

---

# Les enjeux de l'altérité et la littérature

---

Daniel Castillo Durante  
*Lettres françaises*  
*Université d'Ottawa*

L'homme n'est un homme  
que parmi les hommes

Fichte

## L'AUTRE ET LA MÉTAPHYSIQUE

L'analyse de la problématique de l'Autre mène à une remise en question radicale des présupposés fondateurs de la pensée occidentale. En effet, en Occident, toute approche de l'Autre passe par un appareil métaphysique qui, depuis Platon, enferme cette problématique dans un cercle vicieux : impossible de parler de l'Autre sans, en même temps, le restreindre dans les limites d'une représentation qui l'instrumentalise. Une représentation qui fait de lui en somme l'objet d'une manipulation. Les différentes philosophies qui sous-tendent la représentation de l'Autre dans l'ensemble des disciplines du savoir en Occident partagent un trait commun, celui d'assujettir son altérité au Même. Ces disciplines se voient aujourd'hui interrogées à partir essentiellement d'un regard critique qui remet en question la logique sous-jacente au discours ethnocentrique. Les défis à cette pensée viennent des mouvements de libération de groupes différents, ceux qui sont « Autres » par race, ethnicité, religion, *gender*, ou orientation sexuelle, par exemple. Tous ces groupes visent essentiellement ce discours, les intérêts qui le portent ainsi que les idéologèmes qui le sous-tendent.

De manière générale, nous pouvons positionner ici trois grandes perspectives d'approche par rapport à la problématique de l'Autre :

- 1: philosophique;
- 2: ethnologique;
- 3: postcoloniale.

Nous les survolerons rapidement afin d'identifier quelques enjeux à partir desquels – dans la deuxième partie de cet article – nous tâcherons de mettre sur pied une approche que nous nommerons ici épistémo-critique.

### Approche philosophique

Par rapport à la métaphysique occidentale – dans le cadre de laquelle nous nous plaçons –, nous ne pouvons que constater une sorte de malaise à l'égard de tout ce qui échappe au Même. Le Même devient dans ce contexte la référence absolue, le seul point de repère. Face au problème que pose l'Autre, la métaphysique occidentale a tendance soit à le réduire, soit à l'assimiler au Même. Dans les deux cas, nous visons soit sa conformité aux modèles établis, soit son extinction. L'in-différence à l'égard de l'altérité radicale est ainsi positionnée. Or, c'est la non-in-différence qui seule permet d'avoir accès à l'Autre (Levinas, 1993 : 161-162). Dans cette perspective, le mythe qui sous-tend l'épopée grecque *L'Odyssée*<sup>1</sup> – l'un des textes fondateurs de la pensée occidentale – met en valeur le retour du Même à sa « mêmété » en dépit d'une traversée censée le confronter aux épreuves de l'Autre. Le retour d'Ulysse à sa terre d'origine signifie ainsi essentiellement le retour du Même au Même. Dans ce cadre, le rapport à l'Autre ne passe en réalité que par l'argent, car c'est riche de biens matériels que le héros de l'épopée grecque rentre chez lui. L'altérité ramenée au Même est assujettie aux impératifs économiques du marché. Dans cette perspective d'analyse, *L'Odyssée* ouvre la voie à une lecture critique des visées impérialistes et colonisatrices du Même. C'est comme si elle ne pouvait exister qu'en fonction de l'ipséité posée comme seule et unique vision de la réalité.

C'est à l'encontre de cette tradition qu'une certaine philosophie, notamment phénoménologique – et ceci, surtout à partir de

---

1. *L'Odyssée*, épopée grecque en 24 chants (12263 vers), attribuée, comme *L'Illiade*, à Homère. Son sujet est le retour d'Ulysse à sa patrie après la guerre de Troie.

Husserl – a essayé de concevoir l'Autre en termes d'altérité radicale comme quelque chose de totalement différent. J'y reviendrai par la suite.

## Perspective ethnologique

L'ethnologie est l'étude des cultures étrangères, de l'expérience de l'altérité. Un modèle ethnologique mettant en valeur l'écriture comme construction plutôt que comme représentation fut développé par Michel Leiris. Son ethnographie alternative (« surréelle ») fut un début qui servit d'inspiration à la pratique ethnographique nommée aujourd'hui postcolonialiste telle qu'elle est représentée par James Clifford (1988: 117).

