

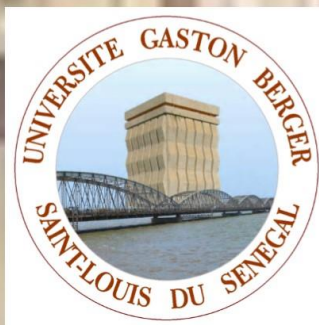


SAFARA

Revue internationale de langues, littératures et cultures

n°16

2017



ISSN: 0851 4119

SAFARA N° 16/2017

Revue internationale de langues, littératures et cultures

UFR Lettres et Sciences Humaines, Université Gaston Berger,
BP 234 Saint Louis, Sénégal
Tel +221 961 23 56 Fax +221 961 1884
E-mail : omar.sougou@ugb.edu.sn / mamadou.ba@ugb.edu.sn

Directeur de Publication

Omar SOUGOU, Université Gaston Berger (UGB)

COMITE SCIENTIFIQUE

Augustin	AINAMON (Bénin)	Maweja	MBAYA (Sénégal)
Mamadou	CAMARA (Sénégal)	Babacar	MBAYE (USA)
Simon	GIKANDI (USA)	Maki	SAMAKE (Mali)
Pierre	GOMEZ (Gambie)	Ndiawar	SARR (Sénégal)
Mamadou	KANDJI (Sénégal)	Aliko	SONGOLO (USA)
Baydallaye	KANE (Sénégal)	Marième	SY (Sénégal)
Edris	MAKWARD (USA)	Lifongo	VETINDE (USA)

COMITE DE RÉDACTION

Rédacteur en Chef :	Badara SALL, UGB
Corédacteur en Chef :	Babacar DIENG, UGB
Relations extérieures :	Moussa SOW, UGB
Secrétaire de rédaction :	Mamadou BA, UGB

MEMBRES

Abdoulaye	BARRY (UGB)	Maurice	GNING (UGB)
Khadidiatou	DIALLO (UGB)	Fallou	NGOM (USA)
Oumar	FALL (UGB)	Ousmane	NGOM (UGB)

© SAFARA, Université Gaston Berger de Saint Louis, 2017

ISSN 0851- 4119

Couverture : Dr. Mamadou BA, UGB Saint-Louis

Sommaire

1. L'appropriation linguistique dans le discours rapporté, une valorisation de l'acte locutionnaire (Kei Joachim & Kouassi Kouakou Roland).....1
2. L'immigration dans *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou DIOME : une alternative au chômage ou une croisière de tribulations ? (Christophe Sékène DIOUF)13
3. Fonctionnement syntaxique de quelque formes elliptiques sur des éléments de corpus : étude descriptive (Birahim DIAKHOUMPA)25
4. Onomástica literaria: el simbolismo de los nombres con los que se disfrazan los personajes en la *Garduña de Sevilla* (Djidiack FAYE)45
5. La doctrine spinoziste du droit naturel : un creuset des droits de l'homme (Berni Seni NAMAN)65
6. Étude morphologique d'un corpus de gentilés du Sénégal (Gustave Voltaire DIOUSSE)81
7. SISTEMA ECONÓMICO: LAS DOS FACETAS DE UNA MADRE EN *EL EXILIADO DE AQUÍ Y ALLÁ* DE JUAN GOYTISOLO (KANGA Akissi Agnès Danielle epse KOUAME)95
8. Éléments de socio-anthropologie linguistique : essai sur la dimension cognitive et magique du langage chez les *Seereer* du Sénégal (Dominique SÈNE)115
9. Le dynamisme du texte et de l'image dans *La Jalousie* (1957) d'Alain Robbe-Grillet (Jean Denis NASSALANG)145
10. Code mixing in Tunji Ogundimu's *The insiders* (Rissikatou MOUSTAPHA-BABALOLA & Marcel KAKPO)161
11. Modernité, postmodernité et impérialisme occidental (Maurice GNING)177
12. La réception productive face à l'autorité de la tradition ou la Refondation jaussienne de la philosophie herméneutique gadamérienne (Moctar GAYE)203

La réception productive face à l'autorité de la tradition ou la
Refondation jaussienne de la philosophie herméneutique
gadamérienne
(Moctar GAYE)

Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal)

INTRODUCTION

La réhabilitation du lecteur par le biais de l'esthétique de la réception de Hans Robert Jauss participe, de toute évidence, de la reconfiguration des modalités de la transmission de la tradition, et, par voie de conséquence, de la mise en place des conditions d'une transformation sociale par le biais de la dynamique dialectique qui s'instaure entre le texte, son auteur et son lecteur. Il s'agit, pour cette raison, non pas d'une reproduction, mais plutôt d'une production au plein sens du terme. Et le traducteur de préciser dans la préface de l'ouvrage de Jauss *Pour une esthétique de la réception* que le terme « dialectique » correspond toujours dans la traduction de ces essais à l'allemand « dialogisch », « dialogue » (en forme de dialogue, dans ou par le dialogue) ; il s'agit de la dialectique au sens premier, de la constitution d'un sens dans le dialogue.¹ Ainsi donc, la relation qui s'établit entre l'œuvre et son lecteur, en termes de compréhension ou même de réécriture, a pour mode opératoire le dialogue, c'est-à-dire le modèle socratique du jeu question/réponse. Parler par exemple d'un ouvrage aussi emblématique que l'*Aventure ambiguë* en se limitant simplement à une posture traditionnelle qui consisterait à garder les yeux rivés exclusivement sur l'œuvre et sur son auteur, occulte une part substantielle de la motivation qui sous-tend l'acte d'écriture dans un contexte d'émancipation, de lutte pour l'indépendance et de quête d'une identité dans un environnement qui s'y prêtait peu. L'on pourrait presque parler d'un acte militant qui aurait besoin d'un bréviaire qu'il faudrait cependant enraciner dans la temporalité, afin qu'il soit en mesure de baliser la voie vers ce qu'il est convenu d'appeler la modernité. Une telle démarche de rupture par rapport au confort de la réitération systématique d'une tradition bien établie s'inscrit indiscutablement dans celle de H.R.Jauss dont

¹ Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris 1978, pp. 46-47.

la polémique se porte contre tout ce qui sépare, contre tout ce qui réduit la réalité en substances fictives, en essences prétendument éternelles. Le romantisme absolutisait les génies nationaux ; l'histoire envisageait des époques closes, chacune immédiate à Dieu (Ranke), et coupée de notre présent ; le positivisme a cru se conformer au modèle des sciences exactes ; mais sans atteindre la position causale, il s'est perdu dans l'illimité des sources et des influences...l'histoire des idées, celle des topoï, postule la pérennité des thèmes fondamentaux et se soustrait à l'historicité...l'erreur ou l'inadéquation commune aux attitudes intellectuelles que Jauss réprovoque, c'est la méconnaissance de la pluralité des termes, l'ignorance du rapport complexe qui s'établit entre eux, la volonté de privilégier un seul facteur entre plusieurs...²

L'on ne peut que souscrire à ce constat, si l'on sait que la quête d'une âme nègre entreprise par Senghor et tous les adeptes de la Négritude participait de la construction d'une identité singulière, située hors du temps dans le cadre d'une tradition elle-même a-historique. Par conséquent, le processus de la « déchronologisation » des événements du passé auquel nous avons fait allusion dans un article consacré au dialogue des cultures chez Senghor, s'inscrit dans ce même mouvement qui s'est fixé comme ambition de configurer une civilisation de l'universel qui a fini, malgré elle, à se couper de la réalité historique concrète. Aussi la littérature, en particulier, et l'art, en général, restent-ils confinés dans le rôle passif de vestiges inertes aussi longtemps que le dialogue reste limité à un échange entre l'auteur et son œuvre. Ils ne parviennent à s'extirper du carcan du temps qui passe qu'à partir du moment où le lecteur, c'est-à-dire le destinataire authentique, entre en jeu dans le processus dynamique d'interprétation, d'actualisation, voire même de réécriture. Toutefois, l'issue du dialogue qui se noue ne peut être déterminée a priori ; elle résulte d'une confrontation des horizons de sens et des espaces d'expérience dont les itinéraires respectifs ne peuvent être linéaires. Ce processus de réception dialogique et donc productive ne peut, pour cette raison, prospérer qu'à partir du moment où la tradition cesse d'être perçue comme une citadelle imprenable perdue dans les brumes éternelles de l'avoir-été, comme cela semble être du reste le cas en Afrique. Il faut cependant se rendre à l'évidence que l'autorité de la tradition peut donc paraître incompatible avec la dynamique dialectique qui se nourrit de la relecture perpétuelle du tracé de sens qui nous est transmis. C'est la raison pour laquelle l'analyse de la théorie jaussienne de la réception à l'aune de la philosophie herméneutique gadamérienne s'apparente, sous certains de ses aspects, à une mise à l'épreuve de la tradition dans le contexte d'une modernité qui s'applique à effacer les traces du passé. Il ne s'agit cependant pas pour nous de sacrifier l'héritage

