amplement d'être étudiées.

BIBLIOGRAPHIE

- APOTHÉLOZ, D. « Attitudes linguistiques; esquisse d'une typologie. » *Tranel*, N°9, Univ. de Neuchâtel, 1982.
- BOURDIEU, P. *Ce que parler veut dire*. Paris, Fayard, 1982.
- BOUTET, J. *Construire le sens*. Berne, Peter Lang, 1995.
- CALVET, J. « La sociolinguistique ». In *Que-Sais-Je*, Paris, PUF, 2013.
- DUBAR, C., « La sociologie face au langage de l'individu. » *Langage et société*, N°121-122, 2007.
- MARCHAL, H., STEBE, J. « La sociologie urbaine. » *Que-sais-Je?*, Paris, PUF, 2010.
- MOSCOVICI, S. *Etudes de la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2004.
- TOUSIGNANT, Claude. *La linguistique en cours de justice*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 1990.

THE MIRROR IN THE 19th CENTURY: THE UNRELIABLE MIRROR AS A SYMBOL FOR SUBJECTIVE REPRESENTATION

Maria Ioana OANCEA¹

University of Bucharest

Abstract: *This article aims to explore the use of the mirror motif in the late 19th century in both literature and visual art. The mirror gathers multiple and contradictory connotations: truth, illusion, seduction, the passage of time, self reflection, etc. There are, however, certain meanings more present in the thought of a certain time. The mirror has always been a symbol for artistic representation and we find this parallel particularly important in the shift between the objective and the subjective view that happens in the late 19th century: the reflection in the mirror differs significantly according to the angle of the viewer and the positioning of the object reflected. According to Walter Benjamin, this particular meaning of the mirror – both revealing and deforming, dynamic and comprising a multitude of angles – might have been influenced by the growing presence of mirrors in both private and public places in the 19th century. As they became a part of décor, the presence of several large scale mirrors might have also resulted in a different way of looking – not into a looking glass to admire oneself, but a view in which perspective deformations played an important part creating the feeling of looking into a similar yet different world. But when did this dynamic and kaleidoscopic meaning of the mirror replace the realist claim of literature to be a mirror carried down a road and does it really contradict it? We will explore the connection between subjectivity in the artistic representation and the motif of unreliable mirrors and check the possibility of a turning-point – of an influence that might explain its similar use in both arts. We have chosen to analyze the role of the mirror in the literary works of Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé and Oscar Wilde, and in the paintings of Édouard Manet and Edgar Degas. We will base this argumentation on the following works: Charles Baudelaire, *La Beauté*, *Rêve parisien*, *Le Poison*, *L'homme et la mer*; Stéphane Mallarmé, *Hérodiade*; Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*; Edgar Degas, *Madame Jeantaud au miroir*; Édouard Manet, *Un bar aux Folies Bergère*.*

Keywords: *interferences, influence, mirror, motifs, subjectivity, mimesis, multiple angles, Decadence, Fin de siècle, literature and visual art.*

1. INTRODUCTION

The late 19th century abounds in representations of mirrors – mirrors working as both symbol and mere reflective surface. We find ourselves wondering whether art was suddenly preoccupied with its mimetic status or if the proliferation of mirrors in public places was for

¹ maria.i.oancea@gmail.com

the first time offering a completely different way of looking which inevitably influenced artistic representation. We thus ask ourselves: did the mirror work more as a symbol or as a particular type of surface?

It was Oscar Wilde who drew attention to this double status of mirrors and of art, subsequently: "All art is at once surface and symbol. Those who go beneath the surface do so at their peril. Those who read the symbol do so at their peril" (Wilde xxiii), confirming further his association between the two terms: "It is the spectator, and not life, that art really mirrors" (Wilde xxiii).