Leiris distingue entre l'exotique et l'exotisme. L'exotique est une distorsion de l'Autre ou sa dégradation en tant qu'objet de projection. Les théories menant à une remise en question de l'« exotisation » de l'Autre peuvent ici être articulées dans une perspective éthique. Le démontage du discours orientaliste trouve ici sa condition de possibilité. L'orientalisme (Saïd, 1980) comme métaphore de la parole ethnocentrique découvre alors ses idéologèmes. La désarticulation de ce discours permet ainsi de fixer un cadre théorique dans lequel reconfigurer une nouvelle dialectique entre le Même et l'Autre. Les analyses ethnologiques de Leiris remettent essentiellement en question la place de la culture occidentale ainsi que les conséquences de son hégémonie :

Reste qu'aujourd'hui encore, dans le vaste carrefour qu'est devenu le monde grâce aux moyens de communication dont il dispose, l'homme de race blanche et de culture occidentale tient le haut du pavé, quelles que soient les menaces de bouleversement qu'il sent monter du dehors et du dedans contre une civilisation qu'il regarde comme la seule digne de ce nom (Leiris, 1969: 10).

Leiris s'attache ensuite à une critique des préjugés – qu'il définit comme « opinion préconçue » (1969: 14-15)<sup>2</sup> – d'origine culturelle qui opacifient le rapport à l'Autre.

- 
2. Faire le point de ce qu'on est fondé à regarder comme scientifiquement acquis quant aux domaines qu'il convient d'assigner respectivement à la « race » et à la « civilisation » ; montrer qu'un individu, compte non tenu de ce qui lui vient de son expérience propre, doit le plus clair de son conditionnement psychique à la culture qui l'a formé, laquelle culture est elle-

## Perspective postcoloniale

Le projet postcolonial est sous-tendu par une philosophie politique orientée vers le changement. Gayatri Chakravorty Spivak (1987 : 209), dans sa lecture de « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography » – une reconstruction historique postcoloniale de l'expérience coloniale de l'Inde – met justement l'accent sur les limites de la critique humaniste telle qu'elle est produite dans l'Ouest; elle s'attache donc à montrer comment l'Occident néglige l'extrême importance – pour ceux qui ont été colonisés – de reconstruire leur propre subjectivité, expérience et identité. Dans cette ligne de réflexion sur l'Autre, Homi Bhabha – un Autre représentant du courant postcolonial – refuse tout cadre universaliste. Dans cette perspective, il adopte un point de vue très différent des approches fêrues d'humanisme paternaliste de Todorov (1991 : 109) et de Kristeva (1990 : 15-37). Homi Bhabha positionne le concept de « particularisme radical » (*radical particularism*) ainsi qu'une politique de la différence qui implique une logique basée sur la reconnaissance du conflit. Au lieu de diversité, Bhabha (Bhabha et Rutherford, 1990 : 208) postule une politique de différence active et responsable :

*The notion of a politics which is based on unequal, multiple and potentially antagonistic, political identities.*

Ceci rappelle les analyses de Franz Fanon (1961) dans ses critiques du colonialisme et l'importance qu'il accordait à la reconstruction – multiple et variée – des identités culturelles des groupes marginalisés.

---

même une formation historique; amener à reconnaître que, loin de représenter la simple mise en formule de quelque chose d'instinctif, le préjugé racial est bel et bien un « préjugé » – à savoir une opinion préconçue – d'origine culturelle et qui, vieux d'à peine plus de trois siècles, s'est constitué et a pris les développements que l'on sait pour des raisons d'ordre économique et d'ordre politique : tel est le but de la présente étude (Leiris, 1969 : 14-15).

