

Le cosmopolitisme perspectiviste de l'universalité française à l'acceptation de la perspective française.

Afin d'initier ce mouvement conclusif, nous aimerions rappeler quelques analyses précédentes et quelques théories du cosmopolitisme afin de pouvoir faire advenir une conception des relations interculturelles capable d'enrichir le point de vue sur « l'autre mondialisation »¹⁵⁴⁸. Ce point de vue s'appuie sur deux mouvements réflexifs : c'est en fonction des réflexions des auteurs du corpus sur leur propre intégration, ainsi que par nos propres recherches, que nous allons faire émerger cette conception du cosmopolitisme. Comme l'ensemble de cette thèse, la réflexion se nourrit du laboratoire fictionnel proposé par les auteurs afin de conceptualiser une nouvelle logique de compréhension des opérations interculturelles menées et réfléchies par ces auteurs. La singularité de notre démarche s'appuie sur la conception de la littérature comme un outil de médiations actives¹⁵⁴⁹ insérées dans le contemporain et permettant de le réfléchir. Ainsi notre démarche s'oppose à une conception purement esthétique de la littérature¹⁵⁵⁰ et s'y intéresse comme à un moyen de proposer une réflexion à l'égard de la réalité et de l'inscription contemporaine des auteurs.

Afin de faire advenir cette optique sur les relations interculturelles, il nous faut rappeler quelques théories du cosmopolitisme et des contacts interculturels. Dans l'ouvrage où Todorov résume une grande partie des réflexions françaises eu égard aux relations interculturelles¹⁵⁵¹, il note deux oscillations permanentes dans le cadre de ces études : soit un universalisme de la rencontre, soit un relativisme culturel. D'une part, Todorov critique les réflexions de Claude Lévi-Strauss sur la culture puisque, selon lui, si l'on accepte le relativisme absolu du tout se vaut, il faut alors accepter qu'il n'y ait pas de différence de nature et d'éthique entre les régimes totalitaires et les démocraties.

¹⁵⁴⁸ WOLTON, Dominique, *L'autre mondialisation*, Champs essais, Paris, 2003.

¹⁵⁴⁹ NUSSBAUM, Martha, *Les émotions démocratiques : comment former le citoyen du XXIe siècle ?*, Climats, Flammarion, Paris, 2011, p. 14.

¹⁵⁵⁰ BOUVERESSE, Jacques, *La Connaissance de l'écrivain, Sur la littérature, la vérité et la vie*, Agone, Paris, 2008, p. 87-88.

¹⁵⁵¹ Rappelons ici, comme nous l'avons signalé dès notre second mouvement, que cet essai en même temps qu'il fait partie d'un effort de théorisation scientifique de la relation culturelle est également un ouvrage de positionnement discursif au sein du champ français.

Voici que le programme universaliste général s'avère porteur d'un relativisme éthique radical : toute société est imparfaite, aucune n'est meilleure qu'une autre, donc le totalitarisme – pour prendre un exemple extrême – vaut autant que la démocratie. C'est ce que suggère également la célèbre comparaison des cultures avec des trains en mouvement : il n'existe pas de point fixe – c'est-à-dire hors culture – à partir duquel nous puissions juger les autres. Nous avons l'impression qu'une culture se développe, croyant porter par là un jugement objectif la concernant ; en réalité, tout ce dont nous témoignons est qu'elle se meut dans même direction que nous. Ou bien, au contraire, nous croyons qu'elle stagne : là encore, illusion d'optique, nous ne désignons en fait que la différence de direction entre notre mouvement et le sien.¹⁵⁵²

La critique de Todorov porte alors sur le fait que le relativisme culturel entraîne une impossibilité de pouvoir juger entre les différents choix culturels adoptés par les communautés de culture, mais également par les individus. La critique de l'auteur se résume dans cette idée de trains : si les cultures suivent toutes un chemin différent est-ce pour rejoindre un universel que nous ne connaissons pas ? Est-il possible aux rails de s'entrecroiser ? Ainsi, selon Todorov cette optique relativiste ne permet pas de comprendre les interactions culturelles et les positionnements du sujet en son sein. Si tout est relatif, alors il est impossible d'opérer des choix au sein d'une culture. Il faut prendre en compte que cette dernière idée se situe dans un ouvrage où Todorov légitime son exil. Si cette conception de la culture est vraie, alors son exil vers la France ne représenterait pas un choix engageant. Nous pensons donc que le corpus particulier que nous étudions tente de se détacher de cette théorie relativiste absolue pour faire advenir une autre idée des rencontres interculturelles.