The image (and mechanism) we find haunting almost all representations of mirrors of this period is the hall of mirrors. But what is a hall of mirrors? Someone living in the 19th century would surely never ask that. Mirrors were mass produced for the first time and suddenly halls of mirrors became a familiar sight, not the privilege of ballrooms in palaces but present even in *cafés* (and cabarets and brothels, of course). But what is the hall of mirrors symbolically other than an infinite space – several mirrors reflecting one another? And furthermore, a space of different angles subtly melting into one another. This particular kind of view seems to define late 19th century artistic productions in both literature and painting.

2. WOMEN

A particularly popular association present in both arts at this time (*Fin de siècle* subtly prolonging into *Belle Époque*) is that between the mirror and the woman. This particular take on the relationship between mirror and woman (for it was an association much older) diverges from *vanitas* and turns instead into what we can only identify as a dialogue, an encounter between two mirrors reflecting each other – between two gazes that is: an infinite act of mirroring creating through the double reflection a different if familiar and infinite space – the image of another world that is presented to the viewer and at once denied – a surface that is at once a window and a closed and guarded gate. It might be precisely that ideal world hinted at by Baudelaire in *La Beauté* that can only be glimpsed through beauty, which plays at the same time the part of an intermediary and that of a guardian to the ideal world (Baudelaire 34).

Why and when has the woman become a mirror, though? The answer is perhaps not as misogynistic as one might expect. It was Baudelaire who put the two in relation – but was that relation a simile? We find the woman to be simply the possessor of the other angle of view – just like the mirror – showing the poet or artist *the effects of what* is hidden to him.

We find the depiction of a woman in front of a mirror to be a popular motif in both literature and visual arts towards the end of the 19th century. We can only wonder if they all bear a similar signification and whether that is really relevant since this association itself already outlines a common preoccupation.

If we chose to look at all and particularly at certain representations of women before mirrors as a game of illusions, we will undoubtedly find them to have greater depth. But certain representations already call for that further interpretation by disrupting or preventing a normal reading through the discrepancy between the expectation of similitude and the difference: the mirror reflects something else.

The mirror either refuses or betrays the correspondence with the model – choosing instead to depict or even sometimes just to hint at the existence of a different angle on the same scene that has the virtuality of overthrowing and inverting the image presented to us from the main angle.

3. EYES

The woman is seen as a mirror because she is “the other” but also because she is a possessor of eyes that function at once as a desirable object to look at, a means of seeing, and a reflective or mirror-like surface. We cannot help but wonder how these three attributes influence one another.

The frequent use of the same signifier for all three meanings inevitably casts a great deal of ambiguity on all representations of eyes. What is more, their association with the mirror motif highlights a particular meaning: doubling one of the meanings of a polysemous signifier suggests a particular reading, without however completely rejecting the others – the symbol continues to carry all of its meanings even if in a latent state and these tend to interact at least on a subliminal level, thus subtly bearing their mark on the interpretation of the motif in the text or image.

What inevitably draws our attention (and which is perhaps even meant to do so) is the double if not triple status of the act of looking: seeing, being seen and reflecting another’s gaze. We find ourselves confronted with the famous tension between seeing and being seen that Starobinski tackles in his *L’œil vivant*. Doesn’t the mirror represent the possibility of seeing oneself: suggesting at once self awareness, the reflexive character of the artistic work and the consciousness of the actual act of looking at oneself? This process implies the double status as subject and object at once in the form of the most interesting case: the subject viewing oneself as an object. And who could be prone to such a reflexive use of the mirror? The poet – who tends to be presented as a reflexive and pensive creature, the dandy – who willingly seeks to objectify himself and – we must suspect – the woman. In Baudelaire’s works a very frequent female presence is that of the prostitute, which comes as no surprise for she represents the woman who consciously casts herself as an object of desire and thus inevitably of viewing.