## APPROCHE ÉPISTÉMO-CRITIQUE: L'INTERROGATION DES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ DU SAVOIR SUR L'AUTRE DANS L'ESPACE DE LA MODERNITÉ

L'Autre n'est Autre que par rapport au Même. C'est dire que l'émergence de l'Autre dans un lieu assignable en tant que topos d'un discours (celui du Même) est le produit d'une sommation. Nous voulons dire par ça que le Salvadorien, le Chilien, l'Italien, le Grec, le Vietnamiens, l'Indien etc. que nous trouvons aujourd'hui à Montréal par exemple (ou dans une autre ville canadienne importante) ne se nommerait pas « ethnique » s'il pouvait inscrire sa différence sur le plan des pratiques discursives qui parcourent l'espace social québécois en particulier et canadien en général. Sommé par le discours qui a le pouvoir de le représenter, le sujet venu d'ailleurs voit son identité escamotée au profit d'une logique discursive qui relève du stéréotype. Le terme « ethnique » n'est ainsi qu'une copie frappée de stéréotypie moyennant laquelle l'identité soufflée du sujet venu d'ailleurs trouve un lieu de représentation. Nous avons affaire ici à une dialectique de reconnaissance partielle: le sujet n'est pas reconnu à partir de son lieu d'origine, mais en fonction de son acquiescement, ou soumission, à une sommation stéréotypale. Dans la mesure où il ne peut que s'y plier, le sujet va reproduire lui-même le cliché qui fait de lui un étranger. Cette dialectique partielle de reconnaissance de l'Autre mène à une certaine aliénation du sujet. Aliéné par rapport à lui-même (en tant qu'« ethnique » ou « allophone »), il l'est également par rapport à la société qui le nie comme sujet souverain, si nous entendons par sujet souverain celui qui peut librement exprimer son agonie. L'agonie, telle que nous la concevons, s'inscrit dans une dialectique de reconnaissance. Toute altérité, quelle qu'elle soit, opère sur un terrain de lutte. La « culture » est le lieu par excellence dans lequel s'engage cette agonie de l'altérité. C'est là que le sujet inscrit notamment ses signes de détresse, son malaise à l'égard du système avec lequel il doit composer. Sur ce point l'Autre et le Même se rejoignent. La littérature est ici incontournable (nous reviendrons plus loin sur cet aspect de la problématique). Mais l'Autre qui, pour des raisons diverses, a quitté son lieu d'origine pour venir faire souche dans un pays étranger voit ressurgir dans l'exil son attachement premier. Toute intégration de l'Autre dans son nouveau pays d'élection présuppose une réconciliation avec son passé. C'est dans la mesure où l'Autre est riche de son passé et en harmonie avec lui qu'il peut

s'ouvrir à la culture qui l'accueille pour y contribuer à partir de sa différence.

## L'AGONICITÉ DE L'AUTRE

L'Autre, afin d'exister en tant qu'Autre, ne peut que persister dans son agonicité. Dans son rapport au Même, c'est surtout son agonicité qui fait signe. Cette agonicité est de l'ordre d'un appel que souvent le Même ressent comme une menace. Le *conatus* (Spinoza, 1988) de l'Autre – ce qui le pousse à persévérer dans son être – l'oriente vers un espace d'interaction dans lequel il ne serait pas dépouillé de son agonicité. L'Autre ainsi compris ne parle donc qu'à partir de ce seuil dont l'équilibre est délicat. Il s'agit d'un espace assujéti à une négociation constante. Altérité – *alteritas* – en latin veut dire « changement ». Le fait de s'ouvrir à l'Autre, à la nudité de sa sommation, présuppose un déplacement : un changement qui s'inscrit dans le temps. La dialectique temps/altérité est ici essentielle. Cette temporalité doit être considérée à partir de la mort. Devenir un Autre – dans le cadre de la temporalité – c'est aussi prendre en charge la mort d'autrui, son passage vers l'inconnu. La mort de l'Autre – le temps de sa mort – représente la seule expérience qu'il me soit possible d'anticiper en tant qu'épreuve de la mort. L'altérité, ce qui en elle se révèle comme changement, opère donc dans une dimension temporelle. L'altérité c'est ici la patience du temps, la décantation de l'*esse* latin distinct de l'*ens* scolastique. L'altérité, telle une cire molle, est modelée par le temps ; c'est dire qu'en poussant les choses à la limite, la condition de possibilité de toute altérité réside dans le jeu et la lutte à la fois (*âgon*) dans lesquels le sujet engage sa représentation. Être un Autre, c'est toujours pour quelqu'un. La phénoménologie de Sartre (1944) prend ici tout son sens : l'enfer c'est les Autres désigne justement cet espace agonique de reconnaissance sous le regard d'autrui.