Le second schéma auquel Todorov adresse ses critiques est celui de l'universalisme et de la pensée de la culture en fonction de races et du scientisme culturel. Todorov fait naître ce second risque de conception culturelle des travaux de Taine et de Gobineau. Le risque est de considérer la culture comme se définissant dans un déterminisme absolu, de différencier les cultures en fonction d'une universalité du bien et donc de les hiérarchiser sans que ne puissent intervenir

¹⁵⁵² TODOROV, Tzetan, *Nous et les autres*, *op.cit.*, p. 98.

des différences de conceptions entre les cultures. C'est à partir de cette voie que le racisme prend naissance et permet d'établir des frontières culturelles fermes entre les individus.

Il n'en reste pas moins que l'individu comme tel ne décide de rien, et qu'il n'a aucune place pour une éthique autonome : la connaissance des causes une fois achevée, n'a que faire des choix personnels.¹⁵⁵³

Au travers de ces deux exemples, parfois poussés jusqu'à une conception stéréotypique, Todorov fait advenir le problème des deux hésitations culturelles : une conception universaliste de la culture, qui a tendance à entraîner une conception scientifique de la culture et à figer l'individu dans un déterminisme absolu, dans un second temps, le relativisme culturel qui entraîne la fin du dialogue et du débat puisque tout se vaut. Cette logique poussée à son maximum génère la position a-communicationnelle que nous avons parcourue précédemment : c'est-à-dire un attrait pour les cultures étrangères simplement dirigé par un exotisme culturel. L'analyse que nous menons doit donc prendre en compte ces deux limites de l'analyse culturelle : ne pas tomber dans un universalisme de la culture, ni dans un relativisme équivalent au « tout se vaut ».

Il est intéressant de noter que, dans un premier temps, le corpus que nous avons étudié reprend les schèmes d'une conception universaliste et essentialisée de la culture. En effet, la référence au mythe de la France et la « commémoration négative » du soviétisme reprend l'idée classique décrite par Ulrich Beck d'une définition culturelle se produisant par une conception du « ou » « ou ». Aussi, le mouvement de révérence-inclusion permet de renforcer ce lien et de montrer son attachement à la culture rejointe pour faire oublier une origine qui agirait comme un stigmate et un frein aux relations interculturelles. Néanmoins, nous avons montré que cette relation ne peut agir de façon efficace puisque la reconnaissance du public, mais également la mémoire-agie des locuteurs, viennent contredire cette possible inclusion selon une référence essentialiste à la culture franco-européenne. Aussi, un certain relativisme culturel peut émerger de ce corpus, l'étrangeté d'autrui serait bonne en soi puisque permettant un autre point de vue. Cependant, au travers des réflexions de Michel Agier¹⁵⁵⁴, nous avons montré comment cette relation avec le migrant conduisait à reproduire un stéréotype et finalement à maintenir celui-ci dans une extériorité vis-à-vis de la scène communicationnelle. Notre volonté sera donc

¹⁵⁵³ *Idem*, p. 163

¹⁵⁵⁴ Voir p. 457-458.

d'essayer de réfléchir à un point de vue médian entre un relativisme absolu et un essentialisme culturel. Dans ce cadre, les réflexions de François Jullien sur la philosophie de la culture peuvent venir éclairer notre propos.

La réflexion de ce chercheur sur la culture et les rencontres interculturelles portées par des sujets s'initie selon les mêmes réflexions que les nôtres. En effet, Jullien remarque la différence entre une position d' « extériorité » et celle d' « altérité »¹⁵⁵⁵. L'extériorité, définie ici, est celle de l'altérité-absolue. Le rapport avec l'individu extérieur est donc celui du stéréotype positif ou négatif, mais il n'est pas considéré comme un membre de la communauté de culture : il est l'autre. Tandis que l'altérité suppose une différence de degré entre les interlocuteurs, pensée de la sorte, elle est celle avec qui le dialogue s'instaure et avec qui il est possible de communiquer puisque cette altérité invite à prendre conscience des « écarts » qui peuvent apparaître entre différentes conceptions culturelles sur le même sujet. Ainsi, nulle passivité¹⁵⁵⁶ dans le rapport interculturel, mais un travail actif afin de pouvoir communiquer sur le même sujet. Cette idée repose, selon nous, sur le processus que nous avons remarqué comme étant mis en œuvre par les auteurs : c'est-à-dire qu'ils ne souhaitent pas être perçus comme extérieurs à la culture française, mais font valoir leur altérité dialogique. L'objet de ces communications est alors d'agir comme des médiations afin de pouvoir établir une position au sein de laquelle les auteurs ne sont pas considérés comme des altérités-absolues, mais comme des altérités-relationnelles. Si dans un premier temps, ce mouvement avait tendu à une certaine conception de la culture française dans un essentialisme absolu, le travail que nous avons effectué dans cette partie et notamment notre approche de leur ethos discursif sous la figure du « bouffon » permet de voir advenir ce dialogue interculturel qui ne réside pas sur une impossibilité de l'échange, mais un renforcement de celui-ci. Ce renforcement s'institue non pas sur une uniformisation, ou ce que l'on pourrait appeler une assimilation passive, mais sur une intégration de l'ensemble des « bagages culturels » des individus exiliques lors de leur rencontre avec les interlocuteurs français. Ainsi, cette réactivation d'un statut d' « outsider » permet de légitimer une position communicationnelle au sein du champ français : celle de lecteur de l'impensé¹⁵⁵⁷ de la société