² *Ibid.*, préface, p. 11

culturel, quel qu'il soit, sur l'autel de préceptes désincarnés, mais plutôt de trouver un *modus vivendi* dynamique entre deux postures que tout semble opposer.

DE LA DIMENSION HERMENEUTIQUE DE LA RECEPTION

L'énoncé proposé peut être accepté ou refusé par le lecteur, selon des conditions historiques déterminées, et la nature de cet accueil peut alors varier d'une époque à l'autre ou d'une contrée à l'autre. Cette posture vaut aussi bien pour l'entente langagière, la Négritude que la résolution du conflit tradition/modernité dans *l'Aventure ambiguë*. Chaque génération, pour ne pas dire, chaque individu, est sommée de prendre position. Cela vaut surtout pour le Négro-africain, pour qui il s'agit, pour exagérer un peu, d'une question de vie ou de mort. Il n'est donc pas question ici de s'adonner en toute tranquillité à l'art pour l'art. Et dans ce contexte, *Jauss* a tout à fait raison de souligner le fait

Qu'on a rarement parlé de la fonction historique du destinataire, si indispensable qu'elle fût depuis toujours. Car la littérature et l'art ne deviennent un processus historique concret que moyennant l'expérience de ceux qui accueillent les œuvres, en jouissent, les jugent ; et – qui de la sorte les reconnaissent ou les refusent, les choisissent ou les oublient, -- qui construisent ainsi des traditions, mais qui, plus particulièrement, peuvent adopter à leur tour le rôle actif qui consiste à une tradition en produisant des œuvres nouvelles³.

L'on se rend bien compte que des générations entières parviennent à s'identifier à des œuvres littéraires ou artistiques dans la mesure où elles sédimentent un ensemble de préoccupations existentielles, d'attentes en termes d'épanouissement social ou intellectuel ou alors d'ébauches de dépassements de contradictions liées à l'existence. De ce point de vue, la théorie de la réception cadre parfaitement avec l'herméneutique philosophique, car dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de mettre en place un processus de compréhension dont la finalité reste l'appropriation productive par le biais de la fusion des horizons, celui de l'œuvre et celui du destinataire. Toutefois, cette opération fusionnelle ne débouche pas nécessairement sur une entente- approbation, comme aurait pu le suggérer *Gadamer*, dans la mesure où il arrive souvent qu'une œuvre fasse l'objet d'un rejet de la part de certains de ses destinataires, pour des raisons diverses. Mais quelque soit la nature de la réception,

³ *Idem.*, pp. 11-12

le dialogue, pour sa part, relève toujours de la nature des choses. Le fait que récuse toutefois *Jauss* c'est la permanence de la tradition, c'est-à-dire l'inviolabilité, voir le caractère supposé infaillible de nos valeurs issues du passé, mais aussi toute l'autorité qui s'y rattache parce qu'elles empêchent une actualisation de l'énoncé au moyen des outils esthétiques et techniques du présent. Et c'est justement cette sanctuarisation du toujours-là du passé que ne peut admettre la théorie de la réception, pour qui il y a une infinitude de possibilités d'accéder à l'horizon de sens du texte, fondée sur la liberté par rapport à toute forme de dictat. Dès lors, interpréter un texte exclusivement à l'aune des œuvres dites classiques réduit considérablement le champ de l'actualisation, de l'appropriation et de la réécriture. Comme le fait remarquer fort justement Jean Starobinski,

il (Jauss) engage à ce propos une discussion critique où apparaît à l'évidence la volonté de récuser tout ce qui pourrait ramener à une conception substantialiste, de l'œuvre dans laquelle, en vertu de sa puissance mimétique, les hommes seraient capables en tout temps de se reconnaître eux-mêmes : pour Jauss, « s'insérer dans le procès de la transmission (ou de la tradition) selon la formule utilisée par Gadamer pour définir l'acte de comprendre, c'est sacrifier l'aspect dialectique, mouvant, ouvert du rapport entre production et réception, et de la succession jamais achevée des lectures ; c'est aussi se donner à trop bon compte le moyen de discriminer entre vraie et fausse autorité des œuvres du passé.⁴

Rapportée au débat afro-africain, cette polémique pose en réalité la problématique du rapport qu'entretient le Nègro-africain avec sa tradition, et s'apparente à tous points de vue à toute la critique à laquelle la Négritude a dû faire face de la part de nombreuses générations d'intellectuels africains qui n'y ont vu qu'une forme d'incantation identitaire engluée dans une sorte de nébuleuse ontologique au-delà de l'espace et du temps. En faisant du passé une autorité absolue qui impose une grille de lecture omnipotente, le destinataire voit son champ d'actualisation se réduire à sa plus simple expression, pour se muer en apologie d'un tracé de sens qui s'impose à tous, sans autre forme de procès. Et comme le souligne *Adotévi*,

d'abord la Négritude telle qu'on la brade repose sur des notions à la fois confuses et inexistantes dans la mesure où elle affirme de manière abstraite une fraternité abstraite des nègres. Ensuite parce que la thèse fixiste qui la soutient est non seulement anti-scientifique mais procède de la fantaisie ; elle suppose une essence rigide du nègre que le temps n'atteint pas. A cette permanence s'ajoute une spécificité que ni les déterminations sociologiques ni les variations historiques ni les réalités ne confirment. Elle fait des nègres

⁴ *Ibid.*, p. 16

des êtres semblables partout et dans le temps. Or qu'y a-t-il de commun entre le nègre africain et le nègre américain (et encore!) la couleur de la peau.⁵

Ainsi donc, le culte voué à la tradition transmise par le passé participe de toute évidence du processus qui consiste à confiner la réception d'une œuvre ou dans le cas de la Négritude d'un mouvement politico-littéraire, dans une sorte de répétition à l'infini d'un modèle d'interprétation unique. Si donc la première réception des pamphlets de la Négritude est marquée par un enthousiasme à la mesure de l'immensité de la frustration dans laquelle vivaient les Nègro-africains de la Métropole, elle fit place au fil du temps à une critique acerbe des générations antérieures dans la mesure simple où la pertinence de son message s'est érodée à l'épreuve de l'évolution historique et où l'urgence s'est retrouvée ailleurs. Vouloir en faire un discours de référence valable en tout temps relève indiscutablement d'une oppression de l'initiative créatrice du destinataire en le soumettant au dictat de la pensée unique. Ce qui naturellement va à l'encontre de la liberté du lecteur de disposer de l'œuvre comme il l'entend. Il s'agit donc bien de battre en brèche cette posture confortable qui consiste à s'affaler dans le duvet moelleux de la tradition éternelle. Les mêmes remarques valent aussi pour *l'Aventure ambiguë*, car la problématique de la confrontation entre tradition et modernité à travers par exemple la question de l'accès à l'école, même si elle persiste par-ci par-là n'a plus l'acuité de l'époque de sa publication. Et ce dont il pourrait être question pour un lecteur d'aujourd'hui, ce serait la discussion autour des programmes ou peut-être le débat autour de l'introduction des langues nationales à l'école. Autant de tentatives qui, on le voit bien, participent d'un élargissement à l'infini de l'horizon de sens du texte originel.