Nous avons donc affaire à une représentation malléable. Dans l'espace de nos sociétés occidentales de plus en plus assujétiées au discours des technosciences, le stéréotype tient le haut du pavé.

## LE LANGAGE ET L'ALTÉRITÉ

C'est dans le langage que l'altérité inscrit son mode d'être sous la forme d'une agonicité. Or, le langage – le langage sommé par le primat de la rentabilité (dans le cadre de la modernité postindustrielle et de la mondialisation des marchés) – est souvent un lieu d'opacification plutôt que de transparence. Le mal-entendu s'y substitue à un échange de sujet à sujet. Instrumentalisé, le langage de nos sociétés postindustrielles opère sous une logique stéréotypale. C'est dire qu'il fait de l'Autre une copie dégradée susceptible de s'intégrer au marché des échanges symboliques du Même. Stéréotypé, l'Autre n'y opère que pour autant qu'il se conforme aux sommations du stéréotype; c'est dans ce contexte que l'« ethnique » émerge au sein du marché comme copie (ou unité d'emprunt) de l'Autre.

L'acculturation – c'est-à-dire le processus par lequel un groupe humain assimile tout ou partie des valeurs culturelles d'un autre groupe humain – risque de faire de l'Autre – l'« ethnique » – une sorte de déraciné, la copie d'une copie. Il y a un espace pourtant dans lequel cette copie peut être désarticulée, c'est la littérature. Mais une littérature non pas du Même. Une littérature hybride, poreuse, à l'image de certaines villes comme Montréal ou Toronto. Une littérature qui se tiendrait, en somme, sur un seuil d'éveil critique. Dans ce contexte, l'Autre non acculturé c'est l'hybride.

## ALTÉRITÉ ET STÉRÉOTYPE

Le visage qu'on prête à l'Autre est régi par le stéréotype. Il s'agit d'un mécanisme d'anamorphose qui brouille l'image de l'Autre. L'Autre devient ainsi un lieu de recyclage de la parole du Même. Nous appelons ce mécanisme d'anamorphose « poubellisation » de l'Autre. L'Autre sert en quelque sorte de lieu de décharge. Or, pour qu'il y ait dévoilement de l'Autre en tant qu'altérité radicale, il faut que le Même se déprenne<sup>3</sup> de la crispation identitaire qui le pétrifie et qui le maintient en suspens. Nous voyons dans cette déprise la condition de possibilité de toute rencontre avec l'Autre. Déprise donc de soi par soi-même. C'est un souci de la déprise qui nous

---

3. Se déprenne veut dire ici se dégager de ce qui le retient, de ce qui l'empêche d'avancer dans son être.

semble nécessaire de souligner ici. Mais pouvons-nous nous déprendre alors que tout pousse le sujet à se replier sur lui-même? Toute tentative de bâtir une éthique de l'identité finit par se heurter à cette aporie.

La rencontre, si rencontre il y a, est de l'ordre d'un événement anthropologique. Pour Martin Buber la rencontre a lieu non pas dans le sujet, mais dans l'être lui-même. Cet être est chez Buber dans un rapport d'identité avec le langage :

L'esprit, tel qu'il se manifeste dans l'homme, est la réponse de l'homme à son Tu. L'homme parle diverses langues – langage verbal, langage de l'art, langage de l'action – mais l'esprit est un, il est la réponse de l'homme au Tu qui surgit du fond du mystère, qui l'appelle du sein du mystère. L'esprit c'est le Verbe. Et de même que le langage devient parole dans le cerveau de l'homme et son dans son larynx – parole et son n'étant d'ailleurs que des fragments du phénomène vrai, car en réalité ce n'est pas le langage qui est dans l'homme, mais l'homme qui est dans le langage et qui parle du sein du langage – de même aussi en est-il de toute parole et de tout esprit. L'esprit n'est pas dans le Je, il est dans la relation du Je au Tu. Il n'est pas comparable au sang qui circule en toi, mais à l'air que tu respirez. L'homme vit en esprit quand il sait répondre à son Tu. Il le peut quand il entre de tout son être dans la relation. C'est en vertu de sa capacité de relation seulement que l'homme peut vivre en esprit (Buber, 1969: 66).