In this case, lining one’s eyes with crayon kohl seems to strengthen their reflexive properties. We must ask ourselves whether accentuating the eyes as an object to look at makes them see better – that is makes them see deeper into another’s soul – and why. On the one hand, drawing attention to the eyes as an object makes eye contact more likely – thus actually enabling them to see into the other’s eyes. On the other hand, what is the very gesture of lining one’s eyes with kohl but a confirmation of one’s awareness of being looked at? Is it more likely that a less innocent gaze will better reflect the viewer? This might be why Baudelaire found the prostitute’s gaze to be the most reflective of female gazes: by knowing she is looked at and by willing to be looked at, the prostitute resembles the poet - this making her more likely to be able to better and more fully and complexly mirror him since she shares the same divided and contradictory character – the same status of both viewing subject and viewed object along with the conscience of it.

Of all desirable feminine attributes, a woman's gaze has always been an *object* of fascination. Furthermore, we find it almost obsessively present in Baudelaire's poems as well as in later 19th century works of both literature and visual art. The woman's gaze is fascinating precisely because it carries a threat to the viewer – that of being himself objectified: a possible reversal of roles. This places the gaze at the center of a power-play (between active and passive roles, between knowledge and ignorance, between self-awareness and innocence) – where everyone fears and is attracted by their own image in the other's eyes.

The very existence of a different and inaccessible angle destabilizes the view presented by rendering it relative and highlighting its subjectivity, and also making the spectator question its reliability – and here by spectator we mean not only the public's view of a work of art but the individual's trust in their own perception.

This kaleidoscopic way of forming images comes to replace the traditional representation straining for objectivity and trying to present the public with a coherent image. This is perhaps the shift in perspective that dominates the whole artistic world of the late 19th century. The mirror and most of all the image of several mirrors looking at each other becomes a symbol of the interaction and usually incompatibility between subjective gazes – the importance as well as the difficulty of inter-subjectivity – of accessing the other's view.

What we do see is in fact not really the other's view but rather the effects of what the other sees, which seems to be the focus of Mallarmé's search considering his statement in a letter of 1864 regarding the very process of writing *Hérodiade*: "To paint not the thing but the effect it produces" (Mallarmé in Lenson 573).

Following the previous parallel, if Baudelaire considers the woman to be devoid of a clear separation between soul and body that can only correspond to the fluid border between the image in the mirror and the model with only a subtle difference between the two instead of a completely different image (as we often find in previous representations of mirrors) – thus contributing to the uncanny feeling when viewing a model and its reflected image together.

4. CIRCULARITY AND MOVEMENT

But seeing both the model and the reflected image at once induces a circular movement of the gaze between the two. As Kate Etheridge states:

The moving stillness suggested by this synthesis of poetry with visual art is replicated in the evocation of the mirror and its infinite reflections. The seemingly passive mirror is an agent of motion, since the spectator's gaze bounces back towards him. [...] even a still figure looking at a mirror can suggest movement, as the gaze focuses on a distant object and comes back towards itself, repetitively moving and yet making no physical advance (Etheridge 45).

This phenomenon must certainly make use of and perhaps justify the presence of subtle differences between the two images facing each other. Similar to the mirror and often accompanied by it, in Baudelaire's works the woman becomes a symbol of "elusiveness and multiplicity", "capable of representing both an idea and its opposite, becoming a site of

multiple contradictions. Furthermore she resembles a mirror in her reflectivity, her ceaseless movement, her unreality and her capacity for revelation and illusion” (Etheridge 70). This is undoubtedly reflected in the unusual depiction of the woman in Baudelaire’s works using a series of unstable metaphors. Baudelaire repeatedly suggests that only a moving surface can reflect the soul of the poet/viewer or subject: “La mer est ton miroir; tu contemples ton âme dans le déroulement infini de sa lame” (Baudelaire, *L’homme et la mer* 31). Connected to his view of women as moving and ever fluctuating, this undoubtedly contributes to his attributing them the role of mirrors and perhaps also explains their very frequent association with water in his poems. It might be that when both model and reflection are presented in the same image, every time the gaze returns, shifting between the two, it discovers something new, ignored so far, thus not only stimulating a movement of the gaze between two points but also creating the illusion of moving, images that constantly transform and somehow escape the full grasp of the viewer.