DE L'ÉLARGISSEMENT DE L'HORIZON DU TRACÉ DE SENS INITIAL

Malgré un certain nombre de divergences relatives surtout à la conception fixiste que *Gadamer* a développée autour de la transmission de la tradition et la réduction du champ des possibilités offertes au lecteur d'explorer le potentiel créatif de l'œuvre ; *Jauss* n'en insiste pas moins sur les points de convergence qui placent sa théorie de la réception dans une proximité certaine de l'herméneutique philosophique, notamment en ce qui concerne la fonction démiurgique du jeu

⁵ Stanislas Adotévi, *Négritudes et négrologues*, U.G.E, Paris 1972, p. 46.

question/réponse. Une fois que l'acte réceptif se retrouve libéré de la pesanteur du toujours-là de la tradition, il s'agit de rendre possible l'ouverture sur l'infini du dévoilement du sens qui sédimente les tracés multiples du destin de l'œuvre. Au-delà de leur rejet des apriorismes objectivants de démarches qui aspirent à une certaine forme de rationalité, *Gadamer et Jaus* optent résolument pour l'interprétation questionnante et compréhensive, «garante de vérité»... et ce que Jaus retient surtout c'est « la logique de la question et de la réponse ». ⁶ Il s'agit dès lors, non pas de figer l'œuvre, le destinataire et l'interprète dans des fonctions définies d'avance, mais plutôt de les mettre en rapport dans une dynamique dialectique d'interaction ininterrompue et par conséquent vouée résolument à la production. Dans ce processus dialogique, *Jaus* distingue deux moments essentiels : l'effet qui reste déterminé par l'œuvre et qui de ce fait garde les liens avec le passé où l'œuvre a pris naissance- et la réception qui dépend du destinataire actif et libre qui, jugeant selon les normes esthétiques, de son temps, modifie par son existence présente les termes du dialogue. ⁷ Qu'il s'agisse dans ce contexte d'œuvres comme *Liberté I/ Dialogue des cultures* ou *l'Aventure ambiguë*, elles répondent invariablement à un certain nombre de questions qui prennent racine dans une histoire concrète. Si pour *Senghor*, il s'est agi de répondre au mépris culturel par la théorisation des fondements culturels, philosophiques et religieux d'une civilisation négro-africaine authentique qui soit à même de contribuer à l'émergence de la Civilisation de l'Universel, *C.H.Kane* pour sa part tente, dans un autre contexte, de résoudre les dilemmes existentiels, comme l'introduction de l'école, la question de la foi ou plus fondamentalement le choc entre modernité et tradition, qui risquent de mettre en péril la cohésion sociale. Et c'est bien la somme de ces questionnements qui configure l'horizon d'attente des destinataires des œuvres en question. C'est comme l'affirme *Jaus* :

La reconstitution de l'horizon d'attente tel qu'il se présentait au moment où jadis une œuvre a été créée et reçue permet en outre de poser des questions auxquelles l'œuvre répondait et de découvrir ainsi comment le lecteur du temps peut l'avoir vue et comprise. En adoptant cette démarche, on élimine l'influence presque toujours inconsciente qu'exercent sur le jugement esthétique les normes d'une conception classique ou moderniste de l'art, et l'on s'épargne la démarche circulaire qui consiste à recourir à « l'esprit du temps ». On fait apparaître clairement la différence herméneutique entre le

⁶ Hans Robert Jaus, *op.cit.*, p. 16

⁷ *Ibid.*, p. 18

présent et le passé dans l'intelligence de l'œuvre, on prend conscience de l'histoire de sa réception, qui rétablit le lien entre les deux horizons...⁸

Ainsi, la compréhension actuelle de l'œuvre ne peut se concevoir que dans une sorte de remontée vers la perception première qui détermine dans une large mesure la configuration de l'horizon de sens du texte et son évolution au fil du temps, indépendamment d'une essence poétique intemporelle, toujours actuelle... ou d'un sens objectif... accessible en tout temps à l'interprète.⁹ Dans la mesure donc où toute œuvre est une réponse à une question et que comprendre une œuvre revient en définitive à formuler correctement la question à laquelle répond l'énoncé, le dialogue apparaît bien comme le mode opératoire tant du comprendre herméneutique que de la réception comme processus d'actualisation par un flux d'échanges qui engage œuvres, auteurs, lecteurs, interprètes et même à la limite traducteurs. Car, le fait de figer les différentes composantes dans leurs fonctions respectives participe d'une réduction de l'horizon de sens de l'œuvre en question, dans la mesure où

pour eux (Gadamer et Jauss), toute œuvre est une réponse à une question, et la question qu'à son tour doit poser l'interprète, consiste à reconnaître, dans et par le texte de l'œuvre, ce que fut d'abord la question posée, et comment fut articulée la réponse. Cela n'implique ni l'effort d'empathie, ni l'ambition de reconstruire une expérience mentale possédant une antécédence ontologique absolue par rapport à l'œuvre. C'est le texte qui doit être déchiffré, l'interprétation a pour tâche d'y déceler la question à laquelle il apporte sa réponse propre. Or en premier lieu, ce texte a été interrogé par ses premiers lecteurs ; il leur a apporté une réponse à laquelle ils ont acquiescé ou qu'ils ont refusée.¹⁰

La première réponse, quelque soit par ailleurs sa fonction fondatrice dans la constitution de l'horizon de sens de l'œuvre, ne peut s'ériger en une référence infaillible et inviolable pour le destin historique de l'énoncé en tout temps et en tout lieu. Et même si l'œuvre apparaît toujours comme la réponse à une question, et si la comprendre revient à poser la question à laquelle elle répond, le questionnement renvoie toujours aux préoccupations du moment du lecteur qui tout en tenant compte de la lecture première n'en privilégie pas moins la confrontation avec son propre horizon de sens. Ce n'est donc pas un hasard si *Jauss* considère que l'histoire littéraire ne relève pas de la juxtaposition mécanique d'œuvres dans le temps, mais

⁸ *Ibid.*, p. 58

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*

plutôt du recensement des lectures successives en termes d'interprétations, de relectures et même de récritures, car comme il le confirme lui-même plus loin,

l'esthétique de la réception ne permet pas seulement de saisir le sens et la forme de l'œuvre littéraire tels qu'ils ont été compris de façon évolutive à travers l'histoire. Elle exige aussi que chaque œuvre soit replacée dans la « série littéraire » dont elle fait partie, afin que l'on puisse déterminer sa situation historique, son rôle et son importance dans le contexte général de l'expérience littéraire. Passant d'une histoire de la réception des œuvres à l'histoire événementielle de la littérature, on découvre celle-ci comme un processus, où la réception passive du lecteur et du critique débouche sur la réception active de l'auteur et sur une production nouvelle...¹¹

DES MODALITES DE L'ACTUALISATION DE LA TRADITION

En plaçant le lecteur au cœur de la vaste entreprise de communication qui configure le processus d'un comprendre herméneutique, *Jauss* opère du même coup un glissement paradigmatique qui tente de mettre un terme au face-à-face auteur/œuvre sous l'arbitrage plus ou moins neutre du critique. La conséquence collatérale de ce remue-ménage réside dans la délivrance de la liberté (re) créatrice du carcan du toujours là de la tradition qui confère à l'œuvre un sens définitif valable en tout temps et en tout lieu, selon le bon vieux canon d'un classicisme perpétuel qu'il s'agit de réitérer indéfiniment. Cette conception fixiste constitue le point de discordance le plus significatif entre *Jauss* et *Gadamer*, dans la mesure où pour le premier, l'horizon de sens d'un énoncé est appelé à se mesurer constamment avec celui de son destinataire et non à se figer dans une posture de référence qui relève de toute évidence de l'ontologie, alors que pour le second, la pertinence de toute œuvre se détermine à l'aune d'une tradition de lecture incontestable. Il y a, comme on pourrait le supposer, une répétition de l'éternelle confrontation entre fidélité et liberté : fidélité à la permanence du sens transmis par l'autorité de la tradition, et liberté de conférer une signification nouvelle à l'œuvre conforme à son propre horizon de sens. De ce point de vue, seul le lecteur est en mesure de formuler la bonne question qui parvient à redonner des couleurs à un horizon de sens défraîchi par le temps, par l'oubli, en l'extrayant du même coup des griffes d'une compréhension traditionnelle bien établie. *Jauss* donne effectivement raison à *Ricoeur* pour qui la tradition transmise ne peut être considérée comme un paquet clos que l'on se transmet de génération en génération ; elle ne vit que par l'interprétation,

¹¹ *Ibid.*, p. 63

c'est-à-dire l'appropriation par l'actualisation. C'est ainsi qu'il faut se rendre à l'évidence que

pour rénover l'histoire littéraire, il est nécessaire d'éliminer les préjugés de l'objectivisme historique et de fonder la traditionnelle esthétique de la production et de la représentation sur une esthétique de l'effet produit et de la réception... Et de ce point de vue, l'œuvre littéraire n'est pas un objet existant en soi et qui présenterait en tout temps à tout observateur la même apparence ; un monument qui réveillerait à l'observateur passif son essence intemporelle. Elle est bien plutôt faite, comme une partition, pour éveiller à chaque lecture une résonance nouvelle qui arrache le texte à la matérialité des mots et actualise son existence.¹²

Contrairement donc au substantialisme inhérent à la démarche de *Gadamer* qui conçoit que l'œuvre soit en mesure de poser un certain nombre de questions, la théorie de la réception, quant à elle, postule que le lecteur est seul en mesure de poser la question qui ouvre les portes d'une appropriation de l'énoncé qui elle-même rend possible une nouvelle écriture. Et le dialogue se nourrit justement de cette aptitude à maintenir l'horizon d'interrogations toujours ouvert sur l'infinitude de sens, car les réponses restent en latence aussi longtemps que le lecteur ne parvient pas à les formuler. Par conséquent, les éléments structurants du dialogue entre l'œuvre et le lecteur sont d'une part l'effet produit par l'œuvre et d'autre part sa réception, car, comme l'affirme Jauss, « On ne peut prétendre vraiment étudier l'histoire de la réception des œuvres que si l'on reconnaît et admet que le sens se constitue par le jeu d'un dialogue, d'une dialectique intersubjective... »¹³ Une œuvre entre donc en désuétude à partir du moment où elle ne présente aucun intérêt pour le lecteur contemporain, et seul le destinataire du présent est en mesure d'opérer la jonction salutaire avec le passé. Tout comme *Senghor* était parvenu à nouer un dialogue des plus féconds avec la civilisation gréco-latine en mettant en place un dispositif théorique qui lui a permis de transcender les limites spatio-temporelles et donc de franchir les distances de toutes natures, autant le lecteur doit se donner les moyens de sortir l'œuvre du passé de sa torpeur et de lui insuffler vigueur et pertinence dans le cadre d'un dialogue avec son propre horizon de sens. Ainsi donc, poursuit Jauss,

l'effet de l'œuvre et sa réception s'articulent en un dialogue entre un sujet présent et un discours passé ; celui-ci ne peut encore » dire quelque chose » à celui-là... que si le sujet présent découvre la réponse implicite contenue dans le discours passé et la perçoit comme réponse à une question qu'il lui appartient, à lui, de poser maintenant... Certes la réception implique une

¹² *Ibid.*, pp. 46-47

¹³ *Ibid.*, p. 246

interrogation ; mais elle va du lecteur vers le texte. En inverser le sens, c'est retomber dans le substantialisme : les questions, éternelles, s'engendrent elles-mêmes en permanence, et les réponses sont également valables pour l'éternité...¹⁴

En prenant ses distances par rapport à l'immanentisme textuel qu'il assimile quelque part à une survivance de l'ontologie notamment dans l'herméneutique gadamérienne, *Jauss* place le lecteur au cœur de la vaste opération d'actualisation de l'œuvre du passé par le biais de l'interrogation. Le dialogue qui s'enclenche participe ainsi de la dimension productive de la « Wirkungsgeschichte » (histoire des effets produits) et, par conséquent, « d'une constitution dialectique du sens »,¹⁵ qui naturellement fait converger le texte et sa réception comme totalité de l'œuvre. Si donc, pour *Jauss*, le texte religieux fait autorité et véhicule de ce fait un sens préétabli qui s'impose au lecteur quel qu'il soit, le texte profane, quant à lui, s'ouvre à son destinataire *et* doit se développer, dans le champ libre d'une compréhension dialoguée, un sens qui n'est pas dès l'abord « révélé » mais se « concrétise » au fil des réceptions successives dont l'enchaînement répond à celui des questions et des réponses.¹⁶ La réception révèle toujours son caractère productif, même si elle ne débouche pas sur la réécriture de l'œuvre, dans la mesure où les questions et les réponses qu'elles suscitent en s'accumulant dans la durée structurent un horizon de sens aussi consistant que la rédaction d'un nouveau texte. C'est le cas entre autres de *l'Aventure ambiguë* de C.H. Kane, qui, par la pertinence de sa thématique et l'universalité des problèmes philosophico-culturels qu'il pose, interpelle des générations d'Africains qui au contact de l'Occident se sont vus confrontés aux mêmes interrogations existentielles. Aussi la sédimentation des questions et des réponses est-elle parvenue à faire émerger un tracé de sens dont on ne peut faire abstraction, chaque fois qu'il s'agit de revisiter l'œuvre qui s'est ainsi taillé la réputation d'ouvrage de référence. L'histoire de la littérature africaine est jalonnée d'œuvres de cette envergure qui, à des moments clés de l'évolution du continent, ont semblé correspondre à une attente incompressible de la part des destinataires : qu'il s'agisse de l'esclavage, de la colonisation, des indépendances, etc. Nous ne nous appesantirons pas outre mesure sur ces aspects de la production intellectuelle en Afrique que d'autres voix plus autorisées ont tenté de mettre en lumière. Pour revenir à notre propos relatif au caractère fondamentalement dialogique de la réception,

¹⁴ *Ibid.*, p. 248

¹⁵ *Ibid.*, p. 245

¹⁶ *Ibid.*, p. 248

arrêtons-nous un instant sur l'analyse proposée par *Jauss* au sujet d'*Iphigénie de Racine* et celui de *Goethe* dans laquelle il s'est évertué à

montrer comment s'accomplit la constitution du sens lorsque l'enchaînement qui le plus souvent reste latent, est au contraire opéré par un poète en toute conscience ; tel est le sens de notre démarche herméneutique, partie de la question que nous pose aujourd'hui la réponse de l'interprétation traditionnelle pour remonter à la question initiale telle qu'on peut la reconstituer hypothétiquement et aboutir à travers les changements d'horizon correspondant aux « concrétisations » successives, jusqu'à la question ainsi renouvelée que le texte « implique pour nous » qu'il nous faut poser aujourd'hui et à laquelle le texte répondra implicitement- ou ne répondra pas.¹⁷