Un être qui n'est pas réductible au simple fondement en tant qu'événement de l'être (*Ereignis*<sup>4</sup>). Cette définition de la relation de la rencontre comme événement anthropologique, au-delà de toute phénoménologie, a influencé la pensée d'Emmanuel Levinas. Levinas, me semble-t-il, est un de ceux qui ont le plus réfléchi sur le sens de l'Autre. Il définit cette relation à autrui comme une altérité spécifique de l'être et comme l'être-pour-autrui, par conséquent, comme une relation de « l'Un-Pour-l'Autre ». L'affinité entre les deux penseurs se situe surtout au niveau de la description de cette nouvelle relation interpersonnelle dans les termes d'un événement bouleversant l'ordre à la fois anthropologique et éthique.

Martin Buber mettait en valeur le moment du retrait du Je en faveur du Tu. Le Je en s'effaçant permet chez Buber la « présentation » de l'Autre en tant que parole adressée par Autrui au Je.

---

4. *Ereignis* est un mot allemand qui signifie « événement ». Il est utilisé dans le sens ontologique heideggérienne, soit l'être comme événement.



Aussi l'événement de la rencontre s'inscrit-il dans une anthropologie éthique. Il n'y a ni absorption ni réduction de l'Autre dans le cadre de l'interaction Je-Tu chez Buber. Il n'en demeure pas moins que c'est toujours par rapport au Je, c'est-à-dire par rapport au Même, que la relation Je-Tu prend son essor. Les pièges de l'ipséité demeurent. Le concept de réciprocité se voit ainsi « problématisé » par Levinas qui se demande s'il ne serait pas éventuellement plus logique de définir la relation Je-Tu plutôt comme un rapport dissymétrique au sein même de la réciprocité ?

C'est dans ce cadre de pensée que la phénoménologie de Husserl bien avant Levinas avait essayé – grâce au concept d'intersubjectivité – de dépasser le solipsisme. Cette théorie d'après laquelle il n'y aurait pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même présuppose un rapport à la connaissance figé d'avance. Le sujet s'enferme dans une perspective épistémologique monologique qui exclut l'Autre en tant que source de savoir sur soi-même. Il est nécessaire de se demander comment la connaissance d'autrui est possible, c'est-à-dire d'établir les conditions de possibilité de l'expérience des autres.

Il importe, je crois, de souligner que le mode de représentation de l'Autre est avant tout négatif. Autrui, en effet, c'est celui qui n'est pas moi. La condition de possibilité de l'Autre (dans le cadre de représentation de ma conscience) c'est son impossibilité d'être moi. Ceci explique que Sartre (1943 : 275), à l'heure de s'interroger sur les rapports entre le moi et l'Autre, nomme cet entre-deux un « néant de séparation »<sup>5</sup>. Il va sans dire que cette phénoménologie sartrienne de l'altérité va à l'encontre de la conceptualisation de la figure de l'Autre que nous trouvons chez Levinas (1991) dont la thématique du visage<sup>6</sup> en tant qu'ouverture de l'Autre positionne la relation comme disponibilité face à l'événement de la rencontre (Levinas,

5. Autrui, en effet, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi ; [c'est] celui qui n'est pas moi et je ne suis pas : ce ne pas indique un néant comme élément de séparation donné entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même, il y a un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même, mais il est au contraire, originellement, le fondement de toute relation entre autrui et moi, comme absence première de relation (Sartre, 1943 : 275).

