

Littérature et altérité

Penser l'autre

Pour W.

Introduction : les nouveaux horizons de la littérature, rencontrer l'autre

La question de l'Autre se pose d'une façon intense et spécifique à la découverte du Nouveau Monde (1492) qui marque le début de l'ère moderne et engendre une nouvelle mentalité¹. La rencontre de deux civilisations pose le problème de l'attitude envers l'inconnu, l'étrange, l'autre. L'époque résume ce conflit dans l'opposition des termes, supériorité/infériorité, humanité/animalité, civilisation/sauvagerie. La première des tentations de l'Europe fut de convertir ces nouveaux représentants du genre humain : il fallait qu'ils soient chrétiens pour être considérés comme des hommes. 1492 est aussi l'année de l'expulsion des Juifs du royaume d'Espagne et des conversions forcées. Tout ceci indique une incapacité à penser la différence. Mais avec la découverte du Nouveau Monde, des questions se posent aussi : puisque des gens si différents existent, qui ont d'autres dieux, est-ce que notre culture européenne est parfaitement juste, nos croyances parfaitement vraies ? Apparaît alors le mythe du « bon sauvage » qui met en question la société française et européenne.

Dès 1580, Montaigne, citoyen du monde (II, 26), dans la première édition des *Essais*,

¹ 1492 est le point de départ de notre réflexion mais on s'intéressera plus particulièrement à la période du XVIII^{ème} au XX^{ème} siècle. Pour le moyen âge, voir Jurgis Baltrusaitis, *Le Moyen âge fantastique*, Champs, Flammarion, Paris 1993, et pour le XVI^{ème} siècle, la thèse de Klára Csűrös, *Variétés et vicissitudes du genre épique. De Ronsard à Voltaire*. (à paraître chez Champion, Paris), qui analyse le changement qui s'est opéré dans les mentalités à l'époque de La Renaissance (faisant référence au livre de Michel de Magnon, *La Science Universelle en vers héroïques* 1663), entre autres, par les découvertes géographiques. Klára Csűrös pense qu'au XVI^{ème} siècle, il n'y a ni refus, ni volonté d'assimilation, elle rappelle que le livre du dominicain Bartolomé De Las Casas, *Bref récit de la destruction des Indes* 1542, fut traduit en français dès 1582. Enfin elle souligne que la découverte de l'autre conduit à remettre en question les anciennes convictions et à relativiser le système des valeurs.

rassemble ses réflexions sur la découverte du « nouveau monde » dans le chapitre *Des Cannibales*.

Il dépeint les Amérindiens, par rapport au système de références qui est le sien, le système européen. Les « sauvages » sont ainsi présentés par une série de propositions négatives : chez eux « *il n'y a aucune espèce de trafic ; nulle connaissance de lettres ; nulle science de nombres, nul nom de magistrat...* »

Ces négations ne sont pas privatives: il s'agit de reconnaître l'Autre dans sa différence. L'Autre est d'abord quelqu'un qui n'est pas Moi. Les Indiens ne sont pas ce que nous sommes, nous ne sommes pas ce qu'ils sont.

Le propos de Montaigne, alternant description « ethnologique » et discussion philosophique, s'organise autour de l'opposition civilisation/sauvagerie et établit la supériorité de la vie sauvage sur la vie civilisée.

Il s'appuie sur la référence à la nature, considérée comme règle de vie. Dans le texte, *Des Coches* III, 6, Montaigne dénonce les crimes inspirés par l'appétit de richesses du Nouveau Monde :

« *Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passés au fil de l'épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la négociation des perles et du poivre!* »

Montaigne estime que le Nouveau Monde a connu de brillantes civilisations (Mexique, Pérou) qui ont impressionné le conquérant européen. Est-il un primitif ou un civilisé ? Au lieu de trancher, il fait intervenir la notion de colonisation, c'est-à-dire la relation qui s'est établie entre Européens et Américains.

Il ouvre ainsi une réflexion sur le phénomène colonial, qu'il dénonce, et imagine que la rencontre des deux mondes aurait pu avoir une forme différente.

Accepter l'altérité de l'étranger, la diversité de ses usages implique que l'on s'abstienne de juger les différences en termes de supériorité ou d'infériorité. Montaigne nous conseille de « *frotter et limer sa cervelle contre celle d'Autrui* » (III, 9).

Le relativisme qui domine la pensée philosophique du XVIII^{ème} siècle doit beaucoup à l'auteur des *Essais* : n'a-t-il pas mis en valeur la diversité des modes de pensée et la richesse des différences ?²

À l'aube du XVIII^{ème} siècle, l'équilibre des nations européennes s'est modifié : aux royaumes de droit divin, d'un catholicisme sectaire, comme la France ou l'Espagne, s'opposent les nations protestantes comme La Hollande, l'Allemagne du Nord et l'Angleterre où Guillaume d'Orange fait prévaloir un régime parlementaire. Voltaire et Montesquieu iront les observer sur place. Les nouveaux maîtres à penser européens, Spinoza, Leibniz, Locke, Newton, sont des étrangers souvent réformistes et dont l'influence se fait sentir en France : leur lutte contre les préjugés, leur prédilection pour la raison, l'omniprésence chez eux de l'esprit critique, la séparation qu'ils tracent entre la morale et la religion conduisent à une vision optimiste du monde et à la condamnation du fanatisme. La *Lettre sur la Tolérance* de Locke, traduite en 1710, sert de référence à tous ceux qui rêvent d'une révolution intellectuelle ou d'une approche nouvelle des institutions et du rôle de l'Église.

Les hommes des Lumières pensent que le progrès est l'œuvre de la société, notion nouvelle, car il y a une indépendance de la société civile par rapport au pouvoir. Ce sont les hommes qui font leur histoire et qui se civilisent. L'idée même de civilisation renvoie aussi à la notion de laïcité, puisque Dieu, grand horloger, n'a pas à intervenir dans les affaires des hommes. Par exemple, les révolutionnaires de 1789 retireront à l'église catholique la gestion de l'État Civil (déclaration de naissance, de mariage et de décès), mesure hautement symbolique de leur volonté de laïciser la société.

Le contexte historique est favorable aux voyages : aventuriers, colonisateurs, négociants empruntent des itinéraires européens ou autres. La puissance économique

² Michel Foucault (1993) remarque que, si la question de l'homme, de l'espèce humaine, de l'humanisme a été importante tout au long du XVIII^{ème} siècle, le siècle des Lumières ne s'est jamais considéré comme un humanisme. On sait qu'en France deux positions existent : l'une avancée par Georges Gusdorf qui se prononce pour une continuité et pour un humanisme au XVIII^{ème} ; les philosophes accomplissaient selon lui les promesses d'une révolution mentale née au XVI^{ème} siècle. Il voit l'anthropologie empiriste des Lumières comme l'héritière en ligne directe de l'humanisme renaissant. Michel Foucault remet en cause cette perspective (*Les Mots et Les Choses*, Paris, Gallimard, 1966), il voit naître l'humanisme à la fin du XIX^{ème} siècle et avance l'hypothèse d'une « discontinuité ». Nous ne pouvons discuter ici de cette question difficile, voir sur ce point Duchet Michèle, *Anthropologie et Histoire des Lumières*, Paris, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, Albin Michel, 1995, p. 558.

commence à reposer sur le commerce maritime comme le constate Voltaire dans *Les Lettres Philosophiques* ou *Le Mondain*. Les protestants français contraints à l'exil, comme Bayle, rencontrent des étrangers et sont attirés vers l'Angleterre et les Pays-Bas où se publient les ouvrages interdits par la censure. Montesquieu prépare *De L'Esprit des Lois* en menant son enquête à travers toute l'Europe. Après Montesquieu (*De L'Esprit des Lois* XV, 5 « De l'esclavage des nègres »), Voltaire et les philosophes du XVIII^{ème} siècle dénoncent l'esclavage comme une atteinte intolérable à la liberté et aux droits de l'homme. L'esclavage sera aboli par la convention en 1784.

Les récits des voyageurs nourrissent l'imagination. Il faut souligner l'importance du livre du baron de La Hontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens* (1703-1705). Né en 1666, il part tenter sa chance à 17 ans en Amérique. Il devient lieutenant du roi au Canada et à Terre Neuve, il vit pendant un moment avec les Hurons. Son livre met en scène un dialogue imaginaire entre un Huron nommé Adario qui est allé en France, et lui-même. Cette conversation est consacrée à la comparaison des deux civilisations. Adario se montre choqué par les inégalités et propose une mutinerie contre le monarque pour établir l'égalité entre les citoyens.