According to Kate Etheridge, “repeated emphasis on the shifting reversal of familiar images demonstrates how fantasy worlds, dominated by reflective surfaces and depicted in the mirror of the poetic persona’s imagination can disrupt our usual mode of seeing” (Etheridge 43). This can only result in the uncanny feeling of fantasy worlds that use and invert familiar images or tropes, in similar way to a mirror, showing a recognizable yet slightly different image, which “corresponds but not precisely imitates” (Etheridge 46), producing strange inversions. This inevitably points at the close relation between the mirror motif and the baroque trope of “le monde à l’envers”.

As Kate Etheridge (2016: 49) explains, “connections established by the act of mirroring are fraught with contradictions”. Baudelaire himself, faithful to his parallel between mirror and art, states that a truly valuable mirror should never perfectly replicate the model – thus criticizing in his writings on art certain artists who only represented what they saw without adding their own contribution to it – without, that is, showing what was inaccessible to the inexpert or innocent gaze through a straightforward gaze. According to Baudelaire, the artistic representation should not try to copy reality but rather to decompose it and reorganize it.

We find ourselves in front of what is in fact the “Dichotomy between familiarity and strangeness that lies at the heart of the mirror image” (Etheridge 50). The unnerving discrepancies between the two images might in fact suggest the partial correspondence between what is inside and what is outside – the inevitable (even if slight) disjunction between what one chooses to share and what one prefers to hide – and how one looks from different angles.

This uneasy tension between similitude and difference takes a particularly interesting form in Degas’s *Madame Jeantaud au miroir* where the correspondence is obvious and loyal from a perspective point of view, and yet the expression and gesture of the woman as well as the brushstrokes and colors differ greatly.

What we find to be a very common variation between the model and the reflected image in many representations of this age is the hair. The hair may look lighter and more loosely done in the mirror. This is the case of Manet’s *Un bar aux Folies Bergère*, also paired

with a more familiar relaxed and friendly pose of the back – creating together undoubtedly a much more approachable character than the one actually facing the viewer who seems distant and detached. On the other hand, the hair can also look darker in the mirror – as in Degas's painting: the actual model, presented from the side profile, is depicted in a loyal and realistic way: with almost imperceptible brushstrokes, details and soft passages between colors and the multiple nuances. Furthermore, while keeping the same pose as that of the reflected image, she looks benevolent, obliging, modest and very young. The reflected image however, without clearly breaking the connection, mimics her pose while making it seem much more rigid and somehow we are lead to presume much more independent – for one thing, the decor we see does not appear in the reflection. The contrasts between light and darkness are much more brutal and what perhaps catches the eye the most is the hair which is much darker and also pinned much more tightly.

The hair seems to bear a similar signification in the poems of both Baudelaire and Mallarmé. The act of brushing one's hair is particularly relevant since it becomes here not only a symbol of seduction and of life but signifies circular movement through the actual form of the hair and the motion of brushing it: "Aide-moi, puisqu'ainsi tu n'oses plus me voir, A me peigner nonchalamment dans un miroir" (Mallarmé 44). Here Mallarmé's coupling of the two motifs – the hair and the mirror – is particularly eloquent, suggesting the doubling of the circular movement of brushing long hair and that of the reflective process. The process is also mirrored in the very form and sound of the verses which are long and repeat and multiply the same sound resembling the style of an incantation – a term which is actually used earlier in the poem.

What also strikes us in Degas's *Madame Jeantaud au miroir* are the gesture and angle of the reflected woman's hand which doesn't exactly contradict the one of the model (since it is the hand least visible and since in the reflection it is perhaps the most loosely treated element) but the gesture we see is definitely a different one, most importantly describing a different attitude. On one side of the mirror we see a young woman departing, holding her hat, who will at some point put it back on her head but who seems in no rush, her loose, relaxed gesture seems to suggest she might have been delayed mid-action and perhaps forgotten she was leaving, absent-mindedly turning to look at herself in the mirror – while the mirror shows a much more decisive woman and a much more decisive and imminent gesture – we actually feel the woman is about to put on her hat. What actually strikes us most and what makes this probably the most intriguing depiction of a mirror by Degas is the subtlety of the passage between the two images, since no clear rule is broken, and yet the two images are so very different.

