

## **Anke Bosse**

**Université de Namur, Belgique**  
***Interculturalité – transculturalité***

Dans notre monde globalisé, les relations entre différentes cultures ne cessent de s'établir et d'attirer notre attention. Plus que jamais, il est indispensable, me semble-t-il, de conceptualiser l'interculturalité et la transculturalité. Certes, les phénomènes inter- et transculturels se sont manifestés tout au long de l'histoire humaine. Ils ont été provoqués par la mobilité qui caractérise l'être humain depuis son apparition. Mais, depuis un siècle, ces phénomènes se multiplient.

Je me permets de vous inviter à un petit voyage intellectuel grâce auquel nous pourrions entrecroiser les approches des différentes communautés scientifiques. Et comme mon exposé sera lui-même plurilingue, il sera une contribution à l'interculturalité, à la transculturalité.

### **Multi-, Inter-, Trans- ...**

Il est parfois bien utile de commencer son voyage au niveau microscopique. En sciences humaines, c'est la langue qui correspond à ce niveau. Et c'est précisément elle qui détermine notre conceptualisation du monde.

Prenons notre microscope et regardons ensemble une espèce particulièrement petite, les préfixes. Ils permettent, en tant que « mots de passe », de distinguer multi-, inter- et transculturalité.

Dans les années 1960, émergea dans l'aire anglophone le terme de « multiculturalité ». Il s'appuie sur la notion de tolérance telle que développée par le Siècle des Lumières et vise la diversité culturelle. Celle-ci consisterait en la cohabitation harmonieuse de personnes ayant différents arrière-plans culturels et en leur acceptation mutuelle. Mais il s'est avéré que le multiculturalisme réel mène à une ignorance mutuelle, à une ségrégation, à des entités culturelles isolées à l'intérieur d'une même société (« Parallelgesellschaften ») – une situation problématique.

En apportant une perspective diachronique, on s'est rendu compte depuis les années 1990, que beaucoup d'aires culturelles sont marquées par de multiples interférences et entrelacements inter-culturels. S'appuyant sur la notion de « différance » de Jacques Derrida,<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Derrida, Jacques : *La différance*. Conférence prononcée à la Société française de philosophie, le 27 janvier 1968, in : Derrida, Jacques : *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit 1972, p. 1-30.

les chercheurs font entrer en jeu les concepts de l'interculturalité et de la transculturalité. Contrairement au concept de la multiculturalité, ces deux derniers concepts se sont mis à traverser toutes les sciences humaines. Dans une première démarche, on pourrait dire que le concept d'interculturalité correspond aux processus de contacts, d'échanges, d'interférences, d'entrelacements inter-culturels et que la transculturalité peut en être le *résultat*. Tout comme le jeu des « différances » selon Derrida ne peut être figé, ce résultat n'est jamais fixe, mais en mouvance continue. Et parce que le jeu des « différances » ne peut être figé, les sciences humaines ont dû remettre en question les traditionnels binarismes, surtout celui entre « soi » et « l'autre ».<sup>2</sup> Vous connaissez tous les recherches centrées autour de l'altérité / « otherness ». Mais la situation me semble être plus complexe, et je vous invite à profiter d'un malentendu productif. Reprenons notre microscope et penchons-nous sur des binarismes apparemment nets, mais en réalité embrouillés. Il nous faudra passer par – l'allemand.

En allemand, on oppose traditionnellement *Eigenes* (plus ou moins *soi, one's own*) au *Fremdes* (*l'étranger, the strange*). Ce fut l'orientaliste Andrea Polaschegg qui, en 2005, découvrit qu'il s'agit là d'un faux binarisme, mais qui, par sa dysfonction, déconstruit les binarismes simplistes.

En fait, dans l'opposition *Eigenes* versus *Fremdes* s'entrelacent deux binarismes et deux opérations différentes.<sup>3</sup> *Eigenes / soi / one's own* se constitue par démarcation et par positionnement vis-à-vis de *Andere / l'autre / other*. Il s'agirait d'une opposition par *différence* qui vise la construction et la stabilisation du *soi*, de l'identité. Je me permets d'ajouter que cette relation entre le *soi* et *l'autre*, *Eigenes* et *Anderes*, *one's own* et *the other* est dynamique, puisque la différence peut s'effacer petit à petit par assimilation. Voilà l'opération de *différenciation*.

Quant au *Fremdes* (*l'étranger, the strange*), il ne s'oppose pas au *soi*, mais au *Vertrautes* (*le familier, the familiar*). Peut être étrange ou devenir étrange, ce qui n'est pas familier ou ce qui a été familier, mais ne l'est plus. Il s'agit d'une opposition qui opère par la *distançiation*. L'étranger perd son étrangeté dans la mesure où, en s'y familiarisant, on peut diminuer la distance. Nous sommes ici à nouveau devant une relation dynamique qui, cette fois, oscille entre distançiation et familiarisation.<sup>4</sup>

Ce regard à travers le microscope linguistique nous munit d'outils bien importants. Dans la réalité – et j'y inclus la réalité de nos recherches – l'autre créé par différence et

---

<sup>2</sup> „same“ / „other“, devrait être „one's own“ / „other“

<sup>3</sup> Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin, New York: de Gruyter, 2005, p. 41-44.