On s'enthousiasme aussi pour les récits de Tavernier, Bernier et Chardin qui mettent l'Orient à la mode et dont Montesquieu s'inspire dans ses *Lettres Persanes*. La traduction des *Mille et une Nuits* de Galland (Antoine Galland, 1648-1715, orientaliste, traduit entre 1704 et 1717 *Les Mille et une Nuits* en douze volumes) contribue à accentuer la vogue de l'orientalisme : elle n'est pas étrangère au succès du roman épistolaire de Montesquieu, et elle ouvre la voie à la philosophie orientale de Voltaire.

Une circonstance particulière devait servir de déclencheur à l'intérêt pour l'Inde : la découverte capitale d'une parenté entre le sanscrit d'une part, et d'autre part le grec, le latin, le vieux perse, le vieux slave, le germanique, le celtique, etc. – bref entre l'ensemble des idiomes dont les affinités allaient être célébrées et scellées par le terme qui les rassemblerait dorénavant en une vaste famille : l'Indo-Européen. On établit ainsi sur les bases de la philologie un cousinage spirituel entre les Antipodes et les hommes d'Occident. Ce sont surtout les discours prononcés par William Jones, président de la Société Asiatique, qui propose les hypothèses à partir desquelles se constitue la vision

romantique de l'Inde. D'une façon générale, les jugements sur l'Inde, contemporain du modèle chinois, sont plus mesurés, moins unilatéraux, car l'existence des castes interdit d'y voir un modèle de société idéale. Ce n'est donc pas le modèle politique d'une société libre et tolérante, du moins pas au sens que la philosophie des Lumières donnait à ces termes, que les Romantiques vont chercher en Inde. L'Inde fascine et peut sauver parce qu'elle est avant tout le lieu d'origine.

1) *Civilisation et littérature*

Le mot civilisation vient du mot latin, *civitas* qui signifie ville : la civilisation vient de la ville, il y a une hiérarchie entre le monde des campagnes et le monde de la ville. Rappelons que le mot sauvage provient du mot latin *selvaticus*, habitant la forêt, et qu'il renvoie à un espace non civilisé où l'homme vit au contact direct de la nature et des animaux. Notre histoire contemporaine est en grande partie l'histoire de la disparition des sociétés rurales au profit d'une société urbaine. La notion de civilisation est liée à l'idée de perfectionnement, de progrès de l'homme, ceci est une des caractéristiques de la culture occidentale moderne. Sigmund Freud (1929) reprendra cette idée : « *Le terme de civilisation désigne la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux.* » La notion de civilisation résume bien les rapports conflictuels entre l'homme et la nature, et l'idée d'évolution de l'état de sauvagerie vers le progrès. Cette idée, banale aujourd'hui, est réellement révolutionnaire au XVIII^{ème} siècle, où la tradition chrétienne dominante affirme que le bonheur est réservé à la vie éternelle. Les philosophes démolissent cette conception et proclament que le bonheur est possible sur terre, que c'est un devoir pour l'humanité de le construire. La consommation de biens matériels devient légitime et elle est un moteur du progrès de civilisation.

Le terme « civilisation » dû à Mirabeau est très rapidement utilisé par exemple par Diderot et Condorcet. Le succès de ce terme tient à ce qu'il rend compte d'une nouvelle philosophie de la nature et de l'homme, fondée sur l'idée du progrès, qu'il résume ainsi l'esprit des Lumières. L'emploi de civilisé, par opposition à sauvage, est cependant bien antérieur au XVIII^{ème} siècle ; on le trouve chez Descartes dans *Le Discours de la*

Méthode, et avant lui chez Montaigne. Rousseau dans son *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750) écrira : « *Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère dans les mains de l'homme...* » L'état de nature est supérieur à la société et le sauvage au civilisé. Rousseau représente l'autre pôle de la culture au XVIII^{ème} siècle et de notre culture moderne, celui qui réfute la civilisation. On retrouve dans la pensée des Lumières, bien que celle-ci se soit constituée contre la religion, l'idée chrétienne que la nature doit être dominée par l'homme créé par Dieu et que l'homme doit s'arracher à elle. Pour Rousseau, l'homme en s'éloignant de la nature perd sa bonté originelle et devient mauvais. En réponse, Voltaire considère que Rousseau veut nous « faire brouter de l'herbe ». Cette idée de « combat » entre la nature et l'homme apparaît aussi dans un texte de l'Abbé Raynal, *Histoire des deux Indes* (1781). Il écrit notamment : « ... *Avec deux faibles leviers de chair, aidés de ton intelligence, tu attaques la nature entière, tu la subjugues. Tu affrontes les éléments conjurés, et tu les asservis...* »

Le débat sur nature et société occupe une place particulièrement importante dans un siècle des Lumières dont une partie des esprits s'est efforcé de réconcilier les deux termes. On en retrouve tout le sens dans les grands textes, telle la Déclaration des Droits de l'Homme, préservant les droits naturels et les droits du citoyen, droits liés à la vie collective. Cependant la tendance dominante conduit à un éloignement de la nature. Aujourd'hui on parle de civilisations au pluriel, en insistant sur l'existence d'aires culturelles. Le débat porte actuellement sur ces différences trop souvent négligées par les grandes déclarations de principe. Claude Lévi-Strauss (*Anthropologie Structurale* 1973) a été un des premiers à penser cette relativité :

« *Mais il y a plus, l'humanisme classique n'était pas seulement restreint quant à son objet, mais quant aux bénéficiaires qui formaient la classe privilégiée. L'humanisme exotique du XIX^{ème} siècle s'est trouvé lui-même lié aux intérêts industriels et commerciaux qui lui servaient de support et auxquels il devait exister. Après l'humanisme aristocratique de la Renaissance et l'humanisme bourgeois du XIX^{ème}, l'ethnologie marque donc, pour le monde fini qu'est devenu notre planète, l'émergence d'un humanisme qui est doublement universel. En cherchant son inspiration au sein des sociétés les plus humbles et les plus méprisées, elle proclame que rien d'humain ne saurait être étranger à l'homme, et fonde un humanisme démocratique qui s'oppose à ceux qui le précédèrent : créés pour des privilégiés, à partir de civilisations privilégiées. Et en mobilisant des méthodes et des techniques empruntées à toutes les sciences pour les faire servir à la connaissance de l'homme, elle appelle à la réconciliation de l'homme et de la nature, dans un humanisme généralisé.* »

II) Cosmopolitisme et exotisme au siècle des lumières : étrange, étrangeté, étranger.

Le mot « *cosmopolite* » du grec *kosmopolités*, de *polités*, citoyen, remonte au XVI^{ème} siècle (Kristeva 1991 :207). En littérature, le cosmopolitisme consiste à accepter et même à rechercher toutes les influences qui viennent de l'étranger. L'auteur cosmopolite, ce citoyen du monde, sillonne l'univers à l'image de Larbaud ou de Morand, et en rapporte les éléments d'un extraordinaire spectacle dont la variété se résorbe au sein d'une conscience apte à savourer et à «comprendre» toute nouveauté. C'est cette continuité retrouvée, contredisant la diversité apparente des cultures, qui distingue le cosmopolitisme de l'exotisme. Là où l'exote appréhende une irréductible distance, le cosmopolite découvre un lien, une parenté, presque une communauté. L'inspiration exotique ne relève pas d'un simple changement de cadre se substituant à un décor familial (Quête du Saint Graal, Odyssées antiques...) mais elle suppose une certaine attitude mentale envers l'étranger, une sensibilité particulière, développée dans le contexte d'un voyage. Pour Moura (1992 :4), « *l'exotisme est une rêverie qui s'attache à un espace lointain et se réalise dans une écriture.* » L'utopie (mot inventé par l'anglais Thomas More, XVI^{ème} siècle), n'a jamais été vraiment séparée de l'exotisme.

L'article de Jaucourt dans l'Encyclopédie note que « *cosmopolitain* » ou « *cosmopolite* » se dit quelquefois en plaisantant pour signifier « *un homme qui n'a point de demeure fixe* » ou bien « *un homme qui nulle part n'est étranger* ». C'est en 1750 que Fougere de Monbron publie *Le Cosmopolite ou Le Citoyen du Monde*, apprécié par Byron, Lessing, Voltaire etc. Le Dictionnaire de l'Académie en 1762 à l'article «*Cosmopolite*» note : « *Celui qui n'adopte point sa patrie n'est pas un bon citoyen.* » Et Jean Jacques Rousseau dans *Émile (Œuvres Complètes, La Pléiade 1969, t. IV, p. 248-249)* écrit :

« *Toute société partielle, quand elle est étroite et bien unie, s'aliène de la grande. Tout patriote est dur aux étrangers ; ils ne sont qu' hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit [...] Défiez-vous de ces cosmopolites qui vont chercher au loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux.* »

Le cosmopolite du XVIII^{ème} siècle était aussi un libertin et selon (Kristeva (1991: 47) l'étranger demeure, « *quoique sans l'ostentation, l'aisance ou le luxe des Lumières cet*

insolent qui, secrètement ou explicitement, défie pour commencer la morale de son pays, et provoque ensuite des excès scandaleux dans le pays d'accueil ». Rappelons que le libertin est étymologiquement en latin un esclave affranchi (*libertinus*, 'affranchi'). Benveniste dans son étude du *Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes* (1969, t.1., 355) soulignera aussi cette parenté : « *nécessairement étranger, l'esclave porte dans les langues indo-européennes, mêmes modernes, soit un nom étranger (gr. *doûlos*, lat. *servus*), soit un nom d'étranger (esclave<Slave)* ». Benveniste remarque que « *les notions d'ennemi, d'étranger, d'hôte qui pour nous forment trois entités distinctes – sémantiques et juridiques – offrent dans les langues indo-européennes anciennes des connexions étroites* » (*ibid*, p. 361). Ceci demanderait un développement qui ne peut être fait ici. Mais dans la perspective de notre réflexion sur l'Autre, il est utile, me semble-t-il, de préciser avec Benveniste que « *c'est toujours parce que celui qui est né au dehors est a priori un ennemi, qu'un engagement mutuel est nécessaire pour établir, entre lui et EGO, des relations d'hospitalité qui ne seraient pas concevables à l'intérieur même de la communauté* » (*ibid*, p. 363).