5. DISJUNCTION

These disparities are often characteristics of irony and thus somehow linked to it (whether it is the case or not) – for what could be a better definition of irony than the "discrepancy between expectations and reality, the disjunction between art and life, between past and present, and between the mirror image and the real self" (Etheridge 51). Starobinsky focuses on this definition of irony in *Reflexion de la reflexion, La melancolie au miroir*,

stating irony's status as a double reflection – which “evokes a hall of mirrors in which the speaker becomes trapped” (Etheridge 51).

An unanimous interpretation of the artwork in this case becomes impossible since it is ambiguity who makes it mirror rather the spectator than the model as Oscar Wilde states “It is the spectator, and not life, that art really mirrors” (Wilde xxiii). The impossibility of a single and valid interpretation however, far from undermining an artwork's quality, actually comes to prove its complex nature and its authenticity as a true work of art: “Diversity of opinion about a work of art shows that the work is new, complex, and vital” (Wilde xxiv).

Since we have so far relied greatly on Oscar Wilde's reflections on the subject of mirrors and artistic representation, we must consider his own use of mirrors in his works. Wilde wrote about visual art contemporary to him undoubtedly tackling its mimetic qualities. Furthermore his very famous novel *The Picture of Dorian Gray* actually has the very problem of this mirroring relation – correspondence between the work of art and life/reality as its central theme. Dorian contemplates his own image and each time he looks he begins to notice certain differences – so imperceptible he thinks at first he is merely imagining it. Most importantly, the difference that strikes him is one of expression: “Surely his wish had not been fulfilled? Such things were impossible. It seemed monstrous even to think of them. And, yet, there was the picture before him, with the touch of cruelty in the mouth.” (Wilde 74) – which is exactly what we find to be the most potent and intriguing difference in the visual representations of mirrors and models in the same image.

6. STRUCTURE

What is perhaps most interesting and constitutes the true modernity of late 19th century artistic production is the mimicking or perhaps “mirroring” of the represented motif or content in the actual structure of the works – a mechanism we find/ encounter in both arts. It is a phenomenon amply explored by Jacques Derrida in the *Dissemination*. Derrida explains how the text can not only express its content but also simulate it through its form, rhythm and sonority, employing here as an example precisely the works of Mallarmé. Perhaps Derrida does not directly refer to the mirror form but he does stress the circularity of the structure in Mallarmé's works and ponders on its function as a world the reader must cut into, whose perfection he must spoil in order to enter. The special role that structure can play is also addressed by Paul Ricoeur in *La métaphore vive* where he explains that metaphor can function not only on a traditional word level or on a phrase one but through the actual body of the discourse itself.

But even in Baudelaire's works the process of mirroring is also simulated in a technical sense. “The poem's form also replicates its content both aurally and visually in its placement on the page” (Etheridge 50). The very structure of the text uses this type of correspondence and most importantly of inversions characteristic to mirrors: the text is divided between two parts that operate in a way similar to a dialogue – a revisiting and reversal of both the order of elements and their meaning – as is the case in *Rêve parisien* who opposes the dream and the waking state as two sides of a mirror. The structure of the text often revolves around a verse working as mirror line between the two images. What is

perhaps even more interesting is the actual use of the word mirror in the text which draws attention to the author's awareness of the arrangement and the process that generates the structure of his text as in *Rêve parisien*:

*Non d'arbres, mais de colonnades
Les étangs dormants s'entouraient
Où de gigantesques naïades,
Comme des femmes, se miraient (Baudelaire 181).*

This type of hint or doubling – the presence as both form of the discourse and direct reference draws attention to the artificiality of art and to the presence of the author and of his gaze – which is a tendency we later find in both arts. Instead of hiding himself and his involvement, the author actually chooses to draw the reader's/viewer's attention to himself and to "fabricated" nature of the poem or painting.