Dans tous les espaces de production de sens survient naturellement ce phénomène de réécriture d'œuvres majeures qui généralement découle d'une accumulation de réceptions dans la durée et de la diversité des perspectives d'interprétation. Ici resurgit un souvenir d'enfance qui aujourd'hui trotte encore dans la tête de nombreux enfants de troupe du Prytanée militaire de Saint-Louis. Il s'agit de l'interprétation de la célèbre pièce de *Molière* intitulée le *Malade imaginaire* en présence d'une majorité de spectateurs analphabètes, habitants du village voisin de Bango. Le miracle qui se produisit résidait dans l'attitude singulière de ces récepteurs qui bien que ne comprenant pas grand-chose des échanges des acteurs, n'en participaient pas moins du geste et de la voix en approuvant ou en houspillant telle ou telle réplique d'un des acteurs. Cette participation, voire cette identification à ce qui se tramait sur la scène, traduit un immense effort d'appropriation des messages, malgré la distance linguistique qui les sépare de l'œuvre de *Molière* qui ne pouvait s'imaginer dans ses rêves les plus fous que son texte puisse atterrir dans ce coin du Sahel entre dunes et épineux. Mais la magie de la réception finit toujours par opérer. Sous nos yeux se concrétisait la fusion des horizons de sens par le biais du franchissement des distances physiques et culturelles, l'instauration d'un dialogue fondamentalement herméneutique qui transgresse les limites étriquées d'un formalisme et la construction *in vivo* d'un langage commun qui rend possible une communication effective, et efficace au-delà de la convention *strict sensu* des signes. L'universalité du langage théâtral finit par prendre le dessus sur la particularité des langues en présence. L'insolite réside dans le fait qu'en ayant recours à des expressions idiomatiques issues des langues locales, les acteurs réussissent le tour de force qui consiste à tropicaliser le texte originel de *Molière*, plongeant l'assistance dans un enthousiasme délirant. La mise en œuvre de ce métalangage a permis de

¹⁷ *Ibidem.*

toute évidence la configuration d'un espace de convergence aux allures d'entente langagière. Cet exercice qui allie dans un même élan réception et production illustre à merveille la flexibilité à toute épreuve de l'herméneutique philosophique, comme nous avons tenté de le démontrer chez Senghor avec son dialogue des cultures dans un de nos articles précédents. Cependant la question qui se pose dès lors est bien celle-ci : Cette réception, quel que soit par ailleurs son caractère insolite, survient-elle dans les mêmes conditions que celle des destinataires primordiaux ? Et si le théâtre reste dans une certaine mesure accessible du fait de son caractère visuel et gestuel, que dire alors des textes littéraires qui, en plus d'être rédigés en langue française, anglaise ou autres, présentent des difficultés de décryptage liées au langage qui parfois frise l'ésotérique. Si donc *Jauss* postule dans sa théorie de la réception que l'histoire de la littérature ne peut se résumer à une compilation d'œuvres dans le strict respect de la chronologie de leur publication et que la seule histoire qui vaille est celle des effets produits, la succession dans le temps des réceptions de l'œuvre, c'est qu'il reste convaincu du fait que

l'histoire de la littérature, c'est un processus de réception et de production esthétiques, qui s'opère dans l'actualisation des textes littéraires par le lecteur qui lit, le critique qui réfléchit et l'écrivain lui-même incité à produire à son tour. La somme indéfiniment croissante des faits, telle que la recueillent les histoires traditionnelles de la littérature, n'est rien de plus qu'un résidu de ce processus, qu'un passé collecté et mis en ordre – une pseudo-histoire, donc, et non pas une histoire authentique... L'évènement littéraire ne peut continuer d'exercer une action qu'autant qu'il est encore ou de nouveau « reçu » par la postérité, qu'il se trouve des lecteurs pour se le réapproprier ou des auteurs pour vouloir l'imiter, le dépasser ou le réfuter. La littérature en tant que continuité événementielle cohérente ne se constitue qu'au moment où elle devient l'objet de l'expérience littéraire des contemporains et de la postérité – lecteurs, critiques et auteurs, selon l'horizon d'attente qui leur est propre.¹⁸

DE LA RECEPTION COMME MODE DE REECRITURE DE L'OEUVRE TRANSMISE

Au risque de nous répéter, nous disons que la latence qui guette toute œuvre à partir de l'instant de sa publication ne peut connaître son terme qu'à partir du moment où le lecteur s'empare d'elle pour lui insuffler une nouvelle vitalité. Et face à la sècheresse de l'énumération même séquentielle des œuvres publiées à une

¹⁸ *Ibid.*, p. 48

époque déterminée sous forme d'histoire littéraire, il s'agit de faire de la réception agissante et productive l'unique instance apte à configurer une image vivante et pertinente de toute production de sens. Car, au-delà du recensement *stricto sensu* de ce qui a été publié ou exposé comme œuvres d'art, il est effectivement question de donner au destinataire l'opportunité de s'inspirer du modèle accessible au public pour créer une œuvre comparable ou tout à fait novatrice. En tout état de cause, l'on ne peut concevoir une histoire littéraire digne de ce nom que lorsqu'elle parvient à refléter tout le spectre des opinions les plus diverses possibles de son époque qui vont de l'accueil le plus enthousiaste au rejet le plus virulent. De ce point de vue, la réception rejoint le processus du comprendre herméneutique, car il ne s'agit pas de renoncer à sa propre identité au profit de celle de l'auteur ou de se dissoudre totalement dans l'horizon de sens de l'autre. Ce dont il est question ici, c'est de confronter les deux horizons dans une sorte de réciprocité où aucun des deux protagonistes ne peut prétendre prendre le dessus sur l'autre. Et de cette confrontation tout à fait sincère et donc sans concessions doit nécessairement résulter une production qui en tout état de cause représente un enrichissement du texte source ; mais tout ceci dans le cas où l'œuvre en question n'est pas rejetée par ses destinataires. Car il arrive souvent que l'œuvre ne soit pas en mesure de combler les attentes de son lieu de production. Et dans un tel contexte, elle tombe dans une forme de désuétude pendant un temps plus ou moins long, jusqu'à ce qu'un lecteur avisé y trouve un intérêt certain pour la sortir de sa torpeur et lui insuffler une nouvelle vie. Le passage à l'herméneutique littéraire permet de ce point de vue d'opérer un transfert entre le texte source et sa métamorphose qui est d'abord ouverture sur l'infinitude du sens qui part de la compréhension pour aboutir à l'application, c'est-à-dire l'actualisation dans l'horizon du présent du lecteur, comme l'affirme du reste *Jauss*,

la nouvelle *Marie Stuart* de Hildesheimer et les *Nouvelles Souffrances du jeune W. de Plenzdorf* ont été les indicateurs d'un tournant dans l'histoire littéraire en brisant les tabous qu'étaient le texte – intouchable – et la forme – définitive – des œuvres classiques qui passaient déjà pour morts et enterrés. C'est un procédé qui est une application de l'herméneutique littéraire ; la distance entre le texte et le présent est mise sous les yeux du spectateur sur la scène même. L'horizon familier, celui des classiques, n'est cité que pour faire sentir l'éloignement d'un monde passé et pour confronter constamment l'autre sens de l'expérience passée au présent du spectateur. De cette façon, une pièce venue d'un passé si séparé de nous, reprise et

prolongée, peut répondre à des questions d'aujourd'hui et ouvrir l'horizon d'une nouvelle expérience.¹⁹

Il s'avère donc à l'analyse qu'aucune œuvre, puisse-t-elle relever du patrimoine classique de l'humanité, n'échappe au désir du lecteur de s'approprier le tracé de sens venu des lointains ou même de passer à l'actualisation à l'horizon de sens du présent. Cela peut aller jusqu'à la réécriture de l'œuvre, comme a pu l'accomplir *Plenzdorf* avec le texte de *Goethe : Les souffrances du jeune Werther*. A titre d'illustration des efforts d'actualisation du texte dans l'horizon du présent, le héros des *Nouvelles souffrances du jeune Werther* est un incorrigible Jeansträger (celui qui s'habille toujours en jeans). On mesure alors toute la distance qu'a dû franchir l'auteur pour transplanter l'univers classique dans la modernité de notre siècle. Mais au-delà des innovations vestimentaires, il s'agit fondamentalement de trouver d'une part des réponses pertinentes d'hier à des questions éminemment actuelles et de perpétuer par conséquent le dialogue entre horizons de sens que tout semble séparer d'autre part. Aussi à force de vouloir sauver le passé par le biais des œuvres classiques qui apparaissent alors comme des références inamovibles et infaillibles, *Gadamer* finit-il par les figer dans un avoir-été qui les enferme dans leur propre horizon de sens. Et *Jauss* de s'interroger en ces termes :

Mais comment concilier une telle herméneutique de la tradition et son exigence de vérité avec l'historicité de la compréhension et la production dialogique de celle-ci, comment concilier avec la concrétisation progressive du sens dans la dialectique ouverte de la question et de la réponse une « identité de sens » de la question originelle, qui a toujours transmis avec elle la distance entre origine et présent ? Face à cette contradiction, j'ai pensé que je pouvais me référer à *Gadamer* contre lui-même... en privilégiant la mise en relief de l'horizon que de la fusion des horizons et en faisant découler l'histoire des effets de la réception productive – également donc des textes « éminents ».²⁰

Dépasser l'essentialisme du mode d'interprétation des œuvres dites classiques équivaudrait donc bien à ré-enraciner l'herméneutique dans une forme d'historicité qui fait du lecteur - destinataire le point focal du dévoilement dans la durée du sens d'un énoncé. C'est seulement par ce biais que l'on parvient à introduire la pluralité des opinions dans la réception de la tradition transmise. Quid donc de l'autorité incontestée du sens venu du passé, ce que *Jauss* appelle de ses vœux c'est bien une rupture de la chaîne de transmission grâce à l'éclosion d'une pluralité de tracés de sens par le jeu question/réponse. Par conséquent, ce glissement ne devient

¹⁹ Hans Robert Jauss, *op. cit.*, p. 436

²⁰ *Ibid.*, p. 434

possible que par la multiplication des perspectives de lecture. Et comme le suggère l'auteur de *Pour une théorie de la réception*, il s'agit de mettre un terme

au platonisme latent de la philologie académique, sa croyance en une essence intemporelle et en la neutralité de l'observateur et ouvrir la voie à une herméneutique de la lecture ; l'œuvre littéraire était alors comme une partition qui n'accède à la réalité que dans l'acte de lecture et se concrétise à nouveau à chaque nouvelle lecture. La véritable compréhension d'un texte esthétique exige alors du philologue qu'il attache son interprétation et sa réflexion critique à son expérience primaire de lecteur.²¹

En confrontant son horizon de sens avec celui du texte du passé par le biais de la première lecture, l'interprète accède du même coup au perpétuel renouvellement du sens par l'interrogation. Mais à partir du moment où il ne peut survenir une réception digne de ce nom que lorsqu'il y a effectivement lecture de l'œuvre du passé et que cette lecture présuppose une maîtrise certaine de la langue de rédaction du texte, l'on est en droit de se demander s'il est raisonnable de parler de réception en Afrique, quand on sait que l'écrasante majorité des destinataires du continent ne savent ni lire ni écrire. L'on pourrait même ajouter le fait que ceux qui maîtrisent plus ou moins les langues occidentales n'ont pas une culture avérée de la lecture. Dans un tel contexte marqué par la fragilité du troisième jalon du dialogue herméneutique, c'est-à-dire l'application qui se traduit par l'actualisation du texte du passé, il semble illusoire de vouloir perpétuer l'horizon de sens des textes transmis par la tradition en le renouvelant. C'est peut-être l'une des sources de l'attachement indéfectible de l'Afrique à la tradition, dans la mesure où la quasi-absence de lecteurs capables de confronter leur horizon de sens avec celui des textes auxquels ils ont accès réduit l'acte de réception à sa plus simple expression. Et pour revenir à la théorie de la réception, l'on peut formuler le constat suivant : il y a toujours une précompréhension de l'œuvre qui nous est transmise par la tradition qui, à force de se perpétuer, s'impose comme unique interprétation possible. Tel est, en substance, le point de divergence majeur entre l'esthétique de la réception et l'herméneutique philosophique. Dans la mesure où

pour progresser la réflexion herméneutique doit s'appliquer toujours à tirer consciemment les conséquences de la tension qui intervient entre l'horizon du présent et le texte du passé. Nous ne pouvons que tenter d'aller à sa rencontre, avec les intérêts, la culture – bref l'horizon- qui sont les nôtres. C'est ce que Jauss appelle après Gadamer, « la fusion des horizons » ... La compréhension consiste bien plutôt dans le processus de cette fusion... Cette fusion des horizons est, si l'on peut dire, le lieu de passage de la tradition.

²¹ *Ibid.*, p. 423

== Moctar GAYE ==

Pour Gadamer, ce sont les œuvres classiques qui assurent la médiation à travers la distance temporelle : Jauss ne le suit pas sur ce point.²²

HORIZONS D'ATTENTE ET DIALOGUE HERMENEUTIQUE EN AFRIQUE

Ainsi l'autorité de la tradition transmise par l'entremise d'œuvres dites classiques relève de toute évidence d'une conception platonicienne de l'esthétique pour qui il y a un toujours-là du sens d'un texte qui se perpétue à travers les âges et qui reste immuable face aux convulsions de l'histoire, évacuant de cette manière la dimension éminemment dialectique qui doit prévaloir entre production et réception. Mais si nous partons de l'hypothèse selon laquelle toute œuvre est une réponse à une question posée, nous ne pouvons qu'admettre la pertinence d'une telle assertion dans un continent comme l'Afrique, où tout reste à faire en termes de réponses aux défis multiples relatifs notamment à un mode d'être dans le monde porteur de progrès. Aussi dans un tel contexte où tout semble être couvert du manteau de l'urgence, l'art pour l'art relève du phantasme. Pour employer un concept galvaudé, il est question ici d'engagement au service de la collectivité. Cependant, l'analphabétisme endémique qui prévaut sous ces latitudes finit par tempérer les ardeurs de tous ceux qui tentent d'extraire la production de sens du continent noir de la suréminence de la tradition, nonobstant le fait indéniable que la plupart des œuvres en question agitent des thématiques qui sont autant de tentatives de réponses aux interrogations existentielles qui assaillent cette partie du monde. Toutefois que vaut une œuvre, qu'elle relève de la littérature, de l'art, de l'économie ou de la politique, à partir du moment où elle ne peut faire l'objet d'une appropriation-actualisation qui seule est en mesure de lui conférer une dimension d'application sans laquelle elle ne peut influencer sur la vie quotidienne de ses destinataires. Alors de quoi est-il effectivement question lorsque l'on parle de réception ? S'agit-il de faire de la réception une panacée pour faire accéder n'importe quelle œuvre à l'instance de consécration universelle ? Ou est-il simplement question d'opérer d'abord un tri dans le flot de tout qui se publie, selon sa propre convenance pour ensuite consacrer un certain nombre ? En tout état de cause, le théoricien du concept de réception apporte la précision suivante :

Qu'il ne suffit pas d'avoir mis en place l'auteur, l'œuvre, les lecteurs, l'interprète actuel, dans leurs rôles et leurs horizons respectifs : il faut rendre ces rôles et ces rapports « descriptibles », disposer d'un moyen précis de les

²² *Ibid.*, p. 16

faire parler et de les percevoir... Mais la chaîne des interprétations inclut prioritairement, « le grand public », le lecteur ordinaire, qui ne sait pas ce que c'est interpréter et qui n'en éprouve pas le besoin. Sans ces lecteurs là, nous ne comprendrons pas, pour l'essentiel, l'histoire des genres littéraires, le destin de « la bonne » et de « la mauvaise » littérature, la persistance ou le déclin de certains modèles ou paradigmes.²³

Si la réception est une condition *sine qua non* de la pérennité d'une œuvre parce qu'elle lui assure une ouverture sur l'infinitude du sens. Que dire alors de la multitude de productions littéraires ou autres qui prétendent appartenir au patrimoine classique du continent ? Ou ne s'agirait-il pas simplement d'un dialogue imposé par l'intelligentsia pour assouvir un besoin qui lui est propre ? A partir du moment où l'on en arrive à se demander si les questions que soulève une œuvre considérée comme classique recourent les préoccupations des africains dans leur immense majorité ? Ou est-il simplement question de la mise en intrigue des angoisses existentielles de leurs auteurs ? En tout état de cause, une œuvre comme *l'Aventure ambiguë*, pour en revenir à elle, pose de toute évidence des problèmes cruciaux qui dans une large mesure concernent une bonne frange des peuples africains à des degrés cependant très divers. Si par exemple la problématique de l'introduction de l'école dans les sociétés traditionnelles africaines reste la chose la mieux partagée, les questions d'ordre plus philosophique relèvent fondamentalement d'un débat d'intellectuels confrontés à une perte de repères. Par conséquent, le peuple est à mille lieux de se perdre en conjectures métaphysiques et vit dans une atmosphère apaisée par rapport à ses croyances. Le conflit avec la tradition ne survient dans ce contexte qu'à partir du moment où l'horizon de sens de la tradition transmise se trouve violemment contestée par un modèle qui ne supporte pas l'affrontement dialogique et tient coûte que coûte à imposer sa vision unilatérale du monde. Nous sommes donc bien en présence d'une société à deux vitesses où l'une des parties se débat dans des contradictions existentielles liées au fait que l'on veuille concilier deux conceptions du monde que tout semble opposer et où l'autre partie tient vaillamment à perpétuer ses formes traditionnelles de vie. La partie lettrée du groupe a ainsi accès au bassin sémantique universel de la production de sens du fait de sa maîtrise des langues de publication des œuvres et peut ainsi s'adonner aussi bien à l'interprétation qu'à l'application, c'est-à-dire à la réception d'œuvres qui coïncident avec leur horizon d'attente. Alors que l'autre partie doit faire face à des problèmes basiques de survie. Mais pour toutes les deux, la fusion des horizons peut opérer et le dialogue parvient tout de même à s'enclencher par le jeu question/réponse. Cette ouverture sur l'horizon d'interrogation, espace de tous les possibles permet ainsi de mettre sa

²³ *Ibid.*, p. 17

propre tradition à l'épreuve du modèle socioculturel occidental dans un processus qui épouse les contours du dialogue herméneutique, au cours duquel il ne s'agit ni de se dissoudre dans l'horizon de sens de l'autre ou même d'imposer son opinion à l'autre, ni d'avoir raison sur son protagoniste. Ce dont il est question ici, c'est de dégager un espace de convergence entre intimité et étrangeté pour aboutir à ce que *Gadamer* dénomme entente langagière. Cette issue ne peut cependant pas être considérée comme inéluctable, du fait simplement que la conversation peut déboucher sur le constat d'une incompatibilité entre les deux horizons de sens, c'est-à-dire une impasse qu'aucun artifice langagier ne peut surmonter. C'est d'ailleurs l'une des conclusions vers laquelle penche la Grande Royale dans l'*Aventure ambiguë*. Notamment face à l'impossibilité d'opérer une jonction entre tradition et modernité, que l'on peut au passage assimiler aux deux pôles du dialogue herméneutique, à savoir intimité et étrangeté.

Ainsi donc le dialogue a le mérite de se tenir, même si c'est pour démontrer à terme son impossibilité. Contrairement donc au modèle dialogique de l'herméneutique philosophique qui invariablement débouche sur l'entente langagière du fait du toujours là de la précompréhension, ce dialogue des « civilisations » a peu de chances d'aboutir du fait de la confrontation entre deux visions du monde qui conçoivent l'échange comme la possibilité de la mise à mort de l'autre ou pour employer l'expression consacrée « vaincre sans avoir raison ». Appréhender le dialogue en termes de victoire ou d'échec revient à hypothéquer son issue dans une large mesure, car sa magie réside essentiellement dans le fait qu'il nous réserve des surprises chaque fois que nous croyons maîtriser son itinéraire et deviner son issue. *A contrario*, percevoir ce même dialogue comme une aventure de tous les périls et s'y refuser obstinément pour se prémunir contre toutes les formes de déstabilisation, revient à s'enfermer dans la citadelle supposée imprenable de sa propre tradition. C'est en d'autres termes opter pour l'intimité au détriment de l'étrangeté, pour la fidélité contre la liberté ou pour la conservation contre la destruction, bref c'est préférer l'immobilisme de la tradition à la dynamique de la dialectique dialogique. Il est vrai que si l'on n'a pas la possibilité d'accéder à la réception d'œuvres d'origine étrangère, il semble illusoire de vouloir nouer un dialogue quelconque avec l'autre, du fait simplement de l'obstacle linguistique. Cette situation résulte banalement du fait que la communication n'est envisageable que dans un horizon linguistique commun. Et s'entendre sur l'essentiel requiert une certaine compréhension de ce qui se dit. Du fait que l'on ne parvient pas à se connecter au réseau universel de la production de sens, l'on se réfugie alors dans la monotonie récurrente de la tradition ; une situation qui rejoint à bien des égards la

conception platonicienne de la permanence du sens de la tradition que *Jauss* reproche fort justement à *Gadamer*. Cette posture essentialiste empêche naturellement tout renouvellement des œuvres transmises, même si elles relèvent de la tradition orale. Nous sommes donc bien confrontés à un dialogue à deux niveaux : le niveau externe qui reste inopérant dans la mesure où par exemple le peuple « *djallobé* », dans sa grande majorité, n'a pas accès aux œuvres écrites et le niveau interne qui concerne exclusivement tout l'héritage transmis oralement qui trouve compréhension, interprétation et application, ne serait-ce qu'en ce qui concerne la portée éminemment didactique des proverbes en Afrique. Aussi, même si le dialogue avec soi-même a des vertus que nul ne peut nier, il n'offre aucune possibilité d'ouverture sur l'infinitude de l'horizon de sens de l'autre qui seule est en mesure de mettre à l'épreuve les propres certitudes véhiculées par la tradition transmise.

DE LA FIN DE LA TRADITION INFALLIBLE ?

Mais peut-il en être autrement sur un continent qui voue un culte démesuré à son passé, (enlever) érigé en instance unique de consécration. En atteste cette maxime attribuée à *Hampathé Bâ* selon laquelle « *en Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle* ». L'on ne mesure à sa juste valeur la portée d'une telle affirmation qu'en la mettant en rapport avec l'éternel conflit entre tradition et modernité. Il est question en réalité ici d'une Afrique figée dans les brumes d'un passé sans liens avec le présent, dans un au-delà de l'espace et du temps. Il y a donc bien une essence noire, insensible aux soubresauts de l'histoire. Il ne s'agit ainsi pas de réception du discours du passé, c'est-à-dire de confrontation avec l'horizon du présent, d'une éventuelle révision à l'aune des préoccupations du moment, mais de disqualification pour anachronisme face aux sollicitations du monde moderne. Ce dont il est question ici c'est d'une dévotion à l'endroit d'une tradition dont la validité réside avant tout dans sa capacité à résister à l'érosion du temps. Est-il permis alors, face à son autorité infallible, d'adopter une attitude de défiance, comme on aurait pu le faire pour n'importe quelle œuvre à laquelle on aurait eu accès ? La réponse la plus éloquente en Afrique, c'est que l'on ne peut pas ravalier la tradition au rang d'un produit culturel comme les autres, elle relève de l'ordre du mystique et doit être traitée comme telle parce qu'elle assure *de facto* la cohésion du groupe et son aptitude à tenir tête aux assauts insidieux de la modernité, ceci quels que soient les canaux qu'elle puisse emprunter. Le dialogue est donc d'une nature tout à fait différente parce qu'il se noue avec son propre passé et, par voie de conséquence,

avec soi-même. Ce qui équivaut de toute évidence à entretenir un monologue avec l'autorité incontestable de la tradition. Mais peut-on vraiment parler d'échange à ce propos dans la mesure où cette dernière a réponse à tout, de la naissance à la mort et même après ? Et le paradoxe, et pas des moindres, réside dans le fait qu'il y a, comme en matière d'exégèse, une grille d'interprétation et un code de lecture qui ne sont accessibles qu'à une caste d'initiés. Ainsi, l'horizon d'attente, tout comme l'espace, d'expérience relève du collectif. Et donc le lecteur individuel isolé et suffisamment libre, évolue tout à fait à la marge du groupe. Pour cette raison, il ne peut exercer aucune influence décisive sur le destin de l'entité à laquelle il appartient. Nous sommes donc loin des préoccupations de la théorie de la réception, car comme le soutient *Jean Starobinski*

Jauss affirme ainsi que la réception des œuvres est une appropriation active, qui en modifie la valeur et le sens au cours de générations, jusqu'au moment présent où nous nous trouvons, face à ces œuvres, dans notre horizon propre en situation de lecteurs (ou d'historiens). Or c'est toujours à partir de notre présent que nous essayons de reconstruire les rapports de l'œuvre à ses destinataires successifs... Pour progresser, la réflexion herméneutique doit s'appliquer toujours à tirer consciemment les conséquences de la tension qui intervient entre l'horizon du présent et le texte du passé.²⁴

La question qui se pose dès lors est celle qui concerne la capacité des générations, qui se succèdent au fil du temps, à adapter la tradition transmise aux préoccupations du moment, sans en altérer la quintessence ? La réponse à cette interrogation détermine dans une large mesure l'aptitude du récepteur à donner un contenu critique à son acte de réception ou non. Dans ce contexte, le respect voué à la tradition en Afrique, qui parfois dépasse l'entendement, annihile toute velléité « d'appropriation active » qui se hasarderait à réviser dans une direction ou dans une autre le sens de l'énoncé transmis et serait assimilé à un sacrilège. Tout dialogue se limite, de ce point de vue, à célébrer la pertinence irremplaçable de la tradition que l'usure du temps ne parviendra jamais à entamer. Toutefois, s'engager dans un dialogue herméneutique suppose que l'on soit prêt à contester l'infailibilité du message véhiculé par le texte du passé, car aucun des protagonistes n'a le monopole de la vérité qui reste toujours le résultat d'une construction commune. Il manque donc bien un maillon à la chaîne de réception herméneutique. Jauss fait remarquer :

Réactualiser une œuvre en renouvelant sa réception, cela présuppose que l'on étudie le rapport dialectique entre l'œuvre reçue et la conscience réceptrice – étude qui sera nécessairement sélective et abrégée ; mais qui de cette nécessité même tire la vertu de pouvoir rendre au passé vie et jeunesse.

²⁴ *Ibid.*, pp. 15-16

C'est pourquoi cette réactualisation de l'art ancien peut être considérée comme un aspect de la totalisation du passé, si totaliser signifie comme le définit Karel Kosik, « produire et reproduire, rendre à la vie et rajeunir ».²⁵

CONCLUSION

Dans le contexte africain, où la tradition ou ce qu'il conviendrait de dénommer la mémoire collective, exerce une fascination tellement oppressante qu'il ne viendrait à personne l'idée de la remettre en cause, sans courir le risque de la marginalisation, et constitue un thème récurrent qui traverse de part en part l'histoire de la littérature africaine. Il est rare de voir un roman du continent noir qui ne dépeigne à longueur de pages le sort peu enviable réservé à tous ceux qui ont osé braver les limites fixées par les normes héritées de la tradition. La sanction tombe comme un couperet et s'incarne le plus souvent dans le personnage du fou. L'on finit toujours alors par se demander, s'il est possible d'instaurer un dialogue avec la tradition transmise, sans que cela ne finisse par des empoignades pathétiques. De guerre lasse, on est tenté de conclure à l'impossibilité d'un échange fécond avec le passé qui nous est transmis. Du moins dans le cadre de l'herméneutique de la réception, dans laquelle l'actualisation de l'œuvre d'autrefois, c'est-à-dire sa confrontation avec l'horizon de sens du présent avec pour conséquence son adoption ou son rejet pur et simple parce qu'il ne correspond pas à notre horizon d'attente, constitue la pierre angulaire de l'ensemble du processus d'interactions avec l'énoncé. S'il s'avère impossible de contester le règne sans partage de la tradition à la fois sur l'horizon de sens du passé comme celui du présent, l'on ne doit se faire aucune illusion quant à l'issue de la rencontre. Ce dont il est question plutôt, c'est de dissoudre son moi dans le bassin d'une identité collective incarnée par la tradition transmise, de renoncer à toute tentative de faire valoir son propre point de vue pour se plier aux injonctions d'une autorité qui ne supporte pas la défiance du sujet libre et autonome. Ce primat de la collectivité sur l'individualité découle d'une vision du monde qui laisse peu de place à l'expression singulière dont bien sûr celle du lecteur, si tant est que l'on puisse parler de réception effective en Afrique. L'illustration la plus éloquente de cet état de fait nous est procurée par le débat autour de l'existence ou d'une philosophie authentiquement africaine. Nous ne reviendrons pas ici sur les lieux communs de l'argumentaire européocentrique, si ce n'est pour en esquisser les

²⁵ *Ibid.*, 254

grandes lignes, par rapport à la spécificité du patrimoine philosophique de l'Afrique, car, comme le fait remarquer *Heinz Kimmerle*,

dans les dialogues avec la philosophie de l'Afrique au Sud du Sahara, il s'agit essentiellement, comme dans les débats internes des philosophes originaires de cette région, de l'élargissement de l'horizon du concept de philosophie, au-delà des textes philosophiques conservés dans des documents pour englober le patrimoine philosophique transmis par la tradition orale. C'est seulement par ce biais que l'on parvient à la dimension interculturelle de la philosophie. Car la philosophie interculturelle part du principe que la philosophie n'est pas le privilège exclusif d'un certain nombre d'aires culturelles qui maîtrisent l'art de l'écriture, mais appartient plutôt à chaque culture, c'est-à-dire à tous ceux qui disposent de formes orales de la communication et de transmission.²⁶

Le dialogue philosophique, tout comme le dialogue herméneutique, ne peut pas ne pas tenir compte de la spécificité des horizons de sens qui entrent en ligne de compte dans un échange qui ne peut être maîtrisé a priori. De ce point de vue, la tradition orale, comme dimension consubstantielle à l'identité négro-africaine, participe bien d'un élargissement de l'horizon global de la fusion qui résulte de la rencontre entre des univers distincts. Déjà, dès ses origines, l'herméneutique a tenu, dans un élan résolument universaliste, à intégrer l'oralité dans son champ d'investigation, comme le confirme du reste *Jauss* :

Chez Schleiermacher où le changement de paradigme aboutit à la fondation d'une herméneutique universelle comme science de la compréhension qui part du discours oral et non pas des textes (tout acte de compréhension est l'inversion d'un acte de la parole) et centre le problème de la compréhension sur l'interlocuteur étranger, sur l'individualité de l'auteur, plaçant ainsi l'interprétation psychologique (ou technique) à côté de l'interprétation grammaticale. Pour l'herméneutique de la philologie classique, ce changement de paradigme eut pour résultat...de remplacer la doctrine de l'écriture polysémique par la doctrine des différentes manières d'interpréter...²⁷

²⁶ Heinz Kimmerle, *Philosophie interculturelle*, Junius-Verlag, Hambourg 2002, p. 112.

²⁷ Hans Robert Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, op. cit., p. 16.

BIBLIOGRAPHIE

- Adotévi, Stanislas, *Négritude et négrologues*, U.G.E, Paris, 1972.
- Gadamer, Hans Georg, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1969.
- ----- *L'héritage de l'Europe*, Payot, Paris, 1996.
- ----- *Phénoménologie, Herméneutique, Métaphysique*, MohrSiebeck, Tübingen 1995.
- Grondin, Jean, *Introduction à Hans G. Gadamer*, Editions du Cerf, Paris, 1999.
- Jauss, Hans-Robert, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Konstanzer Universitätsreden, Konstanz, 1972.
- ----- *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, 1970.
- ----- *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard, Paris, 1978.
- Kane, Cheikh Hamidou, *L'aventure ambiguë*, 10.18 Julliard, Paris, 1973.
- Kimmerle Heinz, *Philosophie interculturelle*, Junius-Verlag, Hambourg, 2002.
- ----- *Introduction à la philosophie interculturelle*, Junius Verlag, Hambourg, 2002.