Aux cosmopolites et aux rationalistes, Les Lumières imposent parallèlement l'idée de nation que le long travail des humanistes depuis la Renaissance avait préparé (notamment à travers l'éveil des langues et des littératures nationales) et à laquelle la monarchie absolue avait donné une structure politique centralisée. On peut suivre au XVII^{ème} siècle, le glissement progressif d'une pensée politique prônant l'autorité royale vers une politique soucieuse de la souveraineté du peuple et de la nation. L'accent mis par Voltaire ou par Montesquieu sur les passions ou les caractères spécifiques des peuples, la distinction de Turgot entre « État » et « nation », cette dernière étant fondée sur la communauté de la langue, l'expansion de la langue française par la publication de traductions, l'expression de plus en plus assurée du « tiers état » dans une littérature de mœurs ancrée dans les sentiments, le paysage et l'individu social (de *Manon Lescault* à *La Nouvelle Héloïse*), peuvent être comptés parmi les signes avant-coureurs qui élaborent l'idée nationale.

1) Montesquieu

Les deux Persans qui visitent Paris sont plus lucides sur les réalités des Français que

ne le sont les Français eux-mêmes. Les descriptions produites par les Persans atteignent leur but en simulant l'ignorance : le prêtre devient ainsi « dervis », le chapelet de « petits grains de bois » etc. Pourquoi Rica a-t-il besoin d'imaginer un Espagnol (Lettre 78) pour dire la vérité aux Français sur eux-mêmes et pourquoi un Français ne peut-il suffire à la tâche ? Toute l'intrigue des *Lettres Persanes* sert à illustrer cette impossibilité. Le même Usbeck, qui comprend si profondément le monde occidental, est aveugle pour ce qui concerne ses réalités à lui. La connaissance objective des choses « telles qu'elles sont » est peut-être accessible à l'étranger idéal et désintéressé ; dans la connaissance de soi, comme individu ou comme groupe social, les instruments de connaissance sont contigus à l'objet à connaître et la parfaite lucidité est impossible. Pourtant nous savons que c'est Montesquieu qui a cette lucidité sur sa propre société. Il ne l'a atteinte cependant qu'après s'être détaché de lui, en faisant le détour par la Perse. Tout comme son personnage mais avec une « envie de savoir » plus grande, il a lu Chardin et Tavernier. Pour connaître sa propre communauté, on doit d'abord connaître le monde entier. C'est l'universel qui devient l'instrument de connaissance du particulier.

Montesquieu pose au principe *De l'Esprit des Lois* (1748) l'idée d'une sociabilité humaine qui trouve son ancrage dans l'histoire économique du XVIII^{ème} siècle. Le livre de Montesquieu marque une rupture parce que la Chine prend place dans l'économie d'un système général, par rapport auquel les faits doivent être jugés. La Chine est alors un exemple qui doit confirmer la loi du rapport entre nature et principe des gouvernements. Elle engage aussi la lecture même du despotisme et son avenir. Tout comme Rousseau, Diderot n'a pas de peine à montrer que la notion de despotisme éclairé est une supercherie.

Montesquieu souligne le lien entre nature et culture (le « climat » et les « mœurs »), entre les lois et les mœurs, le particulier et l'universel, la philosophie et l'histoire. Il faut se reporter au livre XIX *De l'Esprit des Lois*, « *Des lois dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation* », pour comprendre la dimension fondamentale de la morale politique de Montesquieu. La réflexion politique, pour être nationale, n'est pas nationaliste : elle pense le bon État pour les autres, pour tous. Ainsi la célèbre formule :

« Si je savais quelque chose qui me fût utile, et qui fût préjudiciable à ma famille – je la rejetterais de mon esprit si je savais quelques chose d'utile à ma famille – qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose utile à ma patrie, et qui fût préjudiciable à l'Europe, ou bien qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au Genre humain, je la regarderais comme un crime. »

Le raisonnement de Montesquieu est un raisonnement universaliste qui se fonde sur des considérations relatives à la politique économique et sociale, intérieure et extérieure des nations conduit étonnamment à une mise en garde précoce (voir aussi plus tard Anna Harendt) contre la distinction entre « droits de l'homme » et « droits du citoyen ». Pour Montesquieu, toute politique est une cosmopolitique qui s'accompagne cependant de la mise en place de tout un réseau de sécurité (séparation des pouvoirs, maintien d'une monarchie constitutionnelle régie par une juridiction raisonnable etc.) qui devrait empêcher l'intégration brutale des différences en un ensemble totalisant et univoque qui liquiderait toute possibilité de liberté.

2) Rousseau

Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755) marque un tournant dans l'histoire de la réflexion sur le Bon Sauvage. À la différence des tenants de ce mythe, qui imaginent une sorte d'état idyllique, antérieur à la société, Rousseau insiste sur la dimension sociale des collectivités au sein desquelles vivent les sauvages. Celles-ci contiennent déjà une division du travail social, génératrice d'inégalités qui ne peuvent qu'augmenter à mesure qu'elles évoluent. Rousseau construit l'hypothèse d'un « état de nature », une fiction, une utopie qui n'a pas d'existence historique mais qui constitue l'idéal à partir duquel on peut juger l'homme et la société du présent. On reprochera beaucoup au philosophe d'avoir inventé un homme naturel, étranger à la société et proche de l'animalité alors que l'objectif de Rousseau était, selon ses propres termes, de « démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme. » Entre l'état de pure nature et l'état civilisé, il évoque un état sauvage intermédiaire où les hommes durent être heureux.

Dans son *Discours...*, Rousseau critique les descriptions des voyageurs qui ne décrivent qu'eux-mêmes :

« Depuis trois ou quatre cent ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de

relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'homme que les seuls Européens » (p. 212).

Rousseau nous invite à découvrir la spécificité de chaque peuple : le « bon » universalisme est celui qui ne déduit pas l'identité humaine, mais qui part d'une connaissance approfondie du particulier, et qui avance par tâtonnements. Rousseau détruit donc la fausse évidence dont part l'ethnocentriste, la déduction de l'universel à partir d'un particulier : l'universel est l'horizon d'entente entre deux particuliers.

Rousseau renonce donc à considérer les peuples sauvages comme vivant dans « l'état de nature » et rompt ainsi avec le mythe du Bon Sauvage.

Il devient alors selon Lévi-Strauss (*Tristes Tropiques*, chapitre 38), le « fondateur de l'ethnologie » car il ne s'est jamais aventuré à confondre « l'état de nature et l'état de société ». Et d'ajouter :

« Jamais Rousseau n'a commis l'erreur de Diderot qui consiste à idéaliser l'homme naturel. Il ne se risque pas de mêler l'état de nature et l'état de société ; il sait que ce dernier est inhérent à l'homme, mais il entraîne des maux : la seule question est de savoir si ces maux sont inhérents à l'état. Derrière les abus et les crimes, on recherchera donc la base inébranlable de la société humaine. »

3) Diderot

Pourtant Diderot nous intéresse comme éditeur de l'Encyclopédie, comme auteur de plusieurs articles concernant les philosophies et religions orientales (par exemple son article sur le brahmanisme) mais surtout comme auteur du *Supplément au Voyage de Bougainville* (1733). « *Le voyage de Bougainville est le seul qui m'ait donné du goût pour une autre contrée que la mienne* » (Diderot 1972 : 146).

Diderot y aborde la question de l'universel et du relatif, il s'attaque au problème grave du fondement de l'éthique face à la pluralité des civilisations et donc en fin de compte, à celui des normes morales.