As soon as we become aware of the painting, the poem or the mirror in terms of its form as well as its content, this duality occurs and we understand its significance as surface as well as as symbol. In the decades following Baudelaire's publications, this duality became more pronounced in Parisian poetry and painting, perhaps most notably in the works of Mallarmé and Manet (Etheridge 61).

If the artwork functions as mirror and attention is drawn to both the reader-art relationship and the author-art one, this places the two in a mirroring correspondence, with the actual artwork as mirror line. This hypothesis suddenly brings light to Baudelaire's intriguing choice of words in his famous introduction: "hypocrite lecteur – mon semblable – mon frère!" (Baudelaire, "Au lecteur" 15).

This attitude towards reception often appears in the form of meta-textual references, for instance actually including in the body of the poem several re-workings or comments on one's own lines. We may also see this particular interest artists and writers of this time share for the subjective and relative nature of the view as the actual explanation for the apparently strange taste they share for artificiality. Making the structure visible, reflecting on the process of creation and the "man-made" status of the artwork is also visible in the contrast between the style and technique used in the two images.

This use of technique to create difference between the two corresponding images establishes a dialogue between the two images that takes part in inducing the circular movement between the two even when both images individually appear as static. In *Hérodiade* this shifting of the gaze between model and mirrored image is also replicated in the dialogue between the two characters that gives the particularities of the form of the poem, mimicking that of a play.

Hérodiade's looking at herself in the mirror represents at once a static gesture, the contemplation of the self but also the refusal of the outside world, preferring to look and experience the reflection of one's beauty in a "cadre gelée". However her refusal of all things

that represent sensorial and active engagement in life is accompanied and countered by a self examination and a voluptuous and transfixed contemplation of the very act of renunciation that becomes in itself a living experience.

The dialogic nature and mirror structure of Mallarmé's works is also doubled on a linguistic scale through the reflection and discrepancy between sound and written form which often appears in his poems. This mechanism constitutes one of the most characteristic traits of Mallarmé's poetry.

7. SURFACE VERSUS SYMBOL

Stating the double nature of both art and mirror, Wilde also exposes the threats both of these pose: "Those who go beneath the surface do so at their peril. Those who read the symbol do so at their peril" (Wilde xxiii).

In contemplating the reflective surface, the viewer is almost hypnotically drawn to it to the point of the strange and dangerous desire to penetrate this surface. This undoubtedly explains the association between the actual mirror as an object and other reflective surfaces – a widow, but especially the water surface. By associating the mirror with numerous words naming different types of reflecting and moreover of moving water in *Hérodiade* mirror and water contaminate each other's meanings – the mirror begins to gain the attributes of water beyond its mere reflective qualities: the parallel between mirror and reflective water surface grants the first those other characteristics and significations of water as a penetrable surface, a moving mass, with the ability to penetrate in its own turn, also implying the possibility of being lost in it – or drowned.

The reference to the depth or inside of the mirror also appears in the line to "mes souvenirs qui sont/ Comme des feuilles sous ta glace au trou profond" (Mallarmé, "Hérodiade" 45). This compulsive and unreasonable desire to penetrate the reflexive surface – to be reunited with oneself is perhaps most remarkably expressed by Baudelaire in *L'homme et la mer*: "Tu te plais à plonger au sein de ton image" (Baudelaire 31).