6. À la compréhension, à la signification saisies à partir de l'horizon, nous opposons la signifiante du visage. Les brèves indications par lesquelles nous

1983)<sup>7</sup>. Ceci dit, Levinas réfléchit également sur la négation qu'il met en rapport avec la violence; il s'agit d'une négation radicale de l'Autre et il la nomme meurtre :

La rencontre d'autrui consiste dans le fait que malgré l'étendue de ma domination sur lui et de sa soumission, je ne le possède pas. Il n'entre pas entièrement dans l'ouverture de l'être où je me tiens déjà comme dans le champ de ma liberté. Ce n'est pas à partir de l'être en général qu'il vient à ma rencontre. Tout ce qui de lui me vient à partir de l'être en général s'offre certes à ma compréhension et à ma possession. Je le comprends à partir de son histoire, de son milieu, de ses habitudes. Ce qui en lui échappe à la compréhension, c'est lui, l'étant. Je ne peux le nier partiellement, dans la violence, en le saisissant à partir de l'être en général et en le possédant. Autrui est le seul étant dont la négation ne peut s'annoncer que totale: un meurtre. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer. Je peux vouloir. Et cependant ce pouvoir est tout le contraire du pouvoir. Le triomphe de ce pouvoir est sa défaite comme pouvoir. Au moment même où mon pouvoir de tuer se réalise, autrui m'a échappé. Je peux certes en tuant *atteindre* un but, je peux tuer comme je chasse ou comme j'abats des arbres ou des animaux – mais c'est qu'alors j'ai saisi autrui dans l'ouverture de l'être en général, comme élément du monde où je me tiens, je l'ai aperçu à l'*horizon*. Je ne l'ai pas regardé en face, je n'ai pas rencontré son visage. La tentation de la négation totale mesurant l'infini de cette tentative et son impossibilité – c'est la présence du visage. Être en relation avec autrui face à face – c'est ne pas pouvoir tuer (Levinas, 1991 : 22).

---

avons introduit cette notion pourront-elles laisser entrevoir son rôle dans la compréhension elle-même et toutes ses conditions qui dessinent une sphère de relations à peine soupçonnées? Ce que nous en entrevoyons nous semble cependant suggéré par la philosophie pratique de Kant dont nous nous sentons particulièrement près. En quoi la vision du visage n'est plus vision, mais audition et parole, comment la rencontre du visage – c'est-à-dire la conscience morale – peut être décrite comme condition de la conscience tout court et du dévoilement, comment la conscience s'affirme comme une impossibilité d'assassiner, quelles sont les conditions de l'apparition du visage, c'est-à-dire de la tentation et de l'impossibilité du meurtre, comment je peux m'apparaître à moi-même comme visage, dans quelle mesure enfin la relation avec autrui ou la collectivité est notre rapport, irréductible à la compréhension, avec l'infini? (Levinas, 1991 : 23-24).

7. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et lumineuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettons à sa place nous le reconnaissons comme semblable à nous; la relation avec l'autre est une relation avec un mystère, c'est son extériorité ou plutôt son altérité, car l'extériorité est une propriété de l'espace et ramène le sujet à lui-même par la lumière qui constitue tout son être (Levinas, 1983 : 63).

Le visage dont parle Levinas ne tient pas compte, nous semble-t-il, de l'économie de la copie dans laquelle opère le rapport à l'Autre. Dans le cadre de la modernité, le visage est frappé de stéréotypie. Et si l'on tue l'Autre c'est précisément parce que son visage a été remplacé par un cliché. Un cliché dont la condition d'émergence même est la négativité. Les guerres ethniques particulièrement meurtrières auxquelles nous assistons (autant en Afrique qu'en Europe) nous découvrent un rapport à l'Autre qui s'explique par la substitution d'autrui par une image stéréotypée. Dans cette économie de la copie, la négativité se constitue en médiation. L'Autre prend forme par la négative: ce qui n'est pas moi. Le « ne pas » est ici la condition de possibilité de l'Autre en tant que séparation du moi. L'altérité radicale c'est tout ce qui m'est étranger: le regard de l'Autre, la langue de l'Autre, le corps de l'Autre, la couleur de l'Autre, l'odeur de l'Autre, le désir de l'Autre, les valeurs de l'Autre, la culture de l'Autre. Dans cette perspective, le gel de l'Autre mis en place par le stéréotype anticipe le temps de sa mort. C'est un meurtre en effigie.

Le corps apparaît ici comme un élément essentiel afin de comprendre l'Autre. Une recherche phénoménologique du corps de l'Autre risque alors de s'avérer essentielle. L'Autre m'apparaît toujours comme le signe d'une extériorité. Il s'agit d'une extériorité que la langue administrative objective, par exemple, dans le terme pluralisé « minorités visibles ». Là où le regard a prise sur une extériorité qui se singularise, le stéréotype permet de la fixer, de la cliquer. Partage entre le visible et ce qui ne l'est pas à partir d'une classification du corps de l'Autre. Cet exemple illustre le mécanisme d'approche qui sous-tend le rapport à l'Autre dans le cadre du marché des échanges symboliques.