Diderot cherche le fondement du comportement humain, il décide de s'appuyer sur la « nature », à savoir ce qui constitue l'homme comme tel. Diderot préfère la nature à la morale. Dire que la nature est morale ou ne l'est pas, n'a pas de sens : « *Vices et vertus, tout est également dans la nature* », ces notions sont fondées justement en morale et non en nature. Telle est déjà l'idée qu'exprime le sous-titre du *Supplément*, bon résumé de l'intention globale de Diderot, « *sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à*

certaines actions physiques qui n'en comportent pas. »

Pour Diderot, il existe bien un guide universel du comportement, et ce guide, c'est la vérité de notre nature, non la morale « artificielle ». Mais comment savoir où s'arrêter ? Diderot préconise l'étude scrupuleuse de la science pour découvrir la nature et attribue une grande importance à l'action des lois : « *Le libertinage n'est politiquement dangereux dans un État que lorsqu'il est en opposition avec les lois du pays* » (*De L'Esprit*, II,14, t.1, p. 298.), Diderot souhaite cependant l'amendement des lois dans le sens d'un rapprochement avec la nature. Il croit au déterminisme intégral, et ne laisse pratiquement aucune place à la liberté humaine. C'est pourquoi la science qui est la plus apte à nous révéler le fonctionnement de ce déterminisme, se substitue à l'éthique et se charge de formuler les buts de l'homme et de la société. Rousseau sans nier l'existence d'un déterminisme physique ou social, reconnaît à ses côtés la liberté, Montesquieu en fera le trait distinctif de l'humanité.

4) Voltaire

Pour Voltaire, les races humaines sont aussi différentes entre elles que les espèces animales ou végétales : plus simplement les races sont des espèces. Voltaire écrit ainsi dans son *Traité de Métaphysique* (I, p. 192-193) :

« Je suis bien fondé à croire qu'il en est des hommes comme des arbres : que les poiriers, les sapins, les chênes et les abricotiers ne viennent point d'un même arbre, et que les Blancs Barbus, les Nègres portant laine, les Jaunes portant crins, et les hommes sans barbe, ne viennent pas du même homme. »

La foi dans une hiérarchie rigide des valeurs, au sommet de laquelle se situe la civilisation européenne est commune à beaucoup d'Encyclopédistes. Pourtant comme le dira Todorov, il n'y a pas encore lieu de parler de racisme : nous restons dans une classification des cultures, non des corps.

Rappelons que la Chine et l'Inde représentent une pièce maîtresse dans le dispositif que Voltaire met en place pour contester l'autorité de l'Église, notamment en matière d'histoire, mais surtout qu'elles lui offrent le modèle idéal, l'exemple parfait d'un régime de despotisme éclairé dont la reconnaissance de l'autorité des gens de lettres (du savoir et de la raison des mandarins) et la tolérance religieuse et politique sont les piliers principaux (voir surtout, *Les Entretiens Chinois* 1770). Dans les contes philosophiques,

lorsque sont mis en présence des personnages d'origine différente au cours d'entretiens qu'on pourrait dire cosmopolites, comme c'est le cas dans le chapitre « Le souper » de *Zadig*, le Chinois incarne toujours la tolérance et la sagesse. Rappelons aussi la déclaration de Voltaire favorable à l'Inde : « *Nous devons des sentiments d'intérêt, d'amour et de reconnaissance* » (*Encyclopédie*, t. VIII : 622a).

III) Les orientales ou la question de l'orient

L'Orient entendu comme un lieu opposé à l'Occident est une création de la culture occidentale du XIX^{ème} siècle. Il n'apparaît pas encore avec ce sens dans l'Encyclopédie de Diderot où le mot est une référence astronomique, un renvoi à Byzance, à des courants philosophiques (les gnostiques, Zoroastre...). L'Orient c'est le monde de l'immobilité par opposition à l'Occident. Le XIX^{ème} siècle systématise cette opposition qui chemine depuis la Renaissance.

Jusqu'à Antoine Galland, l'Orient était considéré comme le pays du sage Lokman ou du sage Pilpay (dont s'est inspiré La Fontaine). Après la publication des *Mille et une Nuits*, la perspective se modifie et l'Orient devient le territoire fabuleux où règnent les délices des sens. Les lecteurs de Galland totalement dépaysés, n'ont pas aperçu le côté fictif de ces évocations splendides et les ont prises au sérieux ; d'où un Orient où tout est luxe et volonté. Dans *L'Essai sur les Mœurs*, Voltaire tentera de dissiper ces illusions. *Le Voyage autour du monde* de Bougainville contribuera de manière décisive à la légende du paradis tahitien où vivent les «bons sauvages». Dans *Candide*, Voltaire évoquera l'Eldorado, création imaginaire où il conjugue le mythe ancien du Pays Fortuné et une apologie du déisme. L'image de la Chine comme culture raffinée et très ancienne – ce qui constitue un argument contre l'antériorité du peuple de Dieu et contre la Révélation biblique –, pratiquant une religion différente et tolérante, est très répandue au XVIII^{ème} siècle. Le sage chinois, incarnant une philosophie dépourvue de tout préjugé, permet aux écrivains de railler les mœurs européennes et de transmettre quelques enseignements. D'une manière générale, la Chine est à la mode grâce aux Jésuites.

L'Orient et le Proche Orient exercent, tout au long du XIX^{ème} siècle, une véritable fascination. Conflits et rivalités politiques en font un sujet permanent d'actualité

(campagne d'Égypte de Bonaparte 1798-1801, lutte de la Grèce contre les Turcs qui l'occupent jusqu'en 1830...). Mais le grand apport du XIX^{ème} est bien la conquête scientifique de l'Orient, principalement dans le domaine de la philologie. Ses terres de prédilection sont l'Égypte et l'Inde. À partir de Schlegel (*La langue et la philosophie des Indes*, 1808, trad. française 1837), les recherches sur la famille des Indo-Européens deviennent une question qui dépasse de beaucoup l'intérêt des érudits. La fondation d'une École Coloniale en 1889 est suivie par celle d'un Institut Colonial International en 1893. L'idée que l'Orient est un espace condamné à la conquête et soumis au conquérant deviendra un lieu commun au XIX^{ème} siècle et sera mise en pratique par Bonaparte en Égypte puis par la colonisation.

L'Orient est traditionnellement chargé, en littérature, de deux valeurs bien distinctes : foyer des croyances et de civilisation, ou pays d'aventures merveilleuses et galantes. On retrouve ses deux conceptions dans les livres de Flaubert et de Nerval. Avant d'écrire *Salammô* (1862), Gustave Flaubert a accompli son voyage en Orient (1849-1851) avec son ami Maxime Du Camp (lui-même auteur de *Souvenirs et Paysages d'Orient*). Le journal qu'il a tenu à cette occasion (publié après sa mort) montre un écrivain fasciné par l'Orient. *Salammô* est un roman « archéologique » qui reconstitue l'atmosphère de Carthage au III^{ème} siècle avant notre ère. Dans cet Orient splendide et mystique, Salammô, fille d'Hamilcar dont Mathô, chef des mercenaires révoltés contre la ville, est amoureux, apparaît comme l'archétype de la femme orientale. Nerval (*Voyage en Orient*, 1848-1850) lui aussi voyagera en Orient et le récit de ce voyage paraîtra sept ans après son retour. Il élabore un récit à la première personne où il réalise la symbiose du rêve et de la raison. Aller vers l'Orient c'est aussi aller vers l'écriture.

En 1829 dans la préface des *Orientales*, Victor Hugo qui a une « vive sympathie de poète[...] pour le monde oriental. Il lui semblait y voir briller de loin une haute poésie. C'est une source à laquelle il désirait depuis longtemps se désaltérer », donne cette justification de l'apparition de ce nouvel espace dans notre culture :

« On s'occupe aujourd'hui, et ce résultat est dû à mille causes qui toutes ont amené un progrès, on s'occupe beaucoup plus de l'Orient qu'on ne l'a jamais fait. Les études orientales n'ont jamais été poussées si avant. Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste. Il y a un pas de fait. Jamais tant d'intelligences n'ont fouillé à la fois ce grand abîme de l'Asie. Nous avons aujourd'hui un savant cantonné

dans chacun des idiomes de l'Orient, depuis La Chine jusqu'à l'Égypte. Il résulte de tout cela que l'Orient, soit comme image, soit comme pensée, est devenu pour les intelligences autant que pour les imaginations une sorte de préoccupation générale à laquelle l'auteur de ce livre a obéi peut-être à son insu. Les couleurs orientales sont venues comme d'elles-mêmes empreindre toutes ses pensées, toutes ses rêveries [...] Au reste, pour les empires comme pour les littératures, avant peu, peut-être, l'Orient est appelé à jouer un rôle dans l'Occident » (p. 323 in édition 1968).

Ce sont les nouvelles de Théophile Gautier (*Les Bayadères* 1838, *La Peau de Tigre* 1852, *Avatar* 1856...) et les poèmes de Leconte de Lisle qui jouent pour l'imaginaire de l'Inde, un rôle comparable à celui des *Orientales* de Victor Hugo. Théophile Gautier invite l'artiste à accomplir le voyage en Orient tout comme il faisait le voyage en Italie.