In Baudelaire's works however the risk posed by this transgression is also present. In *Le poison*, seeing oneself in the other's eyes contains the threat of hating or loving yourself in others, something which contains in itself the risk of losing one's identity by becoming dissipated, scattered among too many mirrors – as well as the confounding of one's gaze who cannot see beyond one's reflection and into the depths of the water: "Tout cela ne vaut pas le poison qui découle/ De tes yeux, de tes yeux verts,/ Lacs où mon âme tremble et se voit à l'envers" (Baudelaire 60). We cannot help but link this possible threat to the superstition related to breaking mirrors. Again we notice the association between the reflecting gaze and water which inevitably leads us back to Narcissus falling into the water while trying to get closer to his reflection. This popular association of terms seems to reunite the reflective surface and the depth. If one can lose oneself in the mirror, one can definitely also lose oneself in art and for this we suppose both characteristics offered by Wilde must collaborate – the viewer must see both the surface and the symbol. Finally the risk posed by the mirror and by the immersion in art is that of the "Displacement of the image of the self" which is "uprooted and projected into unfamiliar realms" (Etheridge 47).

8. CONCLUSION

By defining both literature and visual art's ideal status in relation to the mirror, Baudelaire actually highlights his view of the close connection between the two. Obviously these two arts follow different paths and moreover a different pace, but we do find however that there are certain points in the evolution of both when they find themselves in a much closer relationship, of simultaneity and even dialogue. Certainly, the themes in both arts are in close connection with the ideas and preoccupations of the age of their production. However, we find certain eras to bring a much closer and simultaneous development of technique as well as of content, and the later part of the 19th century proved to be a time when all arts started to search for a mirroring or mimicking of the content through the form, through the actual structure of the work. Since the productions of both arts shared not only common themes and ways of seeing but also the same desire to entwine content with form – we find the late 19th century to be a particularly relevant time for the dialogue between the two arts.

BIBLIOGRAPHY

- BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal*. Paris, France Graphic Publications, 1990.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Œuvres complètes*, éd. établie et annotée par Henri Mondor et G. Jean-Aubry, Paris, Gallimard, 1989.
- WILDE, Oscar. *The picture of Dorian Gray*, ed. with an introd. and notes by Isobel Murray, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- BASSET, Virginie. *Baudelaire, Wilde and the Spatial Dynamics of Decadence*. The University of Melbourne, January 2014.
- BENJAMIN, Walter. *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Diseminaea*, trad. și postf. de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1997.
- ETHERIDGE, Kate. *Dynamic Reflections: Mirrors in the Poetic and Visual Culture of Paris from 1850 to 1900*. Lincoln College DPhil Medieval and Modern Languages, 2016.
- GOLSAN, Katherine. "The Beholder as flâneur: Structures of Perception in Baudelaire and Manet." *French Forum* 21.2 (May 1996).
- ISKIN, Ruth E. "Selling, Seduction, and Soliciting the Eye: Manet's Bar at the Folies-Bergère." *The Art Bulletin* 77.1 (March 1995).
- LAUDE, Patrick. "Rodénbach et Mallarmé: le miroir, la profondeur et le sens." *Romance Notes*, vol. 27, no. 3, 1987, pp. 223–230. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/43800856.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *Laocoön: An Essay on the Limits of Painting and Poetry*, trans. Edward Allen McCormick. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1962.
- MICHAUD, Guy. "Le thème du miroir dans le symbolisme français" in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1959, n°11. pp. 199-216.
- MALLARMÉ, Stéphane, and LENSON, David. "Herodiade." *The Massachusetts Review*, vol. 30, no. 4, 1989, pp. 573–588.
- SCOTT, Maria C. *Baudelaire's 'Le Spleen de Paris': Shifting Perspectives*. Hampshire, Ashgate Publishing, 2005.

—— “Reading the Look and Looking at Reading in Baudelaire.” *The Modern Language Review* 104.2 (April 2009).

RICŒUR, Paul. *La Métaphore vive*. Paris, Éditions du Seuil, 1975.

STAROBINSKI, Jean. *L’œil vivant*. Éditions Gallimard, 1961.

—— *La Mélancolie au miroir*. Alençon, Julliard, 1990.



ISSN 2558-8478 ISSN-L 2558-8478