<sup>4</sup> Détails concernant l'étymologie révélatrice: Bosse, Anke: *Interkulturalität. Von 'Transfer' zu 'Vernetzung'*, dans: Lüsebrink, Hans-Jürgen/Schmeling, Manfred/Sollte-Gresse, Christiane (éd.): *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive* (= ViceVersa. Deutsch-französische Kulturstudien 5). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2013, p. 65-78, ici p. 69.

l'étranger créé par distance s'entremêlent dans la production interculturelle de signification. Il me semble être donc utile de détecter, au cas par cas, à quelle forme d'opérations on a affaire, éventuellement aux deux, et de le préciser. Nous avons donc intérêt à remplacer les approches binaires par des approches du moins quadrangulaires. A la fin de mon exposé, je vous présenterai deux exemples.

Mais passons d'abord du monde des préfixes au monde des sujets : « culturalité » est dérivée de « culture ».

### **Culture – interculturalité – transculturalité**

Ces dernières années, la notion de „culture“ a subi une dynamisation. Est dépassée la notion de „culture“ comme entité distincte et stable. En fait, une « culture », c'est un ensemble de significations, de constructions et de pratiques qui prend forme à travers son permanent échange interculturel avec d'„autres“ cultures. Ainsi, „culture“ ne prend forme que provisoirement, par une „condensation dynamique“ („dynamische Verdichtung“<sup>5</sup>). La culture est comprise comme un procédé continu et comme toujours hybride.

Mais comment *capter* ce procédé, cette fluidité ? Comment *décrire* l'hybridité ? En fait, pour cela, nous partons toujours de l'idée que plusieurs cultures existent, que nous pouvons les différencier et ainsi les identifier. Déjà, parler de cultures au pluriel implique cette idée. Elle se cache également derrière la conception d'*interculturalité*, puisque les inter-actions ne peuvent avoir lieu qu'entre au moins deux entités distinctes. Nous entrons ici dans le cœur d'une problématique à la quelle nous n'échappons pas et qui marque irrémédiablement et l'interculturalité et la transculturalité.

Elle a suscité l'attention du philosophe allemand Wolfgang Welsch. Se présentant comme l'inventeur de la « transculturalité » et ne reconnaissant que tardivement que ce fut Fernando Ortiz, un anthropologue cubain, qui l'a inventé dès 1940,<sup>6</sup> Welsch aspire à promouvoir « son » invention, l'interculturalité. Afin de faire briller son concept, il attaque et dénigre la multiculturalité et l'interculturalité. Il reproche à ces deux concepts de maintenir la notion de « culture » telle qu'avancée par Johann Gottfried Herder. Celui-ci avait conçu les différentes cultures en tant qu'« îlots » autonomes ou « sphères » closes. Welsch se réfère au passage-clé suivant :

[...] jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich wie jede Kugel ihren Schwerpunkt! [...] Alles was mit meiner Natur	[...] chaque nation possède le cercle de son bonheur en elle-même, comme toute boule a son centre de gravité en elle-même ! [...] Tout
---	--

---

<sup>5</sup> Mitterbauer, Helga: *Dynamik – Netzwerk – Macht. Kulturelle Transfers „am besonderen Beispiel“ der Wiener Moderne*, in: Mitterbauer, Helga/Scherke, Katharina (éd.): *Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart*, Wien: Passagen Verlag, 2005, p. 109-130, ici p. 110.

<sup>6</sup> Il faut admettre qu'Ortiz parlait de ‚transculturation‘ (esp. transculturación). Cf. Ortiz, Fernando: *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*, 1995 [*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940].

noch gleichartig ist, was in sie assimiliert werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen; darüber hinaus hat mich die gütige Natur mit Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit bewaffnet; sie kann gar Verachtung und Ekel werden [...] So jede zwo Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glückseligkeit sich stoßen - man nennts Vorurteil! [...] Das Vorurteil ist gut [...] denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkte zusammen, macht sie fester auf ihrem Stamme, [...].<sup>7</sup>

ce qui ressemble à ma nature, tout ce qui peut y être assimilé, j'y aspire, je me l'approprie; [...] par contre, pour mes contacts avec ce qui m'est extérieur, la nature bienveillante m'a muni d'insensibilité, de froideur et d'aveuglement, et cela peut aller jusqu'à la méfiance et le dégoût. [...] Si les intérêts et les centres de bonheur de deux nations se heurtent, on les dénonce comme préjugé ! [...] Le préjugé est bon [...], puisqu'il rend heureux. Il amène les peuples à se concentrer sur eux-mêmes et stabilise leurs races, [...].

Ces propos étonnants font oublier la démarche initiale de Herder qui exigeait qu'on respecte l'autonomie et la pureté de chaque culture et qu'on reconnaisse et accepte sans réserve ses spécificités. Nous voilà devant la démarche fondatrice du relativisme culturel tel que nous le connaissons encore aujourd'hui. Et c'est une démarche à grands risques que Welsch dénonce légitimement :

The concept is characterized by three elements: by social homogenization, ethnic consolidation and intercultural delimitation. [...] The concept is unificatory [...], folk-bound [...], separatory. [...] All three elements of this traditional concept have become untenable today.<sup>8</sup>

Welsch souligne que, primo, la définition traditionnelle de "culture" avancée par Herder ne correspond en rien à la complexité et à la diversité intérieure des cultures modernes ; secundo, l'idée herderienne d'une consolidation ethnique à l'intérieur d'une culture est douteuse et politiquement dangereuse ; elle se prête à légitimer tous les racismes et séparatismes. Welsch ajoute : "But as we know, such folk-bound definitions are highly imaginary and fictional ; [...]."<sup>9</sup> Tout en confirmant cette observation, je déplore pourtant que Welsch ne signale jamais l'ouvrage qui, pour la première fois, a avancé cette observation : Benedict Anderson's *Imagined Communities* de 1983.<sup>10</sup>

Welsch continue :

Put harshly: It [the traditional concept of culture] tends – as a consequence of its very conception – to a sort of cultural racism. The sphere premises and the purity precept not only render impossible a mutual understanding between cultures, but [...] pave the way for political conflicts and wars.<sup>11</sup>

On tend à souscrire sans réserve à cette critique fondamentale. Mais en continuant la lecture, on ne peut pas s'empêcher de constater que Welsch instrumentalise cette critique afin

---

<sup>7</sup> Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1782-1791.