## LA LITTÉRATURE ET L'AUTRE

Nous proposons de considérer la littérature comme un lieu de sagesse, c'est-à-dire de savoir, de sagesse et de saveur à la fois. Pour que cette sagesse – *sapientia* – soit en mesure de s'activer dans le cadre de notre analyse, au moins trois dynamiques doivent être évoquées ici:

- a) dynamique épistémologique: ce que la littérature sait; les savoirs qu'elle contient. Ces savoirs sont multiples et ils peuvent jouer les

- uns contre les autres, car la littérature a le pouvoir de les déplacer, voire de les subvertir ; ils peuvent ainsi être pris en charge dans une perspective interdisciplinaire ou contredisciplinaire. Chez Borges (1957) – nous pensons ici à son ouvrage *Fictions*, par exemple – nous trouvons un savoir historique, anthropologique, philosophique, géographique, technologique, architectural, littéraire, linguistique, théosophique, ésotérique, mathématique, herméneutique, cabalistique, etc. ;
- b) dynamique représentationnelle (mimétique) : la littérature exerce ici son pouvoir de représenter la réalité extérieure ; or – faut-il le préciser ? – cette représentation s’inscrit dans une sorte d’utopie dans la mesure où la littérature (en tant que construction de langage) entretient avec le réel un rapport paradoxal qui est le résultat du décalage que nous constatons entre le réel et le langage. Le langage, incapable d’appréhender le réel dans sa pluridimensionalité, ne peut, en somme, que l’invoquer. C’est ce pouvoir d’invocation qui est à l’origine de la littérature ;
- c) dynamique métatopique : une mise en place du signe, un pouvoir de réaction du signe comme centre d’agonicité. La littérature peut, parfois, subvertir la parole pétrifiée dans un but de dévoilement. Le stéréotype qui pèse sur la parole tribale (*doxa*) peut ainsi être joué. Ce rapport de la littérature au réel – par la dépétrification de la parole sous la tutelle du stéréotype – établit une logique aléthique qui échappe à la simple conformité entre l’énoncé et la chose. L’énoncé latin, *Veritas est adæquatio intellectus et rei*, se voit déstabilisé au profit d’une logique du dévoilement. Car penser la vérité en termes d’*adæquatio* implique l’adhésion à une conception que la violence figée par l’écriture métaphysique dénonce comme un accord frappé de stéréotypie (Castillo Durante, 1995). Le concept grec *aletheia* rend bien compte de cette dynamique. Ce qui est non-couvert (*a-letheia*) devient ainsi le « vrai ». C’est la nudité de la chose qui se porte garante de vérité ; dans ce contexte métatopique que j’essaie de développer ici, la littérature serait la « nudité » de l’humain.

### Dimension épistémologique : ce que la littérature sait de l’Autre.

La littérature sait que le sens de sa présence est avant tout problématique ; que son inscription dans l’espace de la cité s’opère souvent avec difficulté ; que l’Autre est aux prises avec une *doxa* qui

le somme de se conformer ; que l'Autre est souvent l'objet d'un rejet plus ou moins explicite.

La littérature de Kafka est ici paradigmatique. Pierre angulaire de la sensibilité moderne, le savoir de cette littérature sur l'altérité est proprement encyclopédique et apocalyptique à la fois. Toutes les politiques d'extermination de l'altérité juive y étaient inscrites, pour ainsi dire, avant la lettre : *Le procès* (1914, publié en 1925) ; *Le château* (1914-1922, publié en 1926). Au niveau de la représentation, la littérature anticipe ici sur le politique, le dévoilant avant même qu'il eût mis sur place toute une politique négative (de néantisation) de représentation de l'Autre.