IV) Inquiétante étrangeté

Moura (1992 : 78) résume ainsi les trois principes qui fondent l'exotisme du XIX^{ème} siècle : 1/ la fragmentation en éléments bariolés, cocasses, séduisants afin de mieux consommer, 2/ la théâtralisation qui change l'autre en spectacle et l'inclut dans un décor, 3/ la sexualisation qui permet de le dominer ou de s'y abandonner.

1/ Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud ...

Pour Baudelaire, l'exotisme a d'abord une signification morale dans les *Fleurs du Mal*. Il permet d'échapper au « spleen ». Le poème *Le rêve du Jaguar* (1862) donne les principaux éléments de l'exotisme de Leconte de Lisle : nature tropicale enchanteresse, faune caractéristique à la sauvagerie remarquablement suggérée par la musique des vers. L'exotisme de Stéphane Mallarmé est pure subjectivité. Quelques repères objectifs (mer, oiseaux, fertiles îlots), orientent encore l'imagination dans cette fuite née de la désillusion devant un morne réel. L'image du périple exotique est une métaphore de la quête poétique.

Brise Marine 1866 :

*La chair est triste, hélas ! Et j'ai lu tous les livres.
Fuir ! Là-bas fuir ! Je sens que les oiseaux sont ivres
D'errer entre la mer inconnue et les cieux !
[...] Lève l'ancre vers une exotique nature...*

Le monde de ce poème correspond à ce qu'Henri Michaux appellera lointain intérieur, lieu d'un voyage exotique qui a renoncé à la réalité pour se faire exploitation de l'intériorité de l'écrivain.

Arthur Rimbaud s'abandonnant à sa rêverie trouve un symbole privilégié dans ce navire dérivant de l'inconnu.

Le Bateau Ivre 1871,

*Comme je descendais des fleuves impassibles,
je ne me sentis plus guidé par les haleurs :
Des Peaux-rouges criards les avaient pris pour cibles,
les ayant cloués nus aux poteaux de couleurs. ...*

2/ Alter-ego et Altérité

Dans cette perspective, l'étranger n'est que l'alter-ego de l'homme national, le révélateur de ses insuffisances personnelles en même temps que du vice des mœurs et des institutions. Depuis les *Lettres Persanes* (1721) de Montesquieu jusqu'à *Zadig* (1748) et *Candide* (1759) de Voltaire, la fiction philosophique se peuple d'étrangers qui invitent le lecteur à un double voyage. D'une part, il est agréable et intéressant de s'expatrier pour aborder d'autres climats, mentalités, régimes ; mais d'autre part et surtout ce décalage ne se fait que dans le but de revenir à soi et chez soi, pour juger ou rire de nos limites. L'étranger devient alors la figure en laquelle se délègue l'esprit perspicace et ironique du philosophe, son double, son masque. Il est la métaphore de la distance que nous devrions prendre par rapport à nous-mêmes pour relancer la dynamique de la transformation idéologique et sociale. Si je veux que l'Autre me soit proche, il faut d'abord qu'il me soit étranger, voire même étrange.

Cette défense du « privé » et de l'« étrange » poussée jusqu'à l'« idiotisme » – qui ne cesse cependant d'être le ferment d'une culture lorsque celle-ci se connaît et se dépasse – atteint une force qui nous subjugué encore aujourd'hui sous la plume de Diderot. *Le Neveu de Rameau* intériorise à la fois la gêne et la reconnaissance fascinée que suscite l'étrange, et les porte au cœur même de l'homme du XVIII^{ème} siècle. Hegel dans *La Phénoménologie de l'Esprit* (trad. française, Jean Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1977, t.II, p. 54) s'appuiera sur *Le Neveu de Rameau* pour illustrer la notion de culture comme extranéation de l'individu jusqu'à l'universel, et vice-versa.

Le XVIII^{ème} siècle qui a été le grand siècle cosmopolite des élites culturelles européennes, s'achève par l'affirmation de la nation à laquelle Michelet a donné une expression florissante. C'est avec la Révolution que cette notion devient une catégorie

politique : « *Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation* », proclame l'article 3 de la Déclaration des Droits de l'Homme, adoptée par l'Assemblée Nationale le 26 août 1789. L'étymologie latine place la *natio* (naissance) dans la lignée de la gens, souche, peuple, race. Le latin reprend au grec le terme *genos*, naissance, famille, parenté. Il y a donc d'emblée dans ce terme l'idée de communauté de naissance et de descendance, une composante charnelle, organique, biologique, qui en demeure l'une des significations les plus fortes. Mais tous les auteurs du XIX^{ème} le soulignent, la nation est une forme de communauté plus élevée que la tribu, l'ethnie ou les nations de l'ancienne France. Cette supériorité tient, dans notre culture historique, à la Constitution, par la Révolution, de la nation en volonté politique consciente. L'Autre, pour longtemps est celui qui est dominé. Quelles représentations en résultent ? L'une des plus importantes et qui demeure très actuelle est l'affirmation de la capacité de la raison occidentale à maîtriser l'univers. Le XIX^{ème} est au sens concret du terme, celui de la raison conquérante. Au moment où l'Europe se déchire et doute profondément d'elle-même et de son devenir, Paul Valéry (*Variété* 1924-1944, Gallimard 1953, pp. 55-56) considère comme européen tous les peuples qui ont subi au cours de l'histoire les trois influences suivantes : Rome, le christianisme et la Grèce.

V) Modernité et altérité : soi comme autre

Foucault (1993 : 67) se demande si on ne peut pas comprendre la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Il précise (*ibid*) :

« *Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un 'ethos'. Et par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la 'période moderne' des époques 'pré' ou 'post-moderne', je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité depuis qu'elle s'est formée s'est trouvée en lutte avec des attitudes de 'contre-modernité'.* »

Pour Foucault, c'est Baudelaire qui représente une des consciences les plus aiguës de la modernité du XIX^{ème} siècle. La modernité apparaît comme une volonté d'« héroïser » le présent mais aussi comme un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. « *Pour l'attitude de modernité la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant mais en le*

captant dans ce qu'il est » (Foucault, *ibid*). Pour Baudelaire, cette recherche ne peut s'effectuer que dans l'art. On sait que les deux grandes aspirations esthétiques de Baudelaire sont le goût d'un Beau immuable et absolu d'une part, et d'autre part le désir d'une authenticité individuelle. La modernité apparaît comme la synthèse entre l'«éternité» de l'Art et la contingence de l'Histoire. Raymond Jean écrira : « *La modernité, c'est la conscience esthétique d'un monde et d'une société historiquement situés.* » La modernité a été souvent comprise comme la négation d'une tradition qui aurait engendré une tradition de négation. Le mythe du commencement absolu se confronte à la rhétorique de la rupture pour dégager le sens même du présent glorifié. Mais pour Baudelaire comme le précise Foucault (*ibid*) « *La modernité n'est pas simplement une forme de rapport au présent ; c'est aussi un mode de rapport qu'il faut établir à soi-même. L'attitude volontaire de modernité est liée à un ascétisme indispensable. Être moderne ce n'est pas s'accepter soi-même tel qu'on on est dans le flux de moments qui passent ; c'est se prendre soi-même comme objet d'une élaboration complexe et dure.* »

1) Chateaubriand

On a vu que Montaigne relativise la barbarie des primitifs, Rousseau s'interroge sur l'état de nature, tandis que Voltaire s'en amuse. Diderot dénonce les ravages du colonialisme. Chateaubriand, le premier, s'embarque pour le nouveau Monde.

François René de Chateaubriand est le premier voyageur-écrivain spécifiquement moderne. Une certaine modération est la solution la plus satisfaisante : ni rupture totale avec les autres, ni fusion complète. Chateaubriand effectue deux grands voyages : en 1791 en Amérique d'où proviendront *Les Mémoires d'Outre Tombe*, *Atala* 1801, *René* en 1802, finalement les *Natchez* en 1826 qui reprend les deux derniers ; et en 1806-1807, en Grèce, en Palestine, en Égypte, voyage qui sera retracé dans *Itinéraire de Paris à Jerusalem* en 1811. Le projet initial des *Natchez* est d'illustrer l'opposition entre état de nature et état de société, en choisissant pour les incarner un représentant extrême de chacun des deux : la tribu des *Natchez* en Amérique, la cour de Louis XIV en France. Le but de cette confrontation est clair : « *Les choses de la société et de la nature, présentées dans leur extrême opposition, te fourniront le moyen de peser, avec le moins*

d'erreur possible, le bien et le mal des deux états » (*Les Natchez*, p. 148).

Le héros Chactas échoue en France où il critique ce qu'il voit : la mesquinerie, la pauvreté. Pour lui l'état de nature est préférable à l'état de société. René dans ce roman est un être double, il occupe une position inverse à celle de Chactas qui lui dit :

« *Je vois en toi l'homme civilisé qui s'est fait sauvage, tu vois en moi l'homme sauvage que le Grand Esprit (j'ignore pour quel dessein) a voulu civiliser. Entrés l'un et l'autre dans la carrière de la vie, par les deux bouts opposés, tu es venu te reposer à ma place, et j'ai été m'asseoir à la tienne : ainsi nous avons dû avoir des objets une vue totalement différente.* » (*Atala*, p. 77).

Chactas est chez lui en Amérique et en Europe, René est étranger partout.

Chateaubriand ne va pas en Amérique uniquement pour faire une découverte géographique mais aussi parce qu'il est animé d'un projet littéraire ; écrire l'épopée de l'homme de la nature. Chateaubriand s'est peint lui-même à la fois en Chactas et en René. Chactas exprime ses convictions, une philosophie qui fait la synthèse du christianisme et des Lumières. René figure son expérience intérieure, étranger partout, lassé de tout, indifférent aux êtres, en contemplation perpétuelle de lui-même. *L'Itinéraire de Paris à Jérusalem* met en place une articulation un peu différente, car elle comporte trois termes, non plus deux. Les Indiens et les Arabes sont, les uns et les autres, sauvages, mais de manière différente. « *En un mot, tout annonce chez l'Américain le sauvage qui n'est point encore parvenu à l'état de civilisation, tout indique chez l'Arabe l'homme civilisé retombé dans l'état sauvage* » (*Itinéraire*, p. 288).

Le troisième terme, manquant, est Chateaubriand lui-même, le Français, l'Européen qui porte ce jugement. *Les Natchez* étaient une critique du mythe du bon sauvage, au nom d'une préférence pour la société et pour la civilisation. *L'Itinéraire*, beaucoup plus intolérant, affiche du mépris, non seulement pour les mœurs sauvages, mais pour tout ce qui ne ressemble pas aux mœurs citadines du narrateur.

2) Loti

En 1879, Loti (Julien Vaud) publie *Aziyadé*. Contrairement à Chateaubriand, Loti suit les coutumes du pays dans lequel il se trouve et parle différentes langues. Pour Loti, le pays étranger permet le renouvellement indispensable de la sensation. Loti est attiré et séduit par les différentes cultures étrangères mais il retourne invariablement chez lui. Roland Barthes écrira au sujet d'*Aziyadé* (in *Nouveaux Essais Critiques*, Seuil, 1972) :

« *Loti est en somme un hippy dandy : comme lui, les hippies ont le goût de l'expatriation et du travestissement. Cette forme de refus ou de soustraction hors de l'Occident n'est ni violente, ni ascétique, ni politique : c'est très exactement une dérive : Aziyadé est le roman de la Dérive.* »

Dans le *Roman d'un Spahi* (1881), Loti exploite la situation où l'on se trouve à l'étranger malgré sa volonté et où l'on rêve de retourner chez soi. Jean Peyral, le héros du livre, s'est engagé comme *spahi* dans l'armée coloniale au Sénégal pour une durée de cinq ans, il rêve de retourner dans son village des Cévennes. Ce pays a ensorcelé Jean, il « *le berce et l'endort d'un sommeil lourd et dangereux, hanté par des rêves sinistres* » (p. 88). En 1891, Loti est élu à l'Académie française, il ne s'engagera dans aucun combat, ni pour ni contre les colonies.

3) Segalen

Au début du siècle, Victor Segalen, médecin de la marine française, fait le projet d'un ouvrage destiné à réévaluer la notion d'exotisme, dénaturée à ses yeux par Loti. Il ne rédigera jamais ce livre, ne laissant que des notes qui seront rassemblées après sa mort. L'intérêt de ses conceptions, attentives à la diversité culturelle et à la difficulté d'en rendre totalement compte est patent. Contre la tradition issue de Bernadin de Saint-Pierre, il se propose de fonder une « *esthétique du divers* », capable d'accéder à la vérité singulière des espaces et des peuples lointains.

« *Partons de cet aveu d'impénétrabilité. Ne nous flattons pas d'assimiler les mœurs, les races, les nations, les autres ; mais au contraire réjouissons-nous de ne le pouvoir jamais ; nous réservant ainsi la perdurabilité du plaisir de sentir le Divers.* »

Segalen définit ainsi l'exotisme (*Essai sur l'exotisme*, 1978 [rédigé au début du siècle], p. 71) : « *L'exotisme entendu comme tel, une esthétique du divers – est d'ailleurs le centre, l'essence, la raison d'être de tous les livres que Victor Segalen ait écrit et, sans doute, qu'il se réserve d'écrire.* » Est exotique, tout ce qui est extérieur au sujet observant : dès l'instant où, dans une expérience, on peut distinguer le sujet percevant de l'objet perçu, l'exotisme est né, l'exotisme est donc synonyme d'altérité. La différence doit être valorisée car elle assure l'intensité de la sensation : « *Celui qui sait pratiquer l'exotisme, c'est-à-dire, jouir de la différence entre lui-même et l'objet de sa perception est nommé l'exote, c'est celui qui sent toute la saveur du divers* » (p. 29).

Pour éprouver l'autre, répète Segalen, on n'a pas besoin de cesser d'être soi.

L'exotisme selon Segalen est une « esthétique du divers » dont la notion clef est celle de différence. L'exotisme de Segalen est donc « *une réaction vive et curieuse au choc d'une individualité forte contre une subjectivité dont elle perçoit et déguste la distance.* » Le palais impérial de René Leys, image même de ce que l'Occidental ne peut pénétrer, ne peut connaître, est le clair symbole de cette altérité. Le récit exotique n'est autre alors que celui d'une essentielle absence et du retentissement de cette absence dans la conscience de l'exote. C'est donc à la considération du mystère de l'altérité que nous convie cette écriture. Exotisme, poétique de l'apparence, écriture de l'altérité, réalisme de l'étrange, poésie de l'ailleurs.

4) Artaud

Antonin Artaud se rend au Mexique en 1936, ses écrits mexicains ont été réunis en deux petits volumes intitulés *Messages Révolutionnaires* et les *Tarahumaras*. Pour Artaud, la culture n'est pas faite des formes observables (coutumes, usages, rites) mais d'une attitude à l'égard de la vie, de la nature de l'homme. La culture européenne est une culture de raison qui entraîne la séparation du corps et de l'esprit, la croyance au progrès et les « idées démocratiques ».

Pour Artaud, l'humanisme européen est beaucoup trop étriqué car il a mis l'homme au centre de l'univers et a privé ainsi la nature de la place qui lui revient. « *L'humanisme de la renaissance ne fut pas un agrandissement mais une diminution de l'homme, puisque l'homme a cessé de s'élever jusqu'à la nature pour ramener la nature à sa taille à lui, et la considération exclusive de l'humain a fait perdre le Naturel* » (*Tarahumaras*, pp. 73-74). La culture rationaliste de l'Europe s'oppose, en bonne logique, à une « culture magique » propre aux Mexicains et aux autres non-Européens.

5) Michaux

Entre 1930 et 1931 Henri Michaux fait un voyage en Asie qu'il transcrit dans de courts poèmes en prose d'une grande subtilité. *Un Barbare en Asie* relate son itinéraire personnel, à la fois intérieur et extérieur. Tour à tour, l'Inde, Ceylan, la Chine, le Japon et la Malaisie lui servent de miroirs exotiques où se dessine « *Un voyage réel entre deux imaginaires* » (préface de 1967).

Le persan n'est pas décrit pour lui-même mais est utilisé par l'auteur afin de

renouveler la satire (Boileau XVII^{ème} siècle). Le personnage est en quelque sorte un instrument permettant de poser un regard neuf sur la réalité française : il relève d'un simple procédé où le même (la société française, Montesquieu) parle de soi et se désintéresse de l'autre. *Un Barbare en Asie* représente une autre vision du monde, une altérité que le poète interroge et dont il cherche à donner une idée. À cette fin, il s'écarte du même (de soi, de sa culture) pour tenter d'appréhender l'originalité de l'autre en la ramenant à une attitude existentielle inconnue de l'Occident.

6) Le Clézio

Jean-Marie-Gustave Le Clézio crée des personnages habités par une insatisfaction fondamentale qui les pousse à une errance incessante (*Le Livre des Fuites*). L'inspiration exotique s'affirme réellement dans son œuvre avec le *Désert* (1980) qui célèbre la beauté des paysages marocains et la communion de l'être avec ce territoire primordial. D'une manière générale, l'exotisme de Le Clézio pose de façon conventionnelle mais avec un style à la fois minutieux et visionnaire, l'antithèse entre un tiers-monde beau, lumineux, d'une innocence encore parfaite, et une société moderne urbanisée et irrémédiablement corrompue (*Le Chercheur d'or* 1988, *Onistha* 1991 et tout dernièrement *La Quarantaine* 1995).

L'exotisme littéraire se fait de plus en plus problématique, sauf dans sa version idyllique, rêvée. C'est que peu d'espaces échappent à la dénaturation moderniste. Seuls le désert et la jungle constituent encore les lieux d'une sauvagerie intacte. Ainsi dans *Le Désert*, Lalla, une jeune Marocaine, connaît l'extase de lumière et de la chaleur propres à l'espace désertique.

« Alors apparaissent les choses belles et mystérieuses. Des choses qu'elle n'a jamais vues ailleurs, qui la troublent et l'inquiètent. Elle voit l'étendue de sable couleur d'or et de soufre, immense, pareille à la mer, aux grandes vagues immobiles... »

7) Tournier

En 1967, Michel Tournier écrit un *Nouveau Robinson Crusoé, Vendredi ou les Limbes du Pacifique*. Les deux romans soulignent le rapport complexe avec l'Autre. L'Autre qu'appelle de tous ses vœux Robinson, c'est grâce à son journal (« log-book » terme anglais désignant un journal de bord) qu'il peut le trouver, par cette mise à distance de lui même que lui fait opérer l'écriture. L'Autre, c'est d'abord l'autre je, qui

fait ainsi écho au célèbre « *Je est un autre.* » de Rimbaud qui nous a appris à explorer les profondeurs même du moi pour trouver l'autre.

Le XVIII^{ème} siècle rencontre-t-il le XX^{ème} siècle ? En 1719, Daniel Defoe publie *Vie et Aventures de Robinson Crusoe*, s'inspirant d'un fait divers : la découverte le 31 janvier 1709 par l'équipage d'un navire d'un « homme vêtu de peaux de chèvres... » sur l'îlot Mas a Tierra. Cet homme, un certain Alexandre Selcraig, alias Selkirk, avait vécu en solitaire sur son île durant quatre ans et quatre mois. Le récit de Defoe est d'ordre réaliste, il démontre l'adaptation de l'homme civilisé à la nature sauvage : Robinson est l'emblème du civilisateur d'un milieu sauvage. Le succès du roman est immense. Rousseau le proposera comme fondement pédagogique dans son *Émile*. Mais Michel Tournier (*Le Vent Paraquet*, chapitre IV) s'explique :

« Est-ce à dire que nous tentons de redonner vie au mythe du 'bon sauvage' de Jean-Jacques Rousseau ? Moins qu'il n'y paraît. Car Rousseau en un siècle de vastes voyages de découvertes se souciait d'explorations et de découvertes comme d'une guigne. Son 'bon sauvage' n'était qu'un point de vue abstrait sur notre société en accusation, tout comme le Persan de Montesquieu. Toutes les vertus qu'il prête aux 'sauvages' ne sont que l'envers des vices qu'il reproche aux 'civilisés'. Et lorsqu'il fait l'éloge du Robinson Crusoe de Daniel Defoe comme du seul roman qu'il fera lire à Émile pour son édification et son amusement, il exclut expressément la présence de Vendredi, début de la société et de l'esclavage domestique. 'Dépêchons-nous d'établir Émile dans cette île tandis qu'il y borne sa félicité, car le jour approche où, s'il veut vivre encore, il n'y voudra plus vivre seul, et où Vendredi qui maintenant ne le touche guère, ne lui suffira pas longtemps.' Seul l'intéresse Robinson, héros industriel, à la fois sobre et ingénieux, capable de pourvoir lui-même à tous ses besoins sans l'aide de la société. Mais Rousseau ne paraît pas voir que Robinson détruit son île déserte en y reconstituant un embryon de civilisation, comme il pervertit Vendredi en le ravalant au rôle de domestique. Et surtout il lui dénie toute invention, toute créativité en ne lui accordant que des petits métiers hérités de son Angleterre natale. »

Tournier se livre à une véritable ré-écriture, son Robinson accède au bonheur, celui de Defoe retourne à la civilisation qu'il est seul à détenir. Defoe et Tournier appartiennent bien à des siècles différents : les structures romanesques en témoignent. Le premier évolue en fonction de certitudes, le deuxième d'incertitudes. Tournier s'intéresse à la

« destruction de toute trace de civilisation chez un homme soumis à l'œuvre décapante d'une solitude inhumaine, la mise à nu des fondements de l'être et de la vie, puis sur cette table rase la création d'un monde nouveau sous forme d'essais, de coups de sonde, de découvertes, d'évidences et d'extases. Vendredi – encore plus vierge de

civilisation que Robinson après sa cure de solitude – sert à la fois de guide et d'accoucheur à l'homme nouveau. Ainsi donc mon roman se veut inventif et prospectif, alors que celui de Defoe, purement rétrospectif, se borne à décrire la restauration de la civilisation perdue avec les moyens du bord. »

Conclusion : pour une dialectique du même et de l'autre, vers une critique dialogique

I) Le même, l'autre et le monde

Cette étude hâtive nous a cependant appris que la littérature française se préoccupait de l'Autre et qu'elle interrogeait donc la manière dont une culture peut poser la différence qui la limite. C'est important car comme le remarque Todorov, la connaissance de l'Autre peut conduire à une transcendance nouvelle, fondée non sur le divin mais sur la socialité de l'homme et la pluralité des hommes.

D'après cet auteur (*La Conquête de l'Amérique* 1982) on peut parler d'une «typologie» des relations à autrui selon laquelle le rapport à l'autre ne se constitue pas sur une seule dimension. Ainsi pour rendre compte des différences existant dans le réel, il faut distinguer au moins trois axes sur lesquels on peut situer la problématique de l'altérité (1982 :233) : a/ jugement de valeur (plan axiologique), l'autre est bon ou mauvais, je l'aime ou je ne l'aime pas –, b/ l'action de rapprochement ou d'éloignement par rapport à l'autre (plan praxéologique), j'embrasse les valeurs de l'autre, je m'identifie à lui ; ou bien j'assimile l'autre à moi, je lui impose ma propre image. Entre la soumission à l'autre et la soumission de l'autre, il y a aussi un troisième terme, qui est neutralité ou indifférence –, c/ connaissance ou ignorance de l'identité de l'autre (plan épistémique), il y a une gradation infinie entre les états de connaissance moindres ou plus élevés. Il existe bien sûr des interférences entre ces trois plans mais aucun n'implique automatiquement l'autre.

Depuis le XVI^{ème} siècle, l'Europe a tenté d'assimiler l'Autre. La capacité des Européens de comprendre l'autre ne se contentait pas de la réaffirmation de sa propre identité mais procédait à l'assimilation totale. La soumission trouvait sa justification dans le christianisme, une religion «égalitaire». *La Conquête de l'Amérique* s'achève sur ce point mais le thème de l'étrangeté continue à dominer l'œuvre de Todorov. Ainsi son livre sur la *Littérature Fantastique* reprend le problème dans sa modernité. Est-ce

l'instauration de l'inconscient dans la psychanalyse moderne, le point culminant de la découverte de l'Autre, cette fois-ci en soi-même ? En effet, comment pourrait-on tolérer un étranger si l'on ne se sait pas étranger à soi-même ? Nous quittons là l'extraordinaire de l'inquiétante étrangeté littéraire pour retrouver son immanence au psychisme, au titre d'épreuve de l'altérité. Car comme le note précisément Kristeva (1991:284) :

« L'étrange est en moi, donc nos sommes tous des étrangers, si je suis étranger, il n'y a pas d'étrangers [...] L'éthique de la psychanalyse implique une politique : il s'agirait d'un cosmopolitisme de type nouveau qui, transversal aux gouvernements, aux économies et aux marchés, œuvre pour une humanité dont la solidarité est fondée sur la conscience de son inconscient- désirant, destructeur, peureux, vide, impossible. »

La complexité des relations entre les civilisations représente un défi : au-delà des différences légitimes, il y a la nécessité de définir des valeurs communes. Comme l'a montré Edward Saïd dans son livre *L'Orientalisme*, sous de multiples formes, la domination, l'exclusion de l'Autre a été une des tendances de la culture européenne. Mais l'Occident se définit aussi par son ouverture à l'Autre, par cette ambivalence entre universalisme et eurocentrisme, entre des composantes inclusives et exclusives qui sont indissociables. Ainsi l'Occident a été colonialiste, il a été également anticolonialiste. L'antiracisme, le dreyfusisme, etc. émanent de l'humanisme européen. On retrouve cette ouverture à l'autre, par exemple, dans le surréalisme, et un artiste comme Pablo Picasso emprunte beaucoup à l'art nègre. En 1948 paraît *L'Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache* de Léopold Sédar Senghor, président-poète du Sénégal (né en 1906). L'ouvrage contient une préface de Jean-Paul Sartre,³ *Orphée Noir*, Sartre se propose de montrer *« par quelle voie on trouve accès dans ce monde de jais et que cette poésie qui paraît d'abord raciale est finalement un chant de tous et pour tous. »*

À l'évidence aussi, l'Orient, l'Asie sont demeurés longtemps autocentrés, ethnocentriques, indifférents à l'Autre Européen. Todorov note avec justesse dans la

³ Il semble intéressant ici de rappeler ce que signifiait pour Sartre, « l'Enfer c'est les autres » : *« L'enfer c'est les autres a toujours été mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'étaient toujours des rapports infernaux. Or c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont au fond ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes [...] Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoique je sente en moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui. Et alors*

préface du livre de Said traduit en français qu'il y a un discours orientaliste en Occident mais aucun discours « occidentaliste » en Orient, expliquant que le « *maître du discours sera le maître tout court.* »

La question posée par le siècle des Lumières, « *Comment peut-on être légal et différent ?* » n'a toujours pas été résolue. Les réponses à ces défis sont possibles à condition de comprendre que notre destin est inséparable de celui des autres et donc aussi du regard que nous portons sur eux et de la place que nous leur réservons.

II) Le discours de l'autre

Mais notre relation à l'Autre ne réside-t-elle pas essentiellement dans notre communication ? Communiquer, nous a appris Bakhtine, ne consiste pas à s'échanger des signes mais du sens à travers un dialogue. Rien n'est premier. Le sens advient avec le dialogique. Le discours de l'homme est composé de signes transitifs, renvoyant toujours à quelque chose d'autre, c'est pourquoi l'herméneutique est possible. Le signe humain est expression, il s'offre dans le jeu de l'inter-relation entre « Je » et « Tu ». Bakhtine dit qu'il est non réitérable car il ne peut se manifester qu'une fois. Le sens en revanche, dira-t-il, est un ensemencement perpétuel d'une reprise : le sens est ainsi articulé à la réponse de l'Autre. La théorie de Bakhtine⁴ est donc fondée sur l'altérité.

Influencé par Martin Buber, Bakhtine insiste sur la distinction asymétrique entre «Je» et « Tu ». Il voit dans cet « écart irréductible », la possibilité d'interpréter les événements de l'Autre : en effet, je ne peux pas interpréter les miens sans l'intervention d'autrui et vice versa. Autrui est à lui-même sa propre identité et sa propre altérité. On ne comprend donc pas autrui à l'avance mais en même temps que soi. Gadamer (1976:207) exprime cela ainsi :

« Être ouvert à l'Autre implique que j'admette de laisser s'affirmer en moi quelque chose qui me soit contraire, même au cas où n'existerait pas d'adversaire qui soutienne cette chose contre moi. »

On peut suggérer une relation entre l'Ailleurs et l'Altérité : l'Ailleurs non comme un espace lointain, mais comme un hors-de-soi. D'où le concept d'exotopie que Bakhtine

en effet je suis en enfer [...] Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres. » *Théâtre de Situations*, Paris, Gallimard, 1973.

⁴ Pour Bakhtine, voir Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique suivi des Ecrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981.

soude à celui d'Ailleurs. En effet, au sujet de l'altérité, Bakhtine reviendra à la position de l'auteur par rapport à son héros. L'auteur est extérieur à ses propres personnages et à leur univers, il est en situation d'exotopie.

L'exotisme peut se définir dans l'alternance du souci de l'Autre et de l'interrogation sur soi. Segalen par son étude magistrale sur l'exotisme a montré en quelque sorte que tout discours s'abolit dans le temps de sa manifestation. Toute culture nous interroge finalement sur l'origine du langage, sur le lointain qui le fait être. Il faut entendre, nous dit encore Bakhtine, par hétéroglossie, la diversité des langues en tant qu'elles sont parlées et qu'elles induisent une diversité d'espaces et de voix.

Penser l'autre signifie l'inscrire dans tout discours et le reconnaître dans l'horizon qui se projette devant soi. Toute la littérature n'est-elle pas, en définitive, une tentative originale, de regarder l'autre, de le rencontrer et de l'appréhender dans son unicité ? Il faut repenser l'autre.

ELIZABETH CHALIER-VISUVALINGAM

Paris–Budapest

Bibliographie

- AFFERGAN, F., 1987 : *Exotisme et Altérité*, Paris, P.U.F.
- ARTAUD, A., 1971 : *Messages Révolutionnaires*, Paris, Gallimard.
- BACHELARD, G., 1961 : *La poétique de la rêverie*, Paris, Gallimard.
- BENVENISTE, É., 1969 : *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1, chapitre 5, l'esclave, l'étranger, Paris, Éditions de Minuit.
- CHALIER-VISUVALINGAM, E., 1993-1994 : Séminaire spécial, *La Représentation de l'Autre dans la Littérature Française, XVIII-XX^{ème} siècle*, Département d'Études Françaises, Université Loránd Eötvös, Budapest.
- CHATEAUBRIAND, F-R, DE., 1964 : *Atala, René*, Paris, Garnier-Flammarion, (1801) (1802).
- CHATEAUBRIAND, F-R, DE., 1968 : *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Garnier-Flammarion (1811).
- CRÉPON, M., 1993 : L'Orient au miroir de la philosophie, la Chine et l'Inde, de la philosophie des Lumières au Romantisme allemand, une anthologie, Paris, Agora, Les Classiques.
- DEFOE, D., 1989 : *Robinson Crusoe*, Gallimard, Pléiade. (1719)
- DIDEROT, D., 1972 : *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Garnier-Flammarion.
- FLAUBERT, G., 1970 : *Salammbô*, Paris, Garnier-Flammarion (1862).
- FOUCAULT, M., 1993 : *Qu'est-ce que les Lumières ?* Les Inédits du magazine littéraire, n.309 avril.
- FREUD, S., 1971 : *Malaise dans la Civilisation*, Paris, P.U.F. (1929).
- GADAMER, H.G., 1976 : *Vérité et Méthode*, Paris, Le Seuil.
- GENETTE, G., 1969 : *Figures II*, Paris, Le Seuil.
- HUGO, V., 1968 : *Odes et ballades. Les Orientales*, Paris, Garnier-Flammarion (1829).
- KRISTEVA, J., 1991 : *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Folio, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, CL., 1955 : *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, CL., 1962 : *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, CL., 1973 : *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, CL., 1983 : *Le Regard Éloigné*, Paris, Plon.
- LIAUZU, CL., 1992 : *Race et Civilisation. L'Autre dans la culture occidentale*. Anthologie Critique, Paris, Syros.
- LOTI, P., 1987 : *Aziyadé*, Paris, Garnier-Flammarion (1869).
- LOTI, P., 1987 : *Le roman d'un spahi*, Presses Pocket (1881).
- MICHAUX, H., 1982 : *Un barbare en Asie*, Paris, Gallimard.
- MONTESQUIEU, CH, DE., 1964 : *Œuvres Complètes*, Paris, Le Seuil.
- MOURA, J.M., 1992 : *Lire l'exotisme*, Paris, Dunod.
- MURR, S., 1983 : Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au siècle des Lumières, in *Inde et Littératures*, coll. Purusartha 7, Paris, éd. de l'EHESS.
- NERVAL, G., 1980 : *Voyage en Orient*, Paris, Garnier-Flammarion, volumes 1 et 2. (1848-1850)
- NIZAN, P., 1984 : *Aden Arabie*, Paris, La Découverte.
- ROUSSEAU, J.J., 1971 : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Garnier-Flammarion.(1755) (1750)
- SAID, ED., 1994 : *Orientalism* (1978), *Orientalism with an Afterword* (1994), New-York, Vintage-Books, Random House. Traduit de l'américain en français par Catherine Malamoud, *L'Orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, avec une préface de Tzvetan Todorov, 1980.
- SARTRE, J.P., 1948 : *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard.
- SEGALEN, V., 1978 : *Essai sur l'exotisme*, Montpellier, Fata Morgana.
- TODOROV, T., 1981 : *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique*, Paris, Le Seuil.
- TODOROV, T., 1982 : *La conquête de l'Amérique*, Paris, Le Seuil.
- TODOROV, T., 1984 : *Critique de la critique. Un roman d'apprentissage*, Paris, Le Seuil.
- TODOROV, T., 1989 : *Nous et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Le Seuil.
- TOURNIER, M., 1967 : *Vendredi ou les Limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, coll. Folio.
- TOURNIER, M., 1977 : *Le Vent Paraquet*, Paris, Gallimard.
- VOLTAIRE, F-M., 1963 : *Essai sur les mœurs*, Paris, Garnier-Flammarion (1756-1775).
- VOLTAIRE, F-M., 1964 : *Lettres Philosophiques* Paris, Garnier-Flammarion, (1734).
- WEINBERGER-THOMAS, C., 1983 : *Les mystères du Veda*, coll. Purusartha 7, Paris, éd. de l'EHESS.