<sup>8</sup> Wolfgang Welsch: *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, in: *Spaces of Culture. City, Nation, World*, éd. par Mike Featherstone et Scott Lash, London: Sage 1999, 194-213.

<sup>9</sup> Welsch, *Transculturality ...*, ibid.

<sup>10</sup> Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso 1983.

<sup>11</sup> Welsch, *Transculturality ...*, ibid.

de combattre les concepts de la multiculturalité et de l'interculturalité. Il leur reproche de perpétuer le modèle herderien des cultures en tant que « sphères » closes, concept dorénavant obsolète. Si Welsch détecte du côté de la multiculturalité des conséquences effectivement très problématiques – à savoir « ghettoization or cultural fundamentalism »<sup>12</sup> – son approche de l'interculturalité est étonnamment restrictive :

The concept of interculturality reacts to the fact that a conception of cultures as spheres necessarily leads to intercultural conflicts. Cultures constituted as spheres or islands can, according with the logic of this conception, do nothing other than collide with one another. Their "circles of happiness" must, as Herder said, "clash" [...]. The conception of interculturality seeks ways in which such cultures could nevertheless get on with, understand and recognize one another. [...] The recommendations of interculturality, albeit well-meant, are fruitless. The concept does not get to the root of the problem. It remains cosmetic.

Welsch réduit la démarche interculturelle à une réaction dérisoire aux conflits entre cultures. Il se met à radicaliser l'aspect du conflit pour l'utiliser comme arme discursive. Il radicalise d'abord le vocabulaire herderien à propos de la confrontation de deux cultures. Welsch traduit le verbe herderien « sich stoßen » (« se heurter ») en « to clash », et c'est Welsch qui en fait un mécanisme inexorable : « *must ... clash* ». Pas étonnant que Welsch profite du vocabulaire qu'il a octroyé lui-même à la phrase herderienne pour la présenter comme le « lieu de naissance du théorème du 'clash of civilizations' » chez Samuel Huntington.<sup>13</sup> Or, l'un comme l'autre, Huntington puis Welsch, ont une notion curieusement simpliste du conflit. Déjà en 1995, Heinz Hartmann dénonçait la notion de conflit chez Huntington comme étant réduit à l'aspect guerrier. Hartmann nous rappelle légitimement les propos du sociologue allemand Georg Simmel, qui, suivi par son collègue français Emile Durkheim, a distingué entre « destruktivem Konflikt »/« conflit destructif » et « konstruktivem Konflikt »/« conflit constructif ». Ce dernier peut engendrer, selon Simmel, des procédés de catharsis, de libération, d'apprentissage. Ainsi, le „conflit constructif“ encourage à la fois la sociabilité humaine et la cohésion d'une société.<sup>14</sup> Il me semble que nous détenons là un beau tremplin vers les vraies aspirations des démarches interculturelles.

Quant à Welsch, résumons que c'est lui qui a noirci la démarche interculturelle en la liant à la conception du conflit destructif. En fait, il met en œuvre, de part son discours

---

<sup>12</sup> Welsch, *Transculturality ...*, ibid.

<sup>13</sup> Welsch, Wolfgang: *Was ist eigentlich Transkulturalität?* [2009], [www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf](http://www2.uni-jena.de/welsch/tk-1.pdf), p. 3 : « Geburtsstätte des Theorems vom 'clash of civilizations' ».

<sup>14</sup> Hartmann, Heinz: *Clash of Cultures. When and where? Critical Comments on a New Theory of Conflict – and its Translation into German*, in: *International Sociology* 19/1995, H. 2, p. 115-125; Simmel, Georg: *Der Streit* [1908], in: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Vol. 11 des Œuvres complètes [Gesamtausgabe], éd. par Otthein Rammstedt, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, p. 186-255. – Cf. la critique de Heinz Antor (Antor, Heinz: *Multikulturalismus, Interkulturalität und Transkulturalität. Perspektiven für interdisziplinäre Forschung und Lehre*, in: Antor, Heinz (éd.): *Inter- und Transkulturelle Studien. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis*, Heidelberg: Winter, 2006 [= Anglistische Forschungen 362], p. 25-39, ici p. 27f.

même, un conflit destructif d'où le concept d'interculturalité sort perdant, et celui de transculturalité vainqueur. Regardons-le de plus près.

Le point de départ de Welsch est clair : il vise la situation actuelle, les cultures modernes, et il est utile de rappeler que les mots « today », « modern » sont les mots-clé de son discours :

[...] the description of today's cultures as islands or spheres is factually incorrect and normatively deceptive. [...] Cultural conditions today are largely characterized by mixes and permeations. The concept of transculturality [...] seeks to articulate this altered cultural constitution.<sup>15</sup>

Welsch enchaîne :

a. Transculturality is [...] a consequence of the *inner differentiation and complexity of modern cultures*. These encompass [...] a number of ways of life and cultures, which also interpenetrate or emerge from one another.

b. The old homogenizing and separatist idea of cultures has furthermore been surpassed through *cultures' external networking*. Cultures today are extremely interconnected and entangled with each other [...].

c. Cultures today are in general characterized by *hybridization*. For every culture, all *other* cultures have tendentially come to be inner-content or satellites. [...]