### **Dimension représentationnelle (mimétique)**

La représentation de l'Autre exige une disponibilité et une ouverture. En fonction des recherches que nous avons faites sur le stéréotype (Castillo Durante, 1994), il nous a été possible d'observer l'opacité qui sous-tend le rapport à l'Autre. Souvent, le rapport à l'Autre nous découvre en réalité un rapport à ce que nous appelons dans notre jargon l'« unité d'emprunt ». Pour le dire de la manière la plus simple et la plus directe : l'Autre est substitué par une copie. Le stéréotype joue, selon moi, un rôle majeur dans cette économie de gel. Il s'agit, en effet, d'une logique discursive qui pétrifie l'altérité soit pour la rejeter, soit pour mieux la broyer, c'est-à-dire l'intégrer. Dans son essence, l'Autre est sommation, interpellation radicale. L'Autre est, par nature, inintégré. C'est dans l'ouverture du questionnement qu'il nous pose que nous pouvons répondre à son appel. Le littéraire, lorsqu'il réactive la *doxa* afin de se rapporter à l'Autre, ne fait que s'enfermer dans une métaphysique du Même qui mène à une crispation identitaire, à une impasse.

### **Dimension agonistique ou métatopique**

C'est ici qu'opère, à mon avis, le côté subversif du littéraire, sa force première. C'est lorsqu'il positionne le signe dans une perspective agonistique, de lutte et de jeu à la fois. C'est le signe confronté aux sphères du social, de l'économique et du politique. C'est l'inscription du signe à partir de ce qui en lui brûle, fait problème, dérange, inquiète. Nous appelons cette dimension du littéraire

métatopique dans la mesure où elle permet la subversion de la parole gelée. La littérature peut ici, en principe (il s'agit en fait d'une utopie), renverser le stéréotype, le déstabiliser en tout cas, l'ébranler. Dans cette perspective, l'Autre peut nous être présenté débarrassé des images clichées qui le dérobent à notre regard. La différence entre le Je et le Tu peut alors devenir lieu d'interrogation et, peut-être, d'interperméabilité. Dans ce cadre précis, la lecture se fait alors (à la manière hébraïque) de droite à gauche. Nous voulons dire que nous partons de l'Autre pour arriver au moi. La littérature, dans sa dimension métatopique, viserait donc ce renversement du rapport à l'Autre. C'est également dans ce cadre que l'Autre peut se dégager de la subalternité<sup>8</sup> qui pèse sur lui. L'altérité de l'Autre – l'alter du *subalternus* – retrouverait ainsi un espace proprement alternatif; sa voix, signe jusque-là déchu, y inscrirait son appel.

---

8. *Subalternus*, de *alternus*, racine: *alter* « autre ».

## Bibliographie

- Bhabha, Homi K., et Jonathan Rutherford (1990), « The Third Space », dans Jonathan Rutherford (dir.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence et Wishart.
- Borges, Jorge Luis (1957), *Fictions*, Paris, Gallimard.
- Buber, Martin (1969), *Je et Tu*, Paris, Aubier.
- Castillo Durante, Daniel (1994), *Du stéréotype à la littérature*, Montréal, XYZ.
- Castillo Durante, Daniel (1995), *Ernesto Sabato. La littérature et les abattoirs de la modernité*, Francfort/Madrid, Vervuert/Iberoamericana.
- Clifford, James (1988), « On Ethnographic Surrealism », dans James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 117-151.
- Fanon, Franz (1961), *Les damnés de la terre*, Paris, François Maspero.
- Kafka, Franz (1984), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- Kristeva, Julia (1990), *Lettre ouverte à Harlem Désir*, Marseille, Rivages.
- Leiris, Michel (1969), « Race et civilisation », dans Michel Leiris, *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Denoël, p. 9-80.
- Levinas, Emmanuel (1983), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF.
- Levinas, Emmanuel (1991), « L'ontologie est-elle fondamentale? », dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, p. 13-24.
- Levinas, Emmanuel (1993), *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset.
- Saïd, Edward (1980), *L'orientalisme*, Paris, Seuil.
- Sartre, Jean-Paul (1943), *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1944), *Huis clos*, Paris, Gallimard.
- Spinoza, Benedictus de (1988), *Éthique*, Paris, Seuil.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1987), « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », dans Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York/Londres, Methuen, p. 197-221.
- Todorov, Tzvetan (1991), *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset.