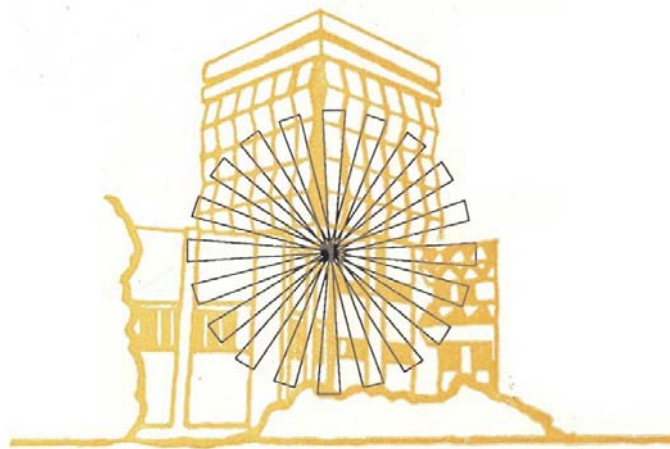


**GROUPE D'ÉTUDES LINGUISTIQUES  
ET LITTÉRAIRES  
G. E. L. L.**

**UNIVERSITÉ GASTON BERGER  
DE SAINT-LOUIS, SÉNÉGAL**



**LANGUES ET LITTÉRATURES**

**REVUE DU GROUPE D'ÉTUDES  
LINGUISTIQUES ET LITTÉRAIRES**

**N°10  
Janvier 2006**

**UNIVERSITE GASTON BERGER DE SAINT-LOUIS  
B. P. 234, SAINT-LOUIS, SENEGAL**

*In memoriam pour feux Hilair BOUKA et El Hadj Mansour NLANG*

# LANGUES ET LITTÉRATURES

Revue du Groupe d'Etudes Linguistiques et Littéraires (G.E.L.L.)

B.P. 234 Saint-Louis (Sénégal) – Tél. (221) 961 22 87 – Fax 961 18 84

Courrier électronique : [groupegell@yahoo.fr](mailto:groupegell@yahoo.fr)

Compte Chèque Postal n°09553-A Saint-Louis, Sénégal

Directeur de publication : M. Maweja MBAYA, Professeur

## COMITE SCIENTIFIQUE

Mwamba	CABAKULU (Sénégal)		
Hazel	CARTER (USA)	Clément	MBOW (USA)
Mosé	CHIMOUN (Sénégal)	Maweja	MBAYA (Sénégal)
Samba	DIENG (Sénégal)	G. Ossito	MIDIOHOUAN (Bénin)
Florence Dol	PHYNE (Ghana)	M. Musanji	NGALASSO (France)
Clémentine	FAIK-NZUJI (Belgique)	Pius Ngandu	NKASHAMA (USA)
Richard	HAYWARD (Angleterre)	Ntita	NYEMBUE (RDC)
Robert	JOUANNY (France)	Albert	OUEDRAOGO (Burkina)
Dieudonné	KADIMA-NZUJI (Congo)	Sékou	SAGNA (Sénégal)
Mamadou	KANDJI (Sénégal)	Oumar	SANKHARE (Sénégal)
Lilyan	KESTELOOT (Sénégal)	Ndiawar	SARR (Sénégal)

## COMITE DE RÉDACTION

Rédacteur en Chef	Mwamba	CABAKULU
Administrateur	Mamadou	CAMARA
Secrétaire de rédaction	Boubacar	CAMARA
Trésorier	Banda	FALL
Relations Extérieures	Abdoulaye	BARRY

© LEL, Université Gaston Berger de Saint-Louis, 2006  
ISSN 0850-5543

## SOMMAIRE

<b>EDITORIAL</b> .....	3
Analyse de contenu simplifiée d'un article de presse sur la guerre en Côte D'Ivoire .....	5
<b>Léa Marie Laurence N'GORAN-POAME</b>	
Quand on refuse on dit non ou les impostures du citoyen Kourouma .....	23
<b>Djédjé Hilaire BOHUI</b>	
Approche interprétative de quelques unités lexicales en français véhiculaire ivoirien .....	41
<b>Kouame BEDE</b>	
Morphologie de la réduplication adjectivale en baoulé-n'zikpli .....	59
<b>Yao Emmanuel KOUAME</b>	
Contre-attaque insoupçonnée : la guerre des méthodes en didactique de français .....	77
<b>Odette BEMMO</b>	
La douleur et la souffrance mises en récit .....	91
<b>Boubacar CAMARA</b>	
Poétique d'une anthropologie de l'image du noir dans l'œuvre littéraire de Blaise Cendrars .....	103
<b>Djah Célestin DADIE</b>	
From Womanhood to Motherhood: A Re-Evaluated Image of the African Woman .....	129
<b>Mamadou BA</b>	
De l'espace local à l'espace global dans la géopoétique de Léopold Sédar Senghor .....	145
<b>Mansour NIANG</b>	
Violence textuelle et sexuelle dans l'œuvre de Calixthe Beyala .....	161
<b>Cécile DOLISANE-EBOSSÉ</b>	
George Eliot and Angele Rawiri: Two Kinswomen of Literature or Literature of Two Kinswomen? .....	175
<b>Daniel René AKENDENGUE</b>	
Koyaga dans <i>En Attendant le vote des bêtes sauvages</i> de A. Kourouma : trois représentations en une .....	187
<b>Affoué Virginie KOUASSI</b>	
Especulación en la Otra Mujer: la Inés de Don Juan Tenorio .....	199
<b>Sophie S. TANHOSSOU-AKIBODE</b>	
Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité .....	221
<b>Moctar GAYE</b>	

## ÉDITORIAL

La revue *Langues et Littératures* qui a été bâtie avec beaucoup de difficultés liées à l'environnement économique pas du tout favorable en Afrique en général et au Sénégal en particulier, fait son petit bonhomme de chemin. Comme un roseau, elle plie sans rompre : elle a été frappée de plein fouet par le décès prématuré au mois d'août 2005 de son Secrétaire de Rédaction Dr. Hilaire Bouka. Ce numéro dix qui lui est dédié ne pourrait même pas récompenser l'énorme travail qu'il a toujours abattu pour que la revue paraisse à temps. Cloué au lit par la maladie, son absence sur le terrain s'est fait ressentir par le neuvième numéro qui a accusé un retard de parution de sept mois. A ce triste événement, s'ajoute la mort de notre jeune collègue Dr. Mansour Niang, survenue sur la route Dakar/Saint-Louis au mois de décembre 2005. Son article intitulé « *De l'espace local à l'espace global dans la géopoétique de Léopold Sédar Senghor* » que vous trouvez dans ce numéro est à titre posthume. Que la terre de nos ancêtres leur soit légère!

Ce dixième numéro consacre à *Langues et Littératures* une certaine maturité. Comme toujours, il s'y dégage le caractère diversifié des thèmes et des langues (français, anglais, espagnol) qui reflète sa bonne réputation sur le plan national et international. Les études linguistiques sont illustrées par Bede Kouamé et Yao Emmanuel Kouamé qui font des incursions dans la société ivoirienne en procédant à des analyses des langues véhiculaires que sont le français ivoirien et le baoulé-n'zikpli, l'une des langues nationales de la Côte d'Ivoire. Ils sont suivis dans ces études par leurs compatriotes Djédji Hilaire Bohui et Affané Virginie Kouassi qui fondent leurs recherches sur la fiction de Ahmadou Kourouma. Si Bohui expose la position de Kourouma sur la crise socio-politique de la Côte d'Ivoire, Kouassi s'interroge sur sa création romanesque. Ce questionnement sur la société ivoirienne qui est en train de vivre une crise aiguë de croissance sociale, s'accroît avec les réflexions de N'goran-Poame sur la restitution de la guerre civile par la presse. Cette situation tragique de la Côte d'Ivoire est théorisée en d'autres termes par Boubacar Camara qui pose le problème de la *douleur* et de la *souffrance* dans le récit. Mais Célestin Dadié apporte une note d'espoir lorsqu'il constate dans son étude que « *l'écriture sur les civilisations nègres [est] un acte de création littéraire, un acte de foi et un centre d'intérêt capital.* » Ceci est d'autant plus vrai que l'histoire humaine est faite des hauts des bas.

La littérature produite par les femmes occupe une place non négligeable: Akendengue, dans une étude contrastive, met en relief

la création romanesque de la britannique George Eliot et la gabonaise Angèle Rawiri qui, apparemment, n'ont rien de commun. Mais il réussit par une technique bien connue chez Gérard Genette à trouver des similitudes dans la structure, le temps et les personnages. Quant à Mamadou Bâ, dans une étude de quatre romans de la célèbre romancière nigériane Buchi Emecheta, il procède une certaine réévaluation de l'image de la femme africaine à travers la maternité. Mais ce point de vue africain est contredit par la position de Tanhossou-Akibode dans son étude de la société hispanique du XIXe siècle où la femme est considérée comme un « simple objet de désir et d'échange social : le mariage. » Ce qui semble être une position européenne sur le destin de la femme est reprise avec force dans la présentation de l'œuvre de Calixthe Béyala par Cécile Dolisane-Ebossé : la violence textuelle et sexuelle font un démontage systématique de la société phallocratique dans laquelle se trouvent confinées les femmes des sociétés dites modernes.

La question méthodologique de transmission des connaissances dans la langue française est illustrée par Bemmo qui s'appuie sur le cas du Cameroun où le structuralisme a, sans ménagement, supplanté la grammaire narrative. Sans pour autant prôner le retour systématique de la grammaire « traditionnelle », Bemmo milite pour une certaine cohabitation Cette question est d'actualité d'autant plus qu'en France, au niveau de l'enseignement primaire, pour ne citer que ce cas, la méthode syllabique longtemps décriée serait en train d'être réhabilitée. Ce problème de transmission de l'outil du dialogue qu'est la langue est traité du point de vue philosophique par Gaye. Il invite à une promotion de l'interculturalité qui serait favorisée par une mise au service de tous d'un langage approprié. Enfin, Mansour Niang nous laisse son deuxième article (le premier dans la *Revue camerounaise des sciences humaines appliquées* étant sous presses) dans lequel il porte une réflexion profonde sur le poète et homme d'Etat que fut Senghor.

A tous nos fidèles lecteurs et chercheurs, la revue *Langues et Littératures* vous souhaite une bonne et heureuse année de recherche 2006.

Pr. Mosé CHIMOUN  
Directeur du Centre de Recherche  
Groupe d'Études Linguistiques et Littéraires (G.E.L.L)

*Langues & Littératures, Université Gaston Berger  
de Saint-Louis, Sénégal, n° 10, janvier 2006*

**DIALOGUE HERMÉNEUTIQUE, ENTENTE  
LANGAGIÈRE ET INTERCULTURALITÉ**

Moctar GAYE\*

**Abstract :**

*Obviously the hermeneticity of the intercultural dialog, as the way of being of the language, lays in the fact that it allows to cross in the communication the distance that separates us from the text of the past or one other who is becoming a stranger. In this context the understanding is to be modelised where it doesn't exist or restored where it fails. With Gadamer, Jaus or Kourouma interculturality means transgression of particular limits.*

**Introduction**

En érigeant l'entente comme le télos du dialogue langagier, Gadamer pose en réalité les jalons d'une herméneutique de la jécité, c'est-à-dire celle de

*l'appartenance de la compréhension à une dimension qui se dérobe à une prise instrumentale en ce qu'elle relève davantage de notre être projeté que de nos projets<sup>1</sup>. Sous ce rapport, elle ne peut pas ne pas prendre en charge la déconcertante immémorialité du langage<sup>2</sup>*

sans jamais toutefois la saisir dans sa totalité. Dans une perspective résolument heideggerienne, il s'agit de percer le mystère ondoyant du langage ; entreprise aventureuse à souhait du fait même de sa texture intrinsèque qui est simultanément distance et proximité, manifestation et dissimulation, que seul l'acte dialogique est à même de dévoiler dans sa discontinuité déroutante, car comprendre le caractère problématique d'une chose, c'est déjà questionner.<sup>3</sup> Ainsi donc, le but ultime de l'acte interrogatif réside dans sa prétention à laisser entrevoir la chosité de la chose, c'est-à-dire l'entente sur le

---

\* Enseignant-chercheur, Université G. B. de Saint-Louis, Sénégal.

<sup>1</sup> Jean Grondin, *Introduction à Hans Georg Gadamer*, Paris, 1994, p.181).

<sup>2</sup> J. Grondin, *ibidem*.

<sup>3</sup> Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris : Seuil, 1976, p. 398.

## Moctar GAYE

fond entre l'œuvre et son destinataire. Si donc Gadamer en arrive à considérer par exemple l'art épistolaire comme une manifestation du dialogue, c'est parce qu'il parvient à distendre, pour ainsi dire, le mouvement dialogal de divergence et de convergence dans l'accord.<sup>4</sup>

Le recours, chez Gadamer, au modèle du dialogue platonicien s'explique, dans une large mesure, par le fait qu'il reste fondamentalement une tentative de libérer le logos des pesanteurs sclérosantes de l'écrit, comme monologue stérile, et donc de le faire accéder à la conscience du savoir du non-savoir par le jeu question-réponse. Ainsi, à partir du moment où l'interrogation remonte en deçà du dit<sup>5</sup>, et que la chose ne peut se révéler que par le mot, il s'agit de s'immerger dans le sens commun pour transcender la particularité. Cette ontologisation du langage qui, nécessairement, évacue la dimension critique du logos ne surprend guère le lecteur avisé qui y perçoit les ascendances heideggeriennes de la philosophie herméneutique. Contre la dérive axiomatique de l'énoncé prépositionnel, Gadamer esquisse les contours d'un dialogue intersubjectif qui décloisonne les modes singuliers d'être dans le monde. En d'autres termes :

*Le sens du langage ne se laisse pas réduire à l'ordre des phrases et des mots [...] Derrière, non, dans le langage, il y a toujours un vouloir dire qui outrepassse l'ordre limité des sons et des signes perceptibles. C'est que le langage provient d'un dialogue qui ne réussit jamais à se dire pleinement dans le discours effectif. Pour l'herméneutique, ceci veut dire que le discours doit toujours être entendu comme réponse à une question.<sup>6</sup>*

Cet élargissement à l'incommensurable de l'horizon langagier, qui passe donc par la restauration de la substantialité du verbe, bat en brèche le fétichisme langagier de la philosophie analytique d'une part et le textualisme ou le narrativisme pour qui le langage reste une réalité autonome d'où serait exclue toute expérience de sens.<sup>7</sup>

Pour démontrer, en définitive, que le langage propositionnel de la théorie scientifique ne peut épuiser tout ce qui se dit ou se laisse dire et mettre en exergue par ce biais la spécificité des Sciences Humaines, Gadamer postule l'incompressible présence du dialogue au cœur de son dispositif de configuration d'un horizon de sens

---

<sup>4</sup> Gadamer, op. cit., p. 392.

<sup>5</sup> Gadamer, op. cit., p. 393.

<sup>6</sup> Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : P.U.F., 1993, p. 9.

<sup>7</sup> Jean Grondin, op. cit., p. 10.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

commun à tous les humains et à toutes leurs œuvres. Il ne s'agit donc pas du choix arbitraire d'un. Etant unique, choisi parmi tous, aussi limité et particulier que n'importe quel autre, de déduire génétiquement tout le reste et l'expliquer<sup>8</sup> mais plutôt d'ouvrir un univers de débat avec ceux qui pensent différemment et peuvent tout aussi habiter en nous [...] pour faire reculer les limites qu'impose notre horizon particulier.

Si toutefois l'autorité de la tradition transmise d'une part et le paradigme de l'entente langagière par le dialogue d'autre part configurent une universalité contextualisante, ils n'en constituent pas moins une réduction dans les limites du langage de l'horizon d'interrogation du comprendre herméneutique. De ce point de vue, la conscience de la finitude du langage qui s'actualise dans l'aveu systématique du savoir du non-savoir et à travers l'instance dialogique n'intègre-t-elle pas à suffisance une dynamique créative ? En d'autres termes, la dimension interculturelle du dialogue herméneutique ne se pose-t-elle pas en conséquence implicite de la modélisation jamais achevée de la fusion des horizons ?

A partir du moment où le modèle question-réponse, comme instance d'actualisation et d'application du comprendre herméneutique, tel qu'il a été formulé par Hans Robert Jauß ouvre l'accès à l'altérité d'un passé quand on réussit à redécouvrir la question à laquelle un texte donné [...] fournissait la réponse<sup>10</sup>, il parvient du même coup à circonscrire, au-delà de la communication interpersonnelle, la possibilité de comprendre l'autre pour lui-même et de se comprendre soi-même à travers l'autre. Sous ce rapport, la lecture des *Soleils des Indépendances* proposée par Malick Gassama, illustre avec éloquence la dimension productive de la compréhension questionnante.

### 1. De la productivité dialogique du modèle question-réponse

Comme élément structurant de la conscience de la finitude du langage, la question se pose surtout comme un moment crucial de la configuration de la compréhension herméneutique, conférant au savoir du non savoir sa dimension démiurgique dans le processus dialogique des expériences. Face à la prétention d'une maîtrise

---

<sup>8</sup> Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, Paris : Ed. de minuit, 1972, p. 13.

<sup>9</sup> J. Grodin, op. cit., p. 194.

<sup>10</sup> Hans Robert Jauß, *Pour une herméneutique littéraire*, Paris : Gallimard, 1988, p. 52.



## Moctar GAYE

intégrale du langage, la célèbre *docta ignorantia* socratique inaugure, dans l'extrême négativité de l'aporie, la véritable supériorité de l'interrogation.<sup>11</sup> Cette relecture herméneutique du dialogue platonicien vise, sous ce rapport, à mettre en exergue trois constats déterminants : l'apparition d'une question ouvre l'être que l'on interroge, le logos est toujours une réponse, la question est antérieure à toute connaissance et à tout discours. Dès lors, l'interrogation se révèle être un mode d'acquisition du savoir, c'est-à-dire un *modus operandi* du comprendre, par le biais duquel Gadamer introduit la dialectique question-réponse au cœur de l'acte interprétatif du signe.

La complexité d'une telle démarche réside cependant dans le fait que pour être en mesure de questionner, il faut vouloir savoir, c'est-à-dire savoir que l'on ne sait pas.<sup>12</sup> Pour étayer son propos, Gadamer évoque le subterfuge auquel ont recours les partenaires du dialogue socratique confrontés à la difficulté de répondre aux questions embarrassantes, c'est-à-dire celui qui consiste à s'arroger le rôle supposé plus commode de celui qui pose les questions. Mais chaque fois qu'il en est ainsi, ils se rendent à l'évidence que leur tentative échoue invariablement. Contrairement donc à la question pédagogique qui, en réalité, n'en est pas une, la question authentique permet de dévoiler le caractère problématique de ce que l'on interroge, en mettant en suspens l'horizon de l'autre dans le sens d'une ouverture. Cette primauté de la question, comme expression achevée de la quête du savoir ne trouve donc sa pertinence que dans le rejet de l'arrogance objectiviste qui se complait dans l'univers clos de ses certitudes. Elle cristallise une volonté sans équivoque d'aller à la rencontre de l'autre dans une perspective éminemment altruiste et confère, de ce point de vue, à l'interrogation toute sa pertinence cognitive. L'on ne peut donc envisager l'élaboration d'une méthode infaillible qui soit à même d'enseigner à poser des questions ou à délimiter les sphères de mécompréhension dans le processus d'instauration du dialogue authentique.

S'il est vrai qu'il y a interrogation interprétative, partout où il y a distance, obscurité ou malentendu, le modèle socratique de la maïeutique permet à la fois de configurer l'horizon d'échanges et de tracer l'itinéraire d'un comprendre, en principe, inaccessible. Pour

---

<sup>11</sup> Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 385.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 386.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

Gadamer donc, la suréminence de la méthode reste un leurre, car fait-il remarquer :

*Il n'existe pas de méthode qui apprenne à questionner, à discerner ce qui fait problème. L'exemple de Socrate nous enseigne au contraire que ce qui importe c'est de savoir que l'on ne sait pas. C'est ainsi que la dialectique socratique, qui conduit à ce savoir par son art d'embarrasser, crée la condition sur laquelle repose l'acte de questionner. Tout questionnement et toute volonté de savoir présupposent un savoir du non-savoir, tel que ce soit un non-savoir déterminé qui conduise à une question déterminée.<sup>13</sup>*

Sous ce rapport, la configuration de la situation herméneutique passe nécessairement par l'acquisition d'un horizon d'interrogation conforme aux questions qui se posent à nous. Car le dialogue qui s'instaure ne se déroule pas entre deux horizons étrangers l'un à l'autre, dans le sens d'une confrontation pour l'accès à l'instance de la prééminence, il modélise plutôt un espace commun aux traditions et donc aux époques qui corrélativement vide toute forme de distanciation de son contenu méthodologique. Cette irruption dans un au-delà du dialogue proprement dit ne peut donc pas se réduire ni à un transport emphatique d'une individualité à une autre, ni à une soumission de l'autre à nos propres normes<sup>14</sup>, elle procède essentiellement d'une élévation à une universalité supérieure qui transcende les situations particulières. Cette substantialisation des termes du dialogue trouve son expression achevée dans la texture du Dasein qui reste celle de l'extraterritorialité et de la promesse de tous les possibles.

Comme *modus operandi* du comprendre herméneutique, la configuration d'un horizon d'interrogation dynamique qui intègre la multiplicité des modes d'être dans le monde se dissout dans l'horizon infini de la transmission ininterrompue de la tradition. Ce processus d'osmose des horizons d'attente et des espaces d'expérience se déroule, selon Gadamer, de la manière suivante :

*Quant notre conscience historique se transporte dans les horizons historiques, cela ne signifie pas qu'elle s'évade dans des mondes étrangers sans rapport avec le nôtre. Au contraire, tous ensemble, ces mondes forment l'unique des frontières de ce qui est présent, embrassé la profondeur historique de la conscience*

---

<sup>13</sup> Gadamer, op. cit., p. 389.

<sup>14</sup> Ibid., p. 327.

## Moctar GAYE

*que nous avons de nous-mêmes. C'est donc en réalité un seul horizon qui englobe tout ce que la conscience historique contient.*<sup>15</sup>

Ce processus de mise en œuvre de l'horizon d'interrogation ne va pas cependant de soi. Se référant au modèle platonicien du jeu question-réponse, Gadamer met en exergue la difficulté inhérente à l'accès à la conscience du savoir du non-savoir. Dans ce contexte de conquête d'un sens donné, l'opinion se dresse comme un obstacle presque insurmontable. Mais dès lors que tout savoir ne peut que se construire sur l'échange intersubjectif des opinions en jeu, la rhétorique dans sa version herméneutique devient l'instrument de l'émergence du logos commun. Aussi en formulant un métadiscours, le savoir du non-savoir se pose comme une condition sine qua non d'une opposition à l'opinion et par voie de conséquence d'une reconnaissance de son ignorance. Pour cette raison, le savoir est fondamentalement dialectique, car il fait émerger des questions qui contiennent l'opposition entre le oui et le non d'une part, l'ainsi et l'autrement d'autre part<sup>16</sup> et structure de ce point de vue l'espace infini d'un horizon en fusion. En d'autres termes, la dialectique socratique, de par son caractère paradigmatique, ne peut donc s'inscrire dans une démarche de mise à mort de l'un des protagonistes par son alter ego, mais plutôt dans la récurrence du questionnement comme expression de l'incommensurable élasticité du comprendre, car comme l'affirme Gadamer :

*L'art de la dialectique n'est pas celui d'argumenter victorieusement contre n'importe qui. Il est possible au contraire, que celui qui exerce l'art de la dialectique, c'est-à-dire l'art de questionner et de chercher la vérité, ne l'emporte aux yeux des auditeurs. La dialectique, en tant qu'art de questionner, ne fait ses preuves que de dans le fait que celui qui sait questionner est capable de maintenir le cap sur ce qui est en suspens. »*<sup>17</sup>

Est-ce à dire que le discours herméneutique, pour être vrai, devra réfléchir fidèlement cette adéquation intérieure. En tout état de cause, le savoir ne se référera plus au phénomène qui ne jouera que le rôle d'analogon d'une réalité qui n'est même plus présente dans le monde, comme étant, sinon que comme trace mémnonique d'une forme primordiale. En effet, Socrate met en évidence l'aporie de toute théorie de la connaissance, mais la connaissance signifie

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 326.

<sup>16</sup> Ibid., p. 388.

<sup>17</sup> Ibid., p. 390.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

connaître la connaissance, mais pour connaître, il faut connaître l'inconnu qui est, en occurrence, le connaître. De toute évidence, la pertinence du modèle socratique réside aux yeux de Gadamer dans la conviction partagée selon laquelle l'origine du savoir herméneutique se trouve dans le langage. Lorsque Théétète cherche à désigner et expliquer le savoir, il ne fait que répéter le processus d'élaboration du langage : son discours et la production d'un ensemble de morphèmes signifiant qui désigne, décrit en énumérant les composantes élémentaires, et distingue le concept en question. L'articulation des lettres entre elles confère seule un sens au mot : le sens est le rapport qui lie le mot à ce qu'il désigne. Ici comme ailleurs, les protagonistes recherchent le sens unitaire et universel d'un échange intersubjectif qui, paradoxalement, révèle le côté inconnaissable du savoir. Il est cependant possible de le déceler dans le cheminement même du dialogue, précisément dans cette maïeutique qui nous force à marcher pas à pas vers la vérité de l'être.

Cette décomposition de l'acte interprétatif en pas infinitésimaux nous met en face de ce non-dit du discours socratique : sans cesse Théétète est mis en présence de l'évidence de la réponse sans qu'il puisse la formuler. Perpétuant la tradition socratique, Gadamer considère la structure question-réponse, de par sa nature bipolaire, comme l'unique vecteur pertinent du dialogue herméneutique, à l'opposé de l'opinion qui cherche toujours à s'imposer ou alors de la rhétorique qui persiste à donner de la force à ce qui n'en a pas. De ce point de vue, l'interrogation reste un acte de liberté et donc d'ouverture consubstantiel à la fusion des horizons. En atteste cette affirmation de Gadamer :

*S'opposant à la rigidité des opinions, l'acte de questionner met le sujet, avec ses possibilités, en suspens. Celui qui a l'art de questionner, est celui qui sait se défendre contre la tendance de l'opinion régnante à réprimer l'interrogation. Qui possède cet art cherchera lui-même tous les arguments favorables à telle ou telle opinion. La dialectique ne consiste pas à trouver la faiblesse, mais à commencer de sa propre initiative, par lui donner sa véritable force. Ce que l'on entend par là, ce n'est donc pas un art d'argumenter et de discourir.<sup>18</sup>*

De ce brassage émerge le logos qui, d'une certaine manière, dépasse donc l'opinion subjective des interlocuteurs<sup>19</sup> et perpétue

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 391.

<sup>19</sup> Ibid., p. 391.

## Moctar GAYE

la suréminence du non-savoir sur le monologue dogmatique des opinions. Si donc la finalité du dialogue herméneutique consiste à dégager un espace de convergence sous la forme d'une unité de perspective, il oppose du même coup le langage, comme expression d'une communication de sens ne débouchant pas nécessairement sur un accord au caractère figé des déclarations qui, dans une certaine mesure, consacrent une forme avérée de dogmatisme. Sous ce rapport, la diversité des modalités dialogiques apparaît, en dernière instance, comme une attitude de résistance aux abus multiformes que l'écrit fait subir au verbe. Ainsi aux yeux de Gadamer, le mérite de Platon aura été de « chercher à surmonter, grâce à sa propre création poétique de dialogues, la faiblesse des logos et en particulier celle des logos écrits. »<sup>20</sup>

### 2. Horizon d'interrogation et entente langagière

En devenant objet d'interprétation, le texte transmis pose invariablement une question à l'interprétant dans le cadre global d'un horizon d'interrogation qui structure l'orientation sémantique à adopter. Dans la mesure où le texte doit être compris comme une réponse à la question qu'il pose, l'interrogation prend forme dans un au-delà de ce qui est dit. En d'autres termes :

*On ne comprend le texte dans le sens qui est le sien qu'en acquérant l'horizon d'interrogation qui, comme tel, comporte la nécessité d'autres réponses. Ainsi, le sens d'une proposition est relatif à la question à laquelle elle répond ; mais cela signifie qu'il dépasse nécessairement ce qui y est annoncé. D'où il ressort que la logique des Sciences de l'Esprit comme il ressort de ces considérations, est une logique de l'interrogation.*<sup>21</sup>

Se fondant sur la critique spirituelle de l'Ecole d'Oxford qui a systématisé la logique de la question et de la réponse, Gadamer insiste sur sa contribution déterminante dans le passage de l'herméneutique naïve de la philosophie traditionnelle à l'ontologisation des modes d'interprétation. En effet, pour Collingwood, concepteur d'une Logic of question and answer, on ne peut véritablement comprendre un texte qu'après avoir compris la question à laquelle il apporte une réponse<sup>22</sup>, en tenant compte toutefois du caractère intratextuel de l'interrogation. Il y a là

---

<sup>20</sup> Ibid., p. 392.

<sup>21</sup> Ibid., p. 393.

<sup>22</sup> Ibid., p. 394.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

manifestement une convergence entre Gadamer et Collingwood autour de l'impératif d'anticipation de la perfection. Cependant l'auteur de *Vérité et méthode* ne semble pas partager l'adéquation établie par Collingwood entre la question du sens qu'a le déroulement d'un grand événement, et la question de savoir si ce déroulement est conforme à un plan, dans la perspective du *Weltgeist* hegelien par exemple. Pour Gadamer, il ne peut exister de modèle interprétatif a priori à partir du moment où le point focal de la compréhension ne réside point dans ce que l'auteur avait à l'esprit, mais bien dans le sens du texte même, car affirme-t-il :

*Il est sans doute vrai qu'en regard de la véritable expérience herméneutique qui vise à comprendre le sens d'un texte, la reconstitution de ce que l'auteur avait effectivement dans l'esprit ne représente qu'une réduction de la tâche véritable. C'est la tentation de l'historicisme que de voir dans cette réduction la vertu de scientificité, et de concevoir la compréhension comme une sorte de reconstitution qui répète pour ainsi dire la naissance du texte.<sup>23</sup>*

En évoquant l'historicisme, Gadamer fait effectivement allusion à l'obsession objectiviste des Sciences de la Nature qui sacrifie le caractère suspensif de la compréhension sur l'autel de l'exigence de lisibilité de l'enchaînement des phénomènes. Sous ce rapport, il s'agit de lier les contenus herméneutiques avec l'évolution des choses afin que l'acte d'interprétation soit à même d'intégrer les nouveaux aspects de la signification de ce qui est transmis<sup>24</sup>. Sous le vocable d'histoire de l'influence, Gadamer réitère le caractère fondamentalement progressif de la modélisation de l'horizon d'interrogation qui veut que le sens soit toujours à conquérir d'une génération à une autre. Pour cette raison, l'interprétation ne peut se résumer à la reproduction du processus de gestation du texte, elle se doit d'intégrer « l'impossibilité de principe de circonscrire l'horizon de sens dans lequel il se meut en comprenant<sup>25</sup> et donc le caractère inépuisable des textes poétiques ou philosophiques. Poser la question à laquelle répond un texte c'est dans une certaine mesure faire irruption dans la parole de la tradition transmise dans un méta-discours de convergence. Dans ce contexte, Gadamer précise sa pensée, en ces termes :

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 396.

<sup>24</sup> Ibid., p. 397.

<sup>25</sup> Ibid., p. 396.

## Moctar GAYE

*La véritable compréhension demande que l'on reconsidère les concepts propres à un passé historique de telle sorte qu'ils incluent en même temps notre propre compréhension. C'est ce que nous avons appelé plus haut fusion des horizons [...] La vérité est, ce que nous comprenons ainsi ne reste pas, dans sa visée de sens, séparée de la notre. Au contraire, la reconstitution de la question qui permet de comprendre le sens d'un texte comme réponse passe dans notre propre interrogation. Car le texte doit être compris comme réponse à une interrogation effective.<sup>26</sup>*

Ainsi le questionnement se profile comme une forme majeure de la compréhension dans sa phase suspensive qui ne peut se satisfaire de reproduire l'opinion d'autrui, mais ambitionne plutôt d'ouvrir des possibilités de sens. Et c'est dans cet espace que s'opère la médiation entre le texte et l'interprète sous la configuration d'une fusion d'horizons de compréhension. Si donc l'interrogation permet « de comprendre le caractère problématique d'une chose, elle s'estompe à partir du moment où l'on comprend les présuppositions correspondantes qui, devenues caduques, rendent caduque la question elle-même.<sup>27</sup> Toutefois cette dialectique question-réponse qui se matérialise dans le dialogue ininterrompu entre le texte et l'interprète ne peut se concevoir en dehors de la conscience de l'histoire de l'influence, antidote ayant déjà l'expression de l'histoire et refusant l'illusion d'un savoir total. Cette ouverture à l'expérience de l'histoire qui seule semble être en mesure d'assurer à l'herméneutique mobilité et historicité, débouche dans un même élan sur la prise en compte effective de la spécificité troublante du dialogue qui s'instaure entre le texte et son destinataire. La fusion des horizons, comme mode d'actualisation de la conscience de l'influence historique ne devient réellement opératoire qu'à partir du moment où elle s'incarne dans la réalité du langage « qui prend place dans ce qu'il y a de plus obscur pour la réflexion humaine.<sup>28</sup>

Pour Gadamer, seule l'instance dialogique est à même d'explorer les sinuosités insondables du langage, pour enfin de compte assurer la médiation entre la compréhension du texte et l'explication-entente dans la communication. Cette jonction entre les deux itinéraires dans un au-delà de la simultanéité des séquences de la conversation équivaut, entre autre, à réitérer une transcendance

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 398.

<sup>27</sup> Ibid., p. 399.

<sup>28</sup> Ibid., p. 401.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

fondatrice d'une communauté nouvelle qui, d'une certaine manière, réhabilite la vérité des choses, conférant ainsi à la compréhension une nouvelle consistance que Gadamer définit en ces termes :

*Tout dialogue présuppose un langage commun, ou mieux : tout dialogue donne naissance à un langage commun (...) Cette explication-entente sur le fond, qui doit être le fruit du dialogue, signifie donc nécessairement qu'il commence par élaborer un langage commun. Ce n'est pas là un processus extérieur, qui se bornerait à ajuster des outils (...) Dans le dialogue réuni, ils se soumettent au contraire tous les deux à la vérité de la chose, et cette vérité les unit en une communauté nouvelle.<sup>29</sup>*

Si donc comprendre, c'est, dans une certaine mesure, « s'entendre sur ce qui est en cause et non se transporter en autrui et revivre ce qu'il a vécu<sup>30</sup>, c'est parce que justement le cours d'une conversation échappe à la maîtrise des interlocuteurs.

### 3. De la restauration du concept augustinien de verbe intérieur

En faisant du modèle socratique question-réponse le point focal de son herméneutique philosophique, et l'instance de révélation de l'être, Gadamer prolonge pour l'actualiser le concept augustinien de verbe intérieur, comme forme d'accomplissement du dialogue. Dans sa croisade contre le méthodologisme qui réduit le discours sur le monde à des énoncés prédicatifs et amoindrit la consistance du langage, il s'agit de montrer en quoi l'abstraction logicienne participe tout simplement d'une volonté de sacrifier le foisonnement de la vie sur l'autel de la lisibilité et de la prévisibilité. Toutefois pour mettre un terme à la suréminence de la logique de l'énoncé dans la philosophie occidentale, un travail de reformulation du processus de compréhension dans sa manifestation simultanément langagière et dialogique s'impose, car comme le suggère Jean Grondin dans son ouvrage *Universalité de l'herméneutique* :

*Cette volonté de maîtrise et d'isolation fait violence à l'horizon de sens du langage, comprendre un discours, cela ne se laisse jamais réduire à la saisie intellectuelle d'un état de fait objectif par un sujet, cela relève plus de l'appartenance à une tradition*

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 402.

<sup>30</sup> Ibid., p. 405.



## Moctar GAYE

*en formation, c'est-à-dire à un dialogue en cours, à partir duquel ce qui est dit acquiert sens et cohérence pour nous.*<sup>31</sup>

Reprenant à son compte une des thèses majeures de Heidegger, selon laquelle ce qui est perceptible ne peut jamais constituer la totalité de l'être et qu'il faille la rechercher dans un au-delà de la donnée immédiate, Gadamer considère, dans sa théorie herméneutique du langage, que la parole émise ne peut jamais être comprise dans globalité, elle renvoie invariablement à un dépassement de l'énoncé lui-même. En d'autres termes, « pour la logique herméneutique de la question et de la réponse, la compréhension est d'abord affaire de participation, participation à un sens, à une tradition, ultérieurement à un dialogue.<sup>32</sup>

En faisant du dialogue, l'instance exclusive au déploiement du langage authentique, l'herméneutique gadamerienne réhabilite le concept augustinien du verbe intérieur que Heidegger rend par le concept de *Vollzugssinn*, c'est-à-dire « la nécessité d'une compréhension qui parcourt la totalité du sens qui précède l'énoncé.<sup>33</sup> Ainsi l'accès à la vérité transmise par le mot passe par le dépassement de la conception instrumentale du langage pour qui l'énoncé reste la seule entité réellement mesurable et donc intelligible. De ce point de vue, « la langue est bien autre chose qu'un simple système de signes servant à désigner la totalité qui serait objective, elle établit un lien à la chose reproduite, une appartenance à l'être de ce qui est reproduit<sup>34</sup>. Ainsi dans un chapitre intitulé le concept de langage dans l'histoire de la pensée occidentale, Gadamer met-il en exergue l'oubli platonicien du langage et son rappel par Augustin. Si Gadamer porte un jugement aussi dur sur un aspect de la théorie platonicienne du langage, c'est qu'il estime qu'elle conçoit le langage comme un simple signe extérieur de la pensée. En réduisant donc le signe à sa stricte dimension instrumentale et en faisant de lui un artifice dont les idées pourraient se passer, Platon le vide, en réalité, de sa substance, c'est-à-dire de cette consistance du verbe intérieur dont parle Augustin dans son ouvrage *De Doctrina Christiana* et qui se pose comme incarnation processuelle d'un esprit qui englobe l'énoncé dans ce qu'il ne dit pas. Ce que Gadamer aura retenu de l'œuvre d'Augustin, c'est justement

---

<sup>31</sup> J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, op. cit., p. 182.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibid., p. 29.

<sup>34</sup> Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 440.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

cette nécessité de dépasser la contingence et donc l'imperfection du signe par le dévoilement du verbe intérieur dans le vaste espace dialogique articulé autour du jeu question-réponse.

Sous ce rapport, comprendre, c'est admettre que ce qui a été dit n'englobe jamais ce que l'on aurait voulu dire et l'entente ne peut survenir que dans la participation à l'être. Si donc Saint-Augustin a très fortement influencé d'abord Heidegger puis l'auteur de *Vérité et méthode*, c'est parce qu'il a effectivement mis au point une compréhension qui englobe l'énoncé dans un horizon de sens indéfinissable a priori et établi une connexion entre le dit et le non-dit, le verbe extérieur et le verbe intérieur, ou comme l'affirme J. Grondin :

*Ce que suggère l'idée d'un verbe intérieur, c'est donc qu'il y a comme un dialogue « derrière », ou mieux, « avec » tout énoncé, et qu'il est impossible de comprendre le dit du langage sans s'engager dans cet entretien qui déborde ce qui a été dit : à quoi tel énoncé veut-il répondre ? A qui a-t-il été destiné ? Pourquoi a-t-il été dit à tel moment ? etc. Le verbe extérieur risque d'être perverti s'il est coupé du verbe intérieur qui l'anime.<sup>35</sup>*

La critique de l'oubli platonicien du langage se révèle, dès lors d'autant plus pertinente, que réduire ce qui est dit à l'énoncé stricto-sensus équivaut à annihiler toute velléité de dialogue parce que limitant le champ de visibilité à la taille d'une lorgnette. En consacrant l'existence autonome des choses en dehors du langage et donc dans un ailleurs noétique, Platon a rompu du même coup le cordon ombilical qui relie la chose au verbe, l'idée au monde. Pour Gadamer par contre, et ceci en conformité avec son approche augustinienne du verbe intérieur, le langage se conçoit comme un lieu privilégié d'actualisation de la pensée qui désormais ne peut se penser qu'en instaurant une identité entre verbe intérieur et verbe extérieur dans une fusion organique conférant au langage une dimension démiurgique. Cette conception fondamentalement mythique du langage qui consacre une relation indifférenciée entre le mot et l'objet débouche ainsi nécessairement sur une forme de totalisation et confère au langage une force spirituelle, synonyme d'une parole éternelle et inépuisable.

Déjà chez Héraclite le logos gouvernait tout, il s'agissait avant tout d'une totalité vivante qui unifiait le monde de la nature et celui du langage dans le flot ininterrompu du devenir. Cette fusion de sens, en principe, antinomique restitue au mot une dynamique polymorphe, transformant ainsi la corrélation mythico-magique en

---

<sup>35</sup> J. Grondin, *l'universalité de l'herméneutique*, op. cit., p. 38.

## Moctar GAYE

corrélations de significations <sup>36</sup>. Ainsi donc la distinction entre verbe intérieur et verbe extérieur ne peut être que provisoire dans la chaîne de formulation du discours et son harmonie apparente relève en réalité de celle de tensions opposées dans un horizon de sens. Ce dernier intègre toutefois l'Être dans la substantialité universelle de l'Être. C'est à se demander si Gadamer ne réitère pas le modèle dialectique héraclitéen du logos structurant « qui unit la théorie de l'identité du mot et de l'être et celle de l'opposition du mot et de l'être » <sup>37</sup> tel qu'il est formulé dans cette sentence : « Les uns vivant la mort des autres, les autres mourant la vie des uns » <sup>38</sup>.

Somme toute un constat s'impose, pour Gadamer, le mot incarne, en toutes circonstances, la substantialité de l'être dans une amplitude qui quelque part se confond avec la consistance du Dasein. Cette approche fusionnelle du signe dans sa relation avec l'être s'accommode ainsi mal avec la conception platonicienne du langage pour qui le mot ne peut en aucune manière recouvrer la totalité de l'Idée incarnée par le savoir. A ce propos, Cassirer résume, dans son analyse du langage dans l'histoire, la distanciation progressive du discours de son socle sensible en ces termes :

*Le nom et l'image, môma et lidôlon restent très nettement séparés de l'intelligence raisonnable, épistémé ; et pourtant ils font partie des présupposés, des véhicules et des médiations qui, seules, nous permettent de nous élever, d'un progrès continu, de degré en degré, jusqu'à la connaissance... Le langage et le mot aspirent à exprimer l'être pur, mais ne l'atteignent jamais, parce qu'à la désignation de l'être pur se mêle toujours en eux la désignation d'un mode d'être des objets, autre et contingent.* <sup>39</sup>

Si donc Gadamer en arrive à considérer Platon comme « le parrain de l'escamotage du langage <sup>40</sup>, et donc de son oubli, c'est parce que chez ce dernier le signe ne peut atteindre la vérité des choses, il n'est, en réalité qu'une perversion a posteriori de la pensée pure, une forme de capitulation devant l'incommensurable consistance des Idées. En d'autres termes :

*Platon veut montrer que dans la langue, dans la prétention à la justesse du langage, on ne peut atteindre aucune vérité des choses et qu'il faut, sans les mots, connaître ce qui est, uniquement à*

---

<sup>36</sup> E. Cassirer, *la philosophie des formes symboliques*, op. cit., p. 64.

<sup>37</sup> Ibid., p. 66.

<sup>38</sup> Heraclite, *Fragments*, p. 62.

<sup>39</sup> E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, op. cit., p. 71.

<sup>40</sup> J. Grondin, *Introduction à H.G. Gadamer*, op. it., p. 193.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

*partir de lui-même. L'ordre du langage n'est envisagé que comme un aspect extérieur, dangereusement équivoque.*<sup>41</sup>

A partir donc du moment où Gadamer postule l'indissociable lien entre le mot et la chose, il ne peut être question pour lui de cautionner la dérive fétichiste qui fonde l'approche instrumentaliste de la signification qui, à force de vouloir débarrasser l'idée « de la technicisation démonique que lui impose l'art sophistique de l'argumentation, »<sup>42</sup> en arrive à l'affranchir de la tutelle prévaricatrice du verbe extérieur. Cette dissimulation de l'essence profonde des langues qui participe du combat contre la corruption et la perversion du penser par l'onoma fait que Platon n'admet qu'une seule forme de dialogue authentique, celui de l'âme avec elle-même. Mais penser la langue comme instrumentarium ne serait-ce pas une manière de désubstantialiser le langage ?

En tout état de cause, Gadamer postule que le dialogue authentique n'est possible que dans un horizon de sens qui transcende celui des interlocuteurs en situation, et le mot ne peut être de cette manière confiné dans les limites étreintes d'un signe, il incarne la chose dans toute sa consistance historique, car « la vérité du mot ne repose certes pas sur sa justesse, mais sur sa juste convenance à la chose. Elle réside au contraire dans sa spiritualité accomplie ». <sup>43</sup> Si donc le dialogue se pose comme l'unique instance de manifestation de la compréhension, le mot qui en constitue la structure de base participe d'une universalisation de l'herméneutique philosophique à travers le paradigme de l'entente langagière.

### 4.Pluralité culturelle et fusion des horizons

La critique habermasienne des idéologies ouvre, de toute évidence, une brèche dans le dispositif théorique de l'herméneutique philosophique, en mettant en exergue son idéalisme de la verbalité <sup>44</sup>, sa dérive antiméthodologiste et sa prétention à l'universalisation de l'entente langagière, bref sa dimension essentiellement métaphysique. Sous ce rapport Habermas fait remarquer :

*Le langage est aussi un médium de la domination et du pouvoir social. Il sert à légitimer les relations de la force organisée. Dès l'instant où les légitimations n'énoncent pas le*

<sup>41</sup> H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit., p. 430.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibid., p. 434.

<sup>44</sup> Jürgen Habermas, *Logique des Sciences Sociales*, Paris : P.U.F., 1987, p. 218.

## Moctar GAYE

*rapport de force dans les discours de légitimation, le langage est aussi idéologique.*<sup>45</sup>

Cette remise en cause sans appel de l'ontologisation du langage ne doit cependant pas occulter le fait que la théorie de l'agir communicationnel s'inspire dans une large mesure de l'herméneutique philosophique, pour qui le langage est parfaitement à même de se transcender lui-même par le biais de l'autoréflexion, donc de la rationalité, dépassant ainsi la structuration monadique des cercles linguistiques de Wittgenstein. Il n'est donc point surprenant que Habermas ait fait de la compréhension langagière le soubassement de sa critique du positivisme sociologique. Si le dialogue ou selon la terminologie habermasienne l'agir communicationnel se pose comme le *modus operandi* du comprendre herméneutique, les modalités de sa mise en œuvre s'inscrivent dans des horizons de sens entre lesquels il va falloir instaurer un flux ininterrompu d'interrogations.

Sous ce rapport, l'interculturalité, comme forme de transgression des limites étriquées des catégories particulières, de domestication de la différence dans un au-delà du lieu et du temps et d'appropriation d'un matériau sémantique venu d'ailleurs n'est pas seulement une source de distinction, mais aussi et surtout un espace de contacts, d'échanges, de diffusion et d'intégration. Cette pluralisation des perspectives conforte la pertinence de cette définition de l'herméneutique que nous propose Gadamer :

*Il existe vraiment une polarité entre familiarité et étrangeté ; c'est sur elle que se fonde la tâche de l'herméneutique [...]. Cette position intermédiaire entre l'étrangeté et la familiarité qui caractérise pour nous la tradition, c'est l'entre-deux qui se situe entre l'objectivité distante du savoir historique et l'appartenance à une tradition. C'est dans cet entre-deux que l'herméneutique a son véritable lieu.*<sup>46</sup>

Ainsi donc, l'herméneutique n'est pas une compilation de procédures de la compréhension, mais un éclairage sur les conditions dans lesquelles elle se produit. Quelque soit alors le support du dialogue, il ne peut être fait abstraction de soi-même au profit d'une quelconque autorité de l'autre ; cela équivaldrait à amputer le cercle herméneutique de sa seconde moitié, à sacrifier la réflexion sur l'autel de la méthode. Il s'agit fondamentalement de

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 218.

<sup>46</sup> Gadamer, op. cit., p. 317.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

vaincre la distance qui nous sépare de l'autre, mais aussi de posséder d'abord son propre horizon. Le contenu véritable de l'interrogation « n'est pas un objet, mais l'unité de l'un et de l'autre »<sup>47</sup>. Cette désobjectivation du processus de l'entente langagière permet de dégager un horizon de sens unique qui cimente les horizons particuliers dans un même moule, car « de même que l'individu n'est jamais un individu [...], de même l'horizon, fermé qui circonscrirait une civilisation est-il une abstraction. »<sup>48</sup> Il faut certes se replacer, mais dans la situation de l'autre, en tenant compte de « son irréductible individualité. »<sup>49</sup> En d'autres termes :

*Cet acte de se replacer, n'est ni transport emphatique d'une individualité dans une autre, ni non plus soumission de l'autre à nos propres normes ; il signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité mais aussi sur celle de l'autre [...] Acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, trop près, nous pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir dans un ensemble plus vaste.<sup>50</sup>*

A partir de ce présupposé théorique qui postule le rejet sans équivoques de l'étrangeté absolue de l'autre et de la naïveté de l'historicisme, l'on peut sans doute affirmer que la compréhension « n'est pas communion mystérieuse des âmes, mais participation à une signification commune »<sup>51</sup>. De ce point de vue, la distance temporelle, qui sépare l'interprète de l'auteur, conquiert une nouvelle consistance, « non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive »<sup>52</sup>, incluant ainsi un acte d'appropriation qui dévoile les préjugés personnels. Si donc comprendre revient à formuler la question à laquelle tente de répondre le texte, le dialogue n'est possible que dans la mesure où celui qui comprend apporte avec lui son pré-jugement qui, dans une acception positive, veut dire « jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond »<sup>53</sup>.

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 321.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 326.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 327.

<sup>50</sup> Idem.

<sup>51</sup> Ibidem. p. 313.

<sup>52</sup> Ibid., p. 318.

<sup>53</sup> Ibid., p. 291.

## Moctar GAYE

En remettant en cause le discrédit jeté sur les préjugés par l'Aufklärung, Gadamer réhabilite du même coup la continuité historique de la tradition qui confirme l'horizon du présent. Sous ce rapport, le comprendre dialogique n'est qu'une forme de médiation entre présent et passé. De cette analyse du comprendre chez Gadamer découlent deux constats : premièrement, la conquête d'une identité singulière d'un individu ou d'un groupe relève simplement de la gesticulation incantatoire ; deuxièmement, toute tentative de conservation d'un passé dans une authenticité originelle en rupture avec le procès de transmission participe d'une vue de l'esprit.

Dans la mesure où l'herméneutique se fixe pour impératif d'instaurer une entente, là où elle n'existe pas ou de la rétablir, là où elle est perturbée par l'incompréhension, elle réaffirme au même moment le triomphe toujours possible du décloisonnement des discours particuliers sur le monologue stérile des entités ethno-culturelles. Dans ce contexte, l'un est toujours en mesure de comprendre l'autre, quelque abyssal qui puisse être le fossé temporel ou linguistique qui les sépare, car « le but de toute communication (Verständigung) et de toute compréhension est toujours que l'on s'entende (Einverständnis) sur ce qui est en question . »<sup>54</sup> Or donc dans le processus dialogique, il n'est question, ni pour l'un ni pour l'autre protagoniste, de renoncer à son horizon propre, c'est-à-dire « le champ de vision qui comprend et inclut ce que l'on peut voir d'un point précis et que l'on peut caractériser en parlant d'étroitesse d'horizons nouveaux . »<sup>55</sup> Mettant à l'œuvre le concept heideggerien du Mitsein (être avec), l'herméneutique souligne avec force qu'il ne peut subsister d'horizon isolé parce que « l'interprète fait partie du même contexte de tradition que son « objet » et son horizon d'attente participe de cette même tradition ».<sup>56</sup>

Sur la base de la fusion des horizons qui, nécessairement, dépasse l'instance dialogique immédiate, il s'est agi de réimplanter le langage au cœur du mode d'être dans le monde, de refonder la vérité du mot sur le socle du préjugé et de la tradition, d'établir une continuité historique entre l'être et l'avoir été, mais aussi en définitive de réhabiliter la conscience de la finitude comme forme d'actualisation de la sentence socratique du savoir du non-savoir. Dans un tel contexte d'élargissement à l'infini des contours du

---

<sup>54</sup> Ibid., p. 313.

<sup>55</sup> Ibid., p. 324.

<sup>56</sup> Habermas, op. cit., p. 195.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

dialogue herméneutique, il se pourrait que la dimension culturelle de l'horizon de sens se diluât dans les effluves de l'insondable épaisseur de l'être. Point n'est besoin de réitérer ici la critique habermasienne de l'herméneutique philosophique pour son déficit d'ancrage dans la configuration contrastée de la vie. Force est cependant d'admettre que Gadamer n'a jamais perdu de vue l'enracinement du dialogue herméneutique dans la conscience historique des protagonistes dont l'entremise prouve, s'il en était encore besoin, une volonté manifeste d'arrimer son herméneutique aux multiples modalités du Dasein.

Si donc le dialogue occupe un espace situé à mi-chemin entre l'étrangeté et la familiarité, il ne peut pas ne pas intégrer la dimension culturelle des jeux de langage en cours, où l'autre n'est jamais totalement autre, comme le fait remarquer fort justement Habermas :

*En tant que moment, l'interprète fait partie du même contexte de tradition que son objet. Il s'approprie une tradition à partir d'un horizon d'attente préalablement formé par cette tradition ; c'est pourquoi nous avons, d'une certaine manière, toujours déjà compris la tradition à laquelle nous sommes confrontés [...] A la différence de l'analyse théorique du langage, l'herméneutique insiste sur le fait que nous apprenons à comprendre un jeu de langage à partir de l'horizon d'un langage qui nous est déjà familier.<sup>57</sup>*

### 5. De l'interculturalité à « l'interlinguisticité » du dialogue herméneutique

A l'illusion de la maîtrise intégrale du langage répond invariablement l'angoissante finitude du mot. L'illustration la plus éloquente en est le malaise poignant qui s'empare de tous ceux qui, pour accéder à l'instance de consécration littéraire universelle, se voient contraints de recourir à un idiome autre que le leur pour élargir leur champ de réception. Quelque soit la dextérité combinatoire dont ils peuvent se prévaloir, ils se heurtent systématiquement aux limites inhérentes au signe quant à son aptitude à exprimer la chose de la chose qu'ils veulent révéler dans leurs discours respectifs. Ce supplice découlant de la conquête de nouveaux espaces sémantiques vaut également pour tous les producteurs de sens, car le discours effectif ne parvient jamais à couvrir la totalité de l'amplitude du vouloir-dire. Pour cette raison, l'élargissement de l'expressivité du signe ne relève pas simplement d'une pertinence techniciste, il participe fondamentalement du désir de faire coïncider le dire avec le vouloir-dire, par la déconstruction

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 195.



## Moctar GAYE

du carcan normatif. De ce point de vue, l'histoire de la littérature africaine reste le théâtre de cette lutte épique entre la bienséance stylistico-lexicale et l'acte de réitération de la différence. Cette ambivalence créatrice recoupe, dans une large mesure, la boulimie déconstructive d'un Kourouma qui assiège littéralement le bunker de la francité, car il s'agit essentiellement de faire de la distance linguistique une source de production effective d'une nouvelle pertinence esthétique. Entreprise pour le moins singulière dans la mesure où il est question de conquérir une identité littéraire au cœur du dispositif sémantique du maître d'hier.

En tout état de cause, l'irruption dans la macrosémiotique de l'autre passe par l'instauration d'un dialogue qui se déploie dans un espace d'expériences jalonné de frustrations mal contenues mais aussi d'un désir vital d'exister à la suite de parenthèses plus ou moins dévastatrices comme la colonisation ou l'esclavage. Sous ce rapport, l'histoire de la littérature africaine s'apparente à un exercice récurrent de reconquête de la dignité perdue. Si dans le domaine de l'art, les contraintes d'exposition formelle ne se posent pas, il en est autrement de la littérature qui, pour élargir son champ de lisibilité, doit commencer par régler la question cruciale du support linguistique. Car quel crédit faudrait-il accorder à une littéralité qui, au nom de l'affirmation identitaire, s'enhardirait à recourir à son idiome provincial? Aucun, assurément! Dans un monde définitivement décloisonné, où exister revient à se faire entendre partout et par tous dans un réseau communicationnel dont la maîtrise échappe à ses acteurs eux-mêmes, l'accès à l'instance de consécration passe par l'appropriation d'un vecteur linguistique débordant de toutes parts l'amplitude étriquée du cocon maternel. Et dans le cas d'espèce, « la langue française reste un instrument universel de la production de sens et véhicule transcontinental de la pensée ».<sup>58</sup>

Si donc pour Gadamer, comprendre une œuvre, c'est en définitive formuler la question à laquelle elle tente de répondre, force est d'affirmer ici qu'un texte comme *Les Soleils des indépendances* s'inscrit dans un horizon d'interrogations qui opère une rupture dans le mode d'exposition d'une nouvelle pertinence sémantique. Dans la dynamique « d'une compréhension questionnante »<sup>59</sup>, l'ouvrage de Makily Gassama *La langue de Kourouma* semble

---

<sup>58</sup> Jean Ziegler, *Préface* in *La Langue d'Ahmadou Kourama*, Paris : Karthala, 1995, p. 9.

<sup>59</sup> Jauß, op. cit., p. 59.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

confirmer la fonction productive de la réception, comme dépassement du face à face entre l'auteur et son œuvre. De ce point de vue, le style de Kourouma n'est pas simplement « une variation de la substance archétypique de la tradition »<sup>60</sup>, elle apparaît plutôt comme une entreprise de déconstruction sémantico-idéologique d'un *modus vivendi* assumé par des générations d'écrivains africains. Et cette césure est à la mesure de l'effacement de Gassama à la lecture des *Soleils des Indépendances* :

*A la première lecture du roman d'Ahmadou Kourouma, j'étais éccœuré par les incorrections, les boursofflures grotesques et la sensualité débordante ou l'érotisme du style ; par le caractère volontairement scatologique du récit, le goût morbide pour le symbolisme animal, végétal et minéral et, en conséquence, par l'incobérence des images et éléments entrant dans l'architecture de l'œuvre.*<sup>61</sup>

Cette sensation d'étrangeté qui se dégage de l'œuvre traduit, si besoin en est, sa dimension novatrice face à l'espace d'expériences d'une littéralité africaine de la bienséance. Dès lors sa réception se doit de rompre d'avec « le platonisme latent de la philologie académique et d'avec sa croyance en une essence intemporelle »<sup>62</sup> pour instaurer alors une herméneutique de la lecture pour qui « le texte oppose à l'arbitraire du lecteur, au sens vécu de la première lecture, la résistance de son sens vérifiable »<sup>63</sup>. Dans cette perspective, l'œuvre de Kourouma ne peut pas se laisser inscrire dans une tradition d'écriture immuable, il faudrait plutôt l'appréhender comme une expérimentation langagière que l'on ne peut juger qu'en la considérant « comme une œuvre inconnue face à l'horizon des œuvres connues »<sup>64</sup>, en d'autres termes « une œuvre de destruction »<sup>65</sup>.

Cette mise en intrigue de la différence ne pouvait, en aucune manière, se fondre dans le moule nivelant d'une esthétique affirmative, parce que voulant prendre en charge la texture chaotique d'une réalité culturelle et linguistique en décomposition. Si donc comprendre un texte, disions-nous plus haut avec Gadamer, revient à formuler la

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 420.

<sup>61</sup> Makily Gassama, op. cit., p. 17.

<sup>62</sup> Jauss, op. cit., p. 422.

<sup>63</sup> Ibid., p. 423.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> M. Gassama, op. cit., p. 18.

## Moctar GAYE

question à laquelle il répond, l'on peut dire qu'il y a chez Kourouma cette obsession de l'anticipation sur un horizon d'attente en déconstruction qui ne fait qu'épouser les contours ciselés d'une instabilité identitaire. Aussi dans la mesure où l'ambition de tout langage est de faire coïncider le mot et l'être, le génie consiste à sacrifier le conformisme stylistique sur l'autel de la justesse, au prix, le plus souvent, d'un crime de lèse- majesté. Sous ce rapport, la lecture des *Soleils des Indépendances* proposée par Gassama donne foi à l'assertion jaussienne de la reconquête du sens d'un texte par la lecture, mais aussi de la liaison entre le sens vécu et la compréhension historique. Et en bousculant l'horizon d'attente de la littérature africaine d'expression française, Kourouma modélise une pertinence sémantique qui va à l'encontre des schèmes familiers, conférant à l'œuvre sa dimension éminemment esthétique. En d'autres termes :

*L'écart entre l'horizon d'attente et l'œuvre, entre ce que l'expérience esthétique antérieure offre de familier et le changement d'horizon (Horizontswandel) requis par l'accueil de la nouvelle œuvre détermine, pour l'esthétique de la réception, le caractère proprement artistique d'une œuvre littéraire.*<sup>66</sup>

Cette conscience de la puissance novatrice en jeu dans toutes les œuvres de rupture se traduit chez Gassama par la révision de fond en comble de la perception première de l'œuvre. Une lecture seconde, réflexive cette fois-ci, perçoit alors dans le style de Kourouma, au -delà de sa texture hybride, une unité de sens, celle du mouvement de la vie dans son historicité chaotique où la culturalité en recomposition s'empare du matériau sémantique épars pour mieux l'asservir. Son revirement est alors à la mesure de l'implacable puissance du verbe créateur d'univers où culture et langage se mettent au service de l'actualisation de la compréhension questionnante. Sous ce rapport, Gassama peut avouer son enchantement en ces termes :

*Je relis plus attentivement « Les Soleils des Indépendances ». Quels changements ! Quelle honte ! tous les défauts que je reprochais à l'œuvre sont donc précisément les qualités qui ont concouru à rendre le message si puissant, si mordant, si efficace ! Je m'écriai : « Voilà un grand livre ! Kourouma est un sorcier.*<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris : Gallimard, 1978, p. 53.

<sup>67</sup> Gassama, op. cit., p. 20.

## Dialogue herméneutique, entente langagière et interculturalité

Ainsi comme « forme de totalisation du passé »<sup>68</sup>, l'herméneutique de la réception, en tant qu'instance d'application de l'acte interprétatif, consacre bien le lien étroit entre la vie de l'œuvre littéraire et la participation active de ses destinataires dans un horizon de sens tout à la fois langagier et culturel.

## Conclusion

Le caractère implicite de la culturalité du dialogue herméneutique et son aboutissement l'entente langagière obéissent de toute évidence à un désir clairement exprimé de reformuler la contingence historique des formes de vie et de souligner par voie de conséquence la finitude du langage. Mais en sacrifiant le noyau irréductible de l'être autre d'un horizon culturel donné sur l'autel de la volonté inébranlable de l'entente sur le fond, Gadamer n'opte-t-il pas pour la productivité de la configuration d'espaces de convergence au détriment de la stérilité supposée de la confrontation des identités singulières, au nom de la transcendance du Dasein ? En tout état de cause, le paradigme de l'entente langagière n'a pas eu un destin exclusivement philosophique. La preuve la plus irréfutable en est la théorie jaussienne de la réception qui se veut avant tout « une concrétion de la dialectique gadamérienne de la question-réponse »<sup>69</sup>. Il s'est agi pour Jauss de réhabiliter l'historicité de la littérature tout comme son caractère communicatif par le biais du dialogue processuel entre l'auteur, l'œuvre, le public et la nouvelle production. En mettant en relief l'horizon, c'est-à-dire « la limite historique et la condition de toute possibilité d'expérience »<sup>70</sup> au détriment de la fusion des horizons, Jauss érige la réception productive en espace de rencontre entre « le différent et l'altérité des horizons de l'expérience passée et de l'expérience présente, mais aussi d'entre l'altérité du monde propre et d'un monde culturel autre »<sup>71</sup>. Tels sont les termes de la désontologisation du langage qui passe alors nécessairement par son incarnation dans la participation à une signification commune qui met à nu le fétichisme asséchant de la textualité. Cette consistance du comprendre herméneutique intègre, de toute évidence, tout

---

<sup>68</sup> Jauss, p. 46.

<sup>69</sup> Jean Grondin, op. cit., p. 195.

<sup>70</sup> Jauss, op. cit., p. 26.

<sup>71</sup> Ibid., p. 27.

## Moctar GAYE

autant la culturalité du signe que sa finitude quant à la prise en charge effective du vouloir-dire. Si nous avons cru devoir recourir aux *Soleils des Indépendances* dans notre présent travail, c'est qu'il s'agit d'une œuvre qui illustre à merveille l'inventivité esthétique mise au service de la substantialité déroutante du langage sur fond d'inculturation sémantique. Ainsi donc le contexte de sens particulier se détermine, en toutes circonstances, par rapport à un horizon extensible à l'infini, dans une perspective à la fois culturelle et linguistique. Et sous ce rapport, l'herméneuticité du dialogue interculturel réside dans le fait qu'elle « permet de franchir dans la communication la distance qui nous sépare du texte du passé et d'un autrui devenu étranger »<sup>72</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Paris : Ed. de Minuit, 1972.
- Gadamer, Hans Georg, *Vérité et méthode*, Paris : Seuil, 1976.
- Gassama, Makily, *La langue d'Ahmadou Kourouma*, Paris : Karthala, 1995.
- Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris : P.U.F., 1993.
- ——— *Introduction à Hans Georg Gadamer*, Paris : P.U.F., 1994.
- Habermas, Jürgen, *Logique des Sciences Sociales*, Paris : P.U.F., 1987.
- Jauss, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris : Gallimard, 1978.
- ——— *Pour une herméneutique littéraire*, Paris : Gallimard, 1988.
- Kourouma, Ahmadou, *Soleils des Indépendances*.

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 29.