For most of us, multiple cultural connections are decisive in terms of our cultural formation. We are cultural hybrids. [...] we all possess "multiple attachments and identities" – "cross-cutting identities" [...]. Work on one's identity is becoming more and more work on the integration of components of differing cultural origin.<sup>16</sup>

Un diagnostique convaincant qui aurait, pour autant, pu profiter des contributions du constructivisme quant au devenir perpétuel de l'identité (individuelle et collective).

Mais passons et soulignons que ce diagnostique convainc au regard de l'existence et de l'écriture transculturelle de beaucoup d'écrivains, d'artistes et d'intellectuels contemporains. Mais l'est-il « for most of us », pour la majorité de l'humanité ? Toutes les cultures actuelles sont-elles hybrides ? Qu'en est-il des régionalismes et des séparatismes, pourtant existants ? Il me semble que le monde transculturel à la Welsch est un monde idéal qui précisément passe outre les conflits destructifs qui existent, qui passe outre la question du pouvoir et des rapports de force, qui passe outre le fait que la notion de « culture » comme entité close perdure dans l'esprit de nombre de nos contemporains. Constatons que l'approche de Welsch est trop généralisante et passe outre le fait que plusieurs notions de ce qu'on appelle « culture » coexistent – actuellement comme par le passé. Constatons également que l'approche de Welsch manque cruellement de dimension historique. Il se contente d'établir une chronologie entre multiculturalité, interculturalité et transculturalité afin de déclarer que les deux premières sont périmées, dépassées par la transculturalité.<sup>17</sup> Il est pourtant important de souligner que le phénomène de la transculturalité *n'est pas* exclusivement spécifique

---

<sup>15</sup> Welsch, *Transculturality ...*, ibid.

<sup>16</sup> Welsch, *Transculturality ...*, ibid.

<sup>17</sup> Il se contente à constater que l'hybridation transculturelle a déjà existée dans le passé, mais n'en donne aucune description.

au monde actuel ou futur. Évitions donc le piège de la chronologie artificielle à la Welsch, ce prétendu passage de la multi- à l'inter- puis à la transculturalité. Au contraire, les trois concepts co-existent – et dans le passé, et dans le présent et dans le futur. Il en est de même des modes de vie qui y sont liés et des différentes notions et des courants de la littérature qui s'y rattachent. Donc, pour nos analyses, ne faudrait-il pas tenir compte des trois concepts ? Qu'en est-il de leur opérationnalité, surtout dans le domaine qui nous, les participants du présent colloque, nous intéresse davantage : la littérature et les relations occident-orient ?

### **Interculturalité – Transculturalité : vers une opérationnalité**

« Conceptions of culture are not just descriptive concepts, but operative concepts. Our understanding of culture is an active factor in our cultural life. » On ne peut que souscrire à cette observation de Welsch et à la conséquence qu'il en tire : opérationnaliser la transculturalité. Or, il n'y parvient malheureusement pas, son concept de transculturalité restant amorphe.

Comment décrire et analyser des procédés complexes d'hybridation, de métissage, de mixages ? Pour détecter *ce qui* a été métissé, mixé, hybridé, il nous faut d'abord identifier au moins deux entités différentes, voire plus. Pas d'hybridation sans différence, sans du moins une certaine distance. *Dans nos analyses*, il est utile de se passer du modèle herderien de culture et d'utiliser la conception dynamique et ouverte de « culture » ; il importe de sortir des binarismes et de nous intéresser à des relations interculturelles multilatérales, à des réseaux. Mais pour ce qui est des *objets de nos analyses*, il nous faut d'abord détecter le modèle de culture qu'ils utilisent – et cela pourrait être un modèle binaire à la Herder. Pas seulement dans le passé comme le prétend Welsch, mais encore aujourd'hui.

Résumons :

- On peut adhérer complètement au concept de transculturalité, d'hybridations, et dénoncer légitimement tout binarisme culturel. Or, pour des raisons heuristiques, nous ne pouvons pas nous empêcher de parler de « cultures » au pluriel et d'insinuer ainsi qu'elles sont différentes.
- Il me semble utile d'illustrer la nécessité de combiner des approches inter- et transculturelles qui, au lieu de s'opposer l'une à l'autre, sont appelées à se compléter.

### **Exemple 1 : Occident - Orient**

Les notions d'occident et d'orient qui figurent dans le titre de notre colloque sont, vous le savez, problématiques. Qu'est-ce que l' »occident « / *the* occident / *der* Okzident ? Qu'est-ce que l' »orient « / *the* orient / *der* Orient ? Non seulement l'une comme l'autre dénomination suppose une unité et une homogénéité qui n'existent pas et qui n'ont jamais existées : les mots 'occident' et 'orient' désignent, chacun, des aires culturelles marquées par l'hétérogénéité. Plus encore, l'opposition 'occident'-'orient' est fondamentalement asymé-

trique, puisque eurocentrique.<sup>18</sup> Si le mot ‘occident’ est une création autochtone des européens, ce n’est pas le cas du mot ‘orient’, qui est une création hétéronome, élaborée par les européens pour désigner « l’autre », les terrains qui, vu de l’Europe, se trouvent à l’est, *in oriente sōle*, dans la direction du soleil levant. Nous voilà devant un des mécanismes « classiques » générant l’altérité, figeant la différence, perpétuant le modèle « classique » herderien qui conçoit les cultures comme entités closes, opposées. Mais faute de vocabulaire alternatif, nous continuerons de parler d’« occident » et d’« orient », tout comme de « cultures » au pluriel. Nous en dépendons pour des raisons heuristiques. Mais ce que nous pouvons et devons faire, c’est prendre conscience de la problématique.

On ne s’y attend pas, mais ce fut le même Johann Gottfried Herder qui, dans cette relation problématique occident-orient, joua l’éminent rôle du médiateur interculturel.<sup>19</sup> Grâce à Herder, le jeune Johann Wolfgang von Goethe apprit à concevoir la Bible *moins* comme le livre-fondateur de deux croyances religieuses, imprégnant la culture européenne, mais avant tout comme poésie ‘orientale’, comme littérature autochtone à part entière.<sup>20</sup> Enthousiasmé, Goethe traduisit le *Cantique des cantiques* de l’hébreu en allemand.<sup>21</sup> Plus encore: quand Herder lui suggéra de concevoir le Coran également comme poésie orientale, Goethe se procura une traduction arabo-latine et traduisit quelques sourates en allemand<sup>22</sup> – une traduction de seconde main qui est passée par plusieurs relais culturels et linguistiques. Deux textes sacrés, présumés intouchables et d’origine divine, deviennent „touchables“, passent, comme poésie orientale, dans le monde proprement *humain*. Dans le point commun de ‘poésie’, la *différence* entre Bible et Coran, entre *soi* et *l’autre*, se dissout. Dans le point commun de ‘poésie’, la *distance* vis-à-vis de *l’étranger*, le Coran, diminue et le rend *familier*. Dans le point commun de ‘poésie orientale’, la Bible, présumée familière, devient étrangère.<sup>23</sup> Nous sommes en face de mouvements doubles, d’oscillations mutuelles, par lesquels les cultures deviennent *réciroquement perméables*. Dans un de ses grands chefs-d’œuvres, le *Divan occidental-oriental*, le *vieux* Goethe a mis en œuvre cette oscillation, cette perméabilité – par hybridation.

---

<sup>18</sup> Cf. Bosse, Anke: *Orientalismus und Komparatistik*, in: Hölter, Achim/Zymner, Rüdiger (éd.): *Handbuch Komparatistik. Theorien, Arbeitsfelder, Wissenspraxis*, Tübingen: J. B. Metzler 2013, p. 193-196.

<sup>19</sup> Cf. Stemmerich-Köhler, Barbara: *Zur Funktion der orientalischen Poesie bei Goethe, Herder, Schlegel*, Frankfurt/M.: Peter Lang, 1992, p. 48.

<sup>20</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: Goethe: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 40 vol., éd. par Friedmar Apel et al., Frankfurt/M. 1985-1999 (FA). – Pour le rôle d’Herder cf. Stemmerich-Köhler, *Zur Funktion ...*, p. 46-84, et Bosse, Anke: „*Meine Schatzkammer füllt sich täglich ...*“. *Die Nachlaßstücke zu Goethes ‚West-östlichem Divan‘. Dokumentation – Kommentar – Entstehungsgeschichte*, 2 vol., Göttingen: Wallstein, 1999, ici vol. 1, p. 63-65.

<sup>21</sup> FA I 12, p. 364-370.

<sup>22</sup> Cf. Bosse, „*Meine Schatzkammer ...*“, *ibid.*, et Mommsen, Katharina: *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt/M.: Insel, 1988, p. 157-238.

<sup>23</sup> FA I 12, p. 371f.



## Exemple 2 : *Divan occidental-oriental*

En mai 1814, Goethe s'est vu offrir, de la part de son éditeur Cotta, une publication fraîchement parue, le *Diwan des Mohammed Schemsed-din Hafis*. L'orientaliste viennois Joseph von Hammer y présente la première traduction allemande complète<sup>24</sup> du *divan* de Hafiz, poète persan du 14<sup>e</sup> siècle et jusqu'à nos jours le poète le plus célébré des iraniens. L'acte pionnier de Hammer porte la trace de son excellente formation à l'Académie Royale des Langues orientales à Vienne et des échanges intenses entre l'empire austro-hongrois et l'empire osman.<sup>25</sup> Il est révélateur de constater que Hammer s'est servi davantage de commentaires turcs<sup>26</sup> et que ceux-ci ont fortement imprégnés sa traduction du persan qui, en soi, est déjà un *mixage* d'ancien persan et d'arabe. Sans le savoir, Goethe, qui en dehors de l'hébreu n'a jamais appris d'autre langue orientale, se trouvait en présence de poèmes en allemand qui avaient déjà traversés plusieurs cultures et plusieurs langues. Mais en lisant les vers « allemands » de Hafiz, Goethe fit une découverte prodigieusement fructueuse et confessa :

[...] ich mußte mich dagegen productiv verhalten, weil ich sonst vor der mächtigen Erscheinung nicht hätte bestehen können. [...] Alles was dem Stoff und dem Sinne nach bey mir Ähnliches verwahrt und gehegt worden, that sich hervor [...]. <sup>27</sup>	[...] il fallait absolument que j'y réagisse de façon productive, sinon, je n'aurais pas persisté face à cette apparition puissante. [...] Elle faisait, à son tour, apparaître tout ce qui existait déjà en moi et qui y ressemblait [...].
--	--

Se dessinent deux motivations fondamentales chez Goethe. D'abord, entrer en compétition avec Hafiz en tant que poète. Dans son introduction, le traducteur Hammer présenta Hafiz comme « das Wunder der Welt », dessen « Worte [...] übermenschliche Kraft » haben (« le miracle du monde », dont « les mots » auraient « un pouvoir surhumain »).<sup>28</sup> Cette présentation motiva Goethe non seulement à participer au prestige extraordinaire de Hafiz, mais aussi à entrer en compétition avec lui pour s'assurer de sa propre grandeur.

Deuxième motivation de Goethe: avoir découvert la ressemblance, à travers les cultures, par-delà les quatre siècles qui les séparent. Il s'agit d'une perception qui atténue la *différence* en découvrant le « soi » dans « l'autre ». Effectivement, à travers les sujets fonda-

---

<sup>24</sup> *Der Diwan des Mohammed Schemsed-din Hafis. Aus dem Persischen zum erstenmal ganz übersetzt von Joseph v. Hammer*, 2 vol., Stuttgart, Tübingen: Cotta, 1812-1813, Repr. Hildesheim, New York: Olms, 1973.

<sup>25</sup> Cf. Mangold, Sabine: *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2004, p. 44f., 54, 123-127, et Bosse, Anke: *Zur Wahrnehmung literarischer Fremdkanons am Beispiel von Goethes Orientrezeption*, in: Robert Charlier, Günther Lottes (éd.): *Kanonbildung. Protagonisten und Prozesse der Herstellung kultureller Identität*. Hannover: Wehrhahn 2008, p. 73-98.

<sup>26</sup> „Schemii, Sururi, Sudi“: Hammer, *Der Diwan ...*, p. IV.

<sup>27</sup> Goethe: *Tag- und Jahreshäfte 1815*, FA I 17, p. 259f.

<sup>28</sup> Hammer, *Der Diwan ...*, p. XIVf. – Cette qualification de Hafiz, von Hammer l'avait purgée dans la *tazkireh* de Daulat-Šāh, une influente anthologie persane du 15<sup>e</sup> siècle. Cf. Bosse, *Zur Wahrnehmung literarischer Fremdkanons ...*

mentaux de Hafiz', l'amour, le vin et le chant, Goethe reconnaîtra ses *propres* débuts : ses premiers poèmes pour lesquels il s'était approprié un autre « autre », les sujets de l'amour, du vin, du chant, introduit par le poète antique Anacréon. L'*étranger* se révéla *familier*, estompant la *distance* culturelle et temporelle. L'affinité que Goethe sentit entre lui-même et Hafiz était si forte qu'il nommera Hafiz son « frère jumeau »<sup>29</sup>, mais qu'il se sentit également incité à entrer en compétition avec Hafiz afin de s'imposer comme un poète tout aussi puissant. En une seule année, Goethe écrivit plus de 100 poèmes, nombre qu'il doublera encore dans les années suivantes et qu'il publia en 1819 sous le nom de *West-östlicher Divan / Divan occidental-oriental*, chef d'œuvre poétique du vieux Goethe. Combinant plusieurs procédés intertextuels et passant de l'interculturel au transculturel, les poèmes du *Divan* goethéen *amalgamaient* les motifs orientaux de Hafiz et les motifs occidentaux puisés dans le monde poétique goethéen.

Mais l'amalgame, le métissage du *Divan* goethéen ne s'arrêta pas là. Peu après la découverte de Hafiz, Goethe élargit son horizon et nourrit son inspiration poétique par la lecture de plus de 100 livres orientaux ou orientalistes, publiés en latin, français, anglais, allemand, italien. Sur la base d'entrecroisements complexes de plusieurs langues et de plusieurs ensembles culturels,<sup>30</sup> Goethe se mit au métissage dans ses propres poèmes, mettant en œuvre plusieurs procédés intertextuels et interculturels,<sup>31</sup> pour finalement parvenir à un amalgame transculturel. Et ce, au niveau micro, c'est-à-dire dans chacun de ses poèmes.<sup>32</sup> J'en présenterais un seul exemple pour clôturer mon exposé.

Pour entrer rapidement dans le vif du sujet, je vous informe, sans entrer dans les détails, que je combine pour mon analyse plusieurs approches méthodologiques:

- Celle de Gérard Genette (*Palimpsestes*, 1982) qui distingue intertextualité, paratextualité, métatextualité, hypertextualité, architextualité ;<sup>33</sup>
- Celle d'Ulrich Broich et Manfred Pfister (*Intertextualität*, 1985) qui distinguent intertextualité marquée et intertextualité non-marquée, les références aux textes singuliers et les références à des systèmes et soulignent le rôle du lecteur comme co-créateur d'intertextualité ;<sup>34</sup>
- Celle de Renate Lachmann et Schamma Schahadat (*Intertextualität*, 1995)<sup>35</sup> qui combinent intertextualité et interculturalité et proposent trois modèles de réécriture:

<sup>29</sup> Cf. le poème *Illimité (Unbegrenzt): Divan occidental-oriental*, p. 91-93; FA I 3.1, p. 31.

<sup>30</sup> Bosse, „*Meine Schatzkammer ...*“, p. 167-588.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, p. 1102-1106.

<sup>32</sup> Cf. pour les détails Bosse, Anke: „*Gottes ist der Orient! Gottes ist der Occident!*“ – und *Abgesänge? Intertextualität – Interkulturalität*, in: Bohnenkamp, Anne/Martinez, Matias (éd.): „*Geistiger Handelsverkehr*“. *Komparatistische Aspekte der Goethe-Zeit. Für Hendrik Birus zum 16. April 2008*. Göttingen: Wallstein, 2008, p. 99-127.

<sup>33</sup> Genette, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris: Seuil 1982, p. 7-19.

<sup>34</sup> Ulrich Broich/Manfred Pfister (éd.): *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen 1985.

<sup>35</sup> Renate Lachmann/Schamma Schahadat: *Intertextualität*, in: Helmut Brackert/Jörn Stückrath (éd.): *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek 1995, p. 677-685.

1) réécriture affirmative, dans la lignée de l'hypotexte<sup>36</sup>, qui vise le dialogue avec et la participation à la culture de l'hypotexte<sup>37</sup> ; 2) réécriture transformationnelle qui usurpe l'hypotexte afin de l'effacer et de le substituer par l'hypertexte présenté comme authentique ; 3) réécriture opposante qui vise la parodie ou l'extermination de l'hypotexte.<sup>38</sup>

Sur le frontispice d'un ouvrage luxueux, *Fundgruben des Orients / Mines de l'orient*<sup>39</sup>, Goethe trouva l'épigramme suivante : „Sag: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident; / Er leitet, wen er will, den wahren Pfad. / Cor. II. Sure“.<sup>40</sup> (« Dis : A Dieu est l'Orient, et à Dieu est l'Occident; / Il conduit celui qu'il choisit sur le droit chemin. / Cor[an]. Ile Sourate »). Le frontispice, le titre, l'illustration et cette épigramme forment un ensemble paratextuel qui, selon Genette, représente « sans doute un des lieux privilégiés » de « l'action sur le lecteur ». Ici : le lecteur européen. C'est cet ensemble paratextuel qui préforme ses attentes vis-à-vis de l'ouvrage. Je n'en retire qu'un détail. Que l'épigramme soit, selon Broich/Pfister, explicitement marqué comme étant tiré du Coran vise le lecteur européen. Ce dernier doit croire qu'il a affaire à une réécriture affirmative, consacrée à la participation à la culture arabo-islamique et qu'il s'agit d'une traduction *littérale* de la Ile Sourate. Il n'en est rien, puisque le Coran parle de l'« est » et de l'« ouest » comme directions géographiques.<sup>41</sup> C'est le traducteur autrichien, encore une fois Hammer, qui en fit „Orient“ et „Occident“. La réécriture affirmative et l'authenticité prétendue ne servent que de camouflage à la réelle réécriture transformationnelle, par laquelle Hammer octroie à la culture arabo-islamique une topographie et une perception eurocentriques. Il s'agit d'une manipulation du lecteur européen auquel celui-ci ne peut pas se soustraire. Cette manipulation du lecteur est encore renforcée par un deuxième camouflage. L'introduction « Sag » / « Dis » est un appel direct au lecteur de dire à haute voix cet extrait de la Ile sourate. Le but : faire croire au lecteur que par cette

<sup>36</sup> Genette, *Palimpsestes* ..., p. 13.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> 1) „Partizipation“ als „dialogische Teilhabe an der Kultur“ des Prätexts wendet die Strategie des „Weiterschreibens“ an und wird – so meine Ergänzung nach Broich/Pfister – den Bezug affirmativ markieren; 2) „Transformation“ als „Usurpation des fremden Worts“ ist eine „Similaritäts-Intertextualität“, sie folgt der Strategie des „Um- und Überschreibens“ und zielt darauf, den Prätext „zu verbergen“, um ihn als „eigenen Text“ zu präsentieren; der Bezug wird deshalb eher unmarkiert sein; 3) „Tropik“ vollzieht eine „Abwendung“ oder „Löschung“ des Prätexts mittels der Strategie des „Widerschreibens“; dabei können „Phasen der Imitation und der Ablehnung“ des Prätexts sich abwechseln; der Bezug wird hier kritisch/negativ markiert sein (ibid., p. 678f., 681f.). – L'approche de Lachmann/Schahadat a le mérite de faire le pont de l'approche intertextuelle vers l'approche interculturelle et de nouer avec celle d'Aleida et Jan Assmann concernant la mémoire culturelle. Ajoutons que l'approche des Assmanns permet de faire le pont vers les « imagined communities » de Benedict Anderson, vers les constructions d'identités inter- et/ou transculturels, au niveau individuel comme au niveau collectif.

<sup>39</sup> Cf. Birus, Hendrik: *Goethes imaginativer Orientalismus*, in: Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts 1992, p. 107-128.

<sup>40</sup> *Fundgruben des Orients/Mines de l'Orient*, éd. par Joseph von Hammer-Purgstall, 6 vol., Wien: Anton Schmid, 1809-1818.

<sup>41</sup> Cf.: „Sag: Gott gehört der Osten und der Westen. Er führt, wen er will, auf einen geraden Weg.“ (*Der Koran*, traduit par Rudi Paret, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1979).

performance orale, il participerait à la liaison entre « Orient » et « Occident » ainsi qu'à la guidance divine sur « le droit chemin ». Goethe-lecteur, quant à lui, échappe à ce deuxième camouflage manipulateur, mais adhère, du moins à première vue, au premier, à savoir à la liaison entre „orient“ et „occident“. Il transforma la présente épigraphe en un poème que je vous livre ici :

Gottes ist der Orient!	A Dieu est l'Orient !	To God belongs the Orient !
Gottes ist der Occident!	A Dieu est l'Occident !	To God belongs the Occident !
Nord- und südliches Gelände	Les contrées du Nord et du Sud	Northerly and Southern lands
Ruht im Frieden seiner Hände. <sup>42</sup>	Reposent dans la paix de ses mains. <sup>43</sup>	Rest in the peace of his hands.

Ces quelques quatre vers me donneront l'occasion de vous introduire dans la réécriture typiquement goethéenne : un minimum de modifications pour un maximum d'effets.

Seuls les deux premiers vers se révèlent des hypertextes, basés sur l'épigraphe, tandis que les vers 3 et 4 sont des ajouts issus de l'imaginaire goethéen. A première vue, les deux premiers vers mettent en œuvre une réécriture affirmative, dans la lignée de l'hypotexte et visant la participation à sa culture arabo-islamique. Mais Goethe a malgré tout apporté quelques modifications extrêmement efficaces. Il supprime l'appel au lecteur (« Sag » / « Dis ») et, en ajoutant des points d'exclamation, convertit l'appel en une exclamation emphatique, affirmative. En supprimant le « und » / « et », il crée un parallélisme parfait :

Gottes ist der Orient!	A Dieu est l'Orient !	To God belongs the Orient !
Gottes ist der Occident!	A Dieu est l'Occident !	To God belongs the Occident !

Grâce au parallélisme parfait, cette double exclamation imprègne durablement la mémoire du lecteur. Plus encore : ce parallélisme créé, au niveau sémantique, une égalité absolue entre l'orient et l'occident, suspendant toute *différence* et toute *distance*.

En éliminant la référence au Coran, Goethe suit le modèle de la réécriture transformationnelle : il efface les traces menant à l'hypotexte, le Coran, afin de présenter son propre hypertexte, le présent poème, comme étant authentique, 100% « Goethe ». Par la même opération, Goethe réussit un deuxième défi : le Dieu de son poème est culturellement et religieusement *neutre*. S'y immisce donc la réécriture opposante qui extermine l'hypotexte, l'épigraphe et le Coran. Par cette neutralisation culturelle du mot « Dieu » s'opère une des stratégies préférées du vieux Goethe : responsabiliser le lecteur. C'est à lui maintenant, de voir derrière ce mot soit le dieu du Judaïsme, soit celui du Christianisme, soit celui de l'Islam, soit une instance omniprésente, immanente au monde entier. Cette dernière conception, celle du panthéisme, nie l'existence d'un dieu transcendant, et elle me semble même être favorisée par les vers 3 et 4 :

<sup>42</sup> FA I 3.1, p. 15.

<sup>43</sup> Goethe: *Divan occidental-oriental (West-östlicher Diwan)*. Traduit, préfacé et annoté par Henri Lichtenberger, Paris : Aubier (Collections bi-lingues) 1940, p. 61.

Nord- und südliches Gelände      Les contrées du Nord et du Sud      Northerly and Southern lands  
Ruht im Frieden seiner Hände.      Reposent dans la paix de ses mains.      Rest in the peace of his hands.

Goethe transgresse la fixation orient-occident, est-ouest de l'épigraphe et du Coran et embrasse les deux autres directions géographiques, le nord et le sud. Réunissant les quatre points cardinaux, la protection et la paix divine deviennent universelles et immanentes au monde entier.

Ces quelques vers, dont seuls les deux premiers reposent sur un hypotexte, réussissent une combinaison intertextuelle et interculturelle de l'autre avec le soi, de l'étrange avec le familier. Ils suspendent la différence et la distance. Ils répondent à merveille au programme du *Divan occidental-oriental* tout entier : métisser, hybrider l'« occidental » et l'« oriental » pour en faire un tiers-espace, selon la terminologie d'Homi Bhabha,<sup>44</sup> et de mettre en œuvre la transculturalité.

Ce poème, tout comme les autres du *Divan occidental-oriental*, illustre à merveille la déclaration du comparatiste Daniel Pageaux « Tout phénomène d'intertextualité est aussi un phénomène d'interculturalité », mais aussi l'ajout qu'il y fit : « [...] tout échange, tout dialogue est un rapport de force entre deux ensembles culturels. » Aux 20<sup>e</sup> et 21<sup>e</sup> siècles, les « jumeaux » Hafiz et Goethe sont entrés dans la mémoire culturelle. En Europe comme en Asie, le monde culturel et politique a profité de la renommée extraordinaire de Hafiz et de Goethe et on a instrumentalisé le *Divan occidental-oriental* en le présentant comme un « dialogue interculturel ». Or, cela cache un inévitable rapport de force : ce soi-disant dialogue n'a qu'un seul acteur et locuteur : Goethe. La « réponse » hafizienne n'est qu'une production de l'imaginaire goethéen.

Goethe réussit à croiser dans son *Divan* plusieurs ensembles culturels, témoignant ainsi de la pluri-dimensionnalité d'interconnexions interculturelles. Mais il n'en reste pas moins qu'elles se basent sur des stratégies goethéennes d'appropriation et que se sont lui et son public européen qui sont les seuls acteurs dans ce champ.

Soyons clair : la transculturalité telle que Welsch l'imagine est un idéal. Et cet idéal risque de camoufler des rapports de force persistants. C'est donc à nous d'en lever le voile.

---

<sup>44</sup> Cf. Bhaba, Homi: *Die Verortung der Kultur* [*The Location of Culture*, 1994], Tübingen: Stauffenburg, <sup>2</sup>2007, p. 58, 166.