¹⁵⁵⁵ « L'extériorité est donnée par la géographie, par l'histoire, par la langue. L'extériorité *se constate* ; tandis que l'altérité *se construit*. » JULLIEN, François, *L'écart et l'entre*, Galilée, Paris, 2012, p. 17.

¹⁵⁵⁶ NOUSS, Alexis, « Enjeu et fondation des études exiliques ou Portrait de l'exilé », *Socio*, 5 | 2015, 241-268.

¹⁵⁵⁷ « Passer par la Chine, c'est tenter d'élaborer une prise oblique, stratégique, prenant la pensée européenne à revers, sur notre impensé. J'appelle « impensé » ce à *partir de quoi* nous pensons et que, par là même, nous ne pensons pas. » *Ibid*, p. 20.

rejointe: puisque pour eux, qui ont appris les codes culturels de cette société¹⁵⁵⁸, l'évidence n'existe pas. Si dans un premier temps, la relation culturelle des francophones choisis d'Europe médiane est marquée par une relation de différence culturelle, notamment perceptible dans cette « commémoration négative » et cette légitimation de l'exil dans un rapport du « eux » à « nous » ; dans un second temps, lors de ce que nous avons appelé le post-exil, il existe dans leurs œuvres un passage de la conception de la différence culturelle à celle de l'écart.

D'abord l'écart ne donne pas à poser une identité de principe ni ne répond à un besoin identitaire ; mais il ouvre, en séparant les cultures et les pensées, un espace de réflexivité entre elles où se déploie la pensée. C'est, de ce fait, une figure, non de rangement, mais de dérangement, à vocation exploratoire : l'écart fait paraître les cultures et les pensées comme autant de fécondités. [...] L'écart nous invite, en revanche, à ce que j'appellerai un *auto-réfléchissement* de l'humain.¹⁵⁵⁹

Nous pensons que cette distinction conceptuelle entre différence et écart, peut venir confirmer nos propos. En effet, François Jullien opère cette disjonction à partir d'une réflexion sur l'identité. La différence cherche une extériorité afin de pouvoir consolider les schèmes de son identité, mais il s'agit là de l'identité-« mêmété ». En effet, elle repose sur des aspects déterminés dès la naissance et qui sont figés dans un processus immuable. À l'inverse, l'écart est pensé comme une conception ouverte à la réflexion, l'écart permet de mettre en valeur la richesse des points de vue sur un même objet et engendre un processus d'auto-réflexion du sujet. Nous proposons alors de considérer l'écart comme le principe fondateur de la conception de l'identité narrative. C'est dans la faille des écarts que le sujet s'oriente afin de donner le récit de sa vie. Aussi, par le récit de soi le sujet exilique sublime son extériorité, fait valoir les écarts culturels pour faire advenir une scène communicationnelle reliée avec le public de réception. L'écart procède alors d'une distance¹⁵⁶⁰ avec la norme et est générateur de ce statut d'outsider qui n'est pas celui qui est rejeté, mais celui qui propose une perspective décentrée et met alors

¹⁵⁵⁸ « L'étranger, lui, de par sa situation de crise personnelle, ne partage pas les présupposés de base mentionnés plus haut [le modèle culturel de la vie d'un groupe (p. 9)]. Il devient essentiellement l'homme qui doit remettre en question à peu près tout ce qui semble aller de soi aux membres du groupe qu'il aborde. »SCHÜTZ, Alfred, *L'Etranger*, Allia, Paris, 2017, p. 19.

¹⁵⁵⁹ JULLIEN, François, *L'écart et l'entre*, *op.cit.*, p. 31-32.

¹⁵⁶⁰ *Ibid*, p. 32.

les normes en tension¹⁵⁶¹. C'est ce que nous avons vu avec le processus du rire interculturel : celui-ci procède par une mise en tension des normes acceptées et révèle les écarts culturels que découvrent le sujet exilique au travers des contrepoints français et d'Europe médiane. Ce processus de mise « en écart » et de découverte de son véritable rôle de médiateur culturel s'achève alors dans le passage d'une étrangeté stéréotypique ouverte au *muthos* de l'extérieur, dans une scène de communication ouverte et reliée qui est soutenue par un *logos* interculturel. Cependant, cette figure de médiateur pensé comme pont¹⁵⁶² entre deux aires culturelles semble quelque peu angélique. En effet, nous pensons que la chute des régimes soviétiques et les tentatives des auteurs de la première génération de retourner au « pays », marque le renouveau des processus d'incommunication. En effet, les relations interculturelles – tout comme le processus de configuration de soi afin de générer une identité narrative - ne parviennent jamais à une fixité et à une relation communicationnelle fluide ; les enjeux de l'incommunication viennent toujours modifier ces relations et relancer les réflexions sur celles-ci.

1. *Le « Grand retour » conscience et affection de l'identité narrative franco-européenne.*

La chute du régime soviétique génère un renouvellement de la réflexion identitaire et territoriale des auteurs de notre corpus. En effet, les auteurs de la première génération sont tentés par ce que Kundera nomme « le Grand retour », c'est-à-dire une réinstallation dans les pays d'Europe médiane puisque la cause de leur exil semble effacée. Cette modification historique ayant une influence directe sur le cadre socio-culturel de production et de lecture des récits, retentit avec un écho très fort au sein des récits de ces auteurs. Ces auteurs se retrouvent dans une situation paradoxale du fait de l'implosion du régime soviétique : inscrits dans la scène littéraire française, la démocratisation progressive de leur pays d'origine leur offre l'opportunité du « Grand retour ». Ainsi, s'ils avaient stabilisé une identité comme se situant à l'entre-deux et permettant d'établir un pont entre deux cultures européennes, une fois de plus, c'est dans un processus de reconnaissance et de catégorisation que la réflexion identitaire va se produire. C'est dans *L'ignorance*, roman qui appartient au cycle français de Kundera et interroge la possibilité pour un exilé de retourner dans son pays d'origine une fois la démocratisation de l'Europe médiane initiée, qu'est mise en exergue cette relation singulière avec le public français

¹⁵⁶¹ *Ibid*, p. 35.

¹⁵⁶² Voir notre propos sur l'image du « pont » et de la « porte » dans l'œuvre de G. Simmel, p. 127-128.

engendrée par la désoviétisation de l'Europe médiane. Le roman s'ouvre comme suit :

- Qu'est-ce que tu fais encore ici ! Sa voix n'était pas méchante, mais elle n'était pas gentille non plus ; Sylvie se fâchait.
- Et où devrais-je être ? demande Irena.
- Chez toi !
- Tu veux dire qu'ici [en France] je ne suis plus chez moi ?¹⁵⁶³

Cet incipit illustre le changement d'imaginaire de réception qui marque le lectorat premier de réception. Une fois leur pays en voie de démocratisation, ces auteurs n'auraient plus de raison de rester en France et devraient retourner « chez eux ». Ainsi, une fois de plus, c'est à partir d'une réflexion sur l'extériorité et du cadre de réception de leur parole que les auteurs sont amenés à réfléchir leur lien avec la culture franco-européenne. En effet, cette réponse typique de la société française à l'égard des exilés d'Europe médiane vient marquer cette assimilation singulière. Bien que reproduisant les sèmes de l'identité narrative de la culture qu'ils ont rejointe, les auteurs semblent ne pouvoir jamais être totalement acceptés dans leur nouvelle culture. Par le recours aux travaux d'Umberto Eco, nous avons montré que l'accord sur le « cadre de référence » était une nécessité pour réaliser l'acte coopératif d'interprétation d'une œuvre. De plus, nous avons montré que dans ce cadre « l'identité de l'auteur » était un jalon essentiel de cette co-construction du sens de l'œuvre, alors l'évènement géopolitique que constitue la chute du régime soviétique devient un évènement central de ces portraits d'auteurs et doit alors être configuré afin de pouvoir être intégré à ce récit de soi. La question de l'« habitabilité » refait alors surface et le motif d'une habitation de la France comme refuge semble devoir être abandonné face à la démocratisation progressive des États d'Europe médiane. Ainsi, nous aimerions questionner la mise en tension que crée cet évènement extra-littéraire qui agit comme un motif que les auteurs traitent dans leurs propos fictionnels. Cet évènement vient modifier l'imaginaire socio-discursif du lecteur français eu égard à ce groupement d'auteurs, c'est-à-dire que dans un double mouvement, les auteurs de ce corpus ne sont plus considérés comme des témoins, et les lecteurs perdent leur intérêt pour cette littérature. Cet évènement agit alors comme un renouveau de la question identitaire du sujet exilique. Doit-on conserver une conception de l'identité attachée à un « chez-soi » ou

¹⁵⁶³ KUNDERA, Milan, *L'ignorance*, Œuvre, t.2, *op.cit.*, p. 461.

l'apparition de cet évènement extra-littéraire n'entraîne-t-il pas la conscience d'une impossibilité de reproduction des sèmes du « chez-soi » ?

Le « chez-soi » des francophones d'Europe Médiane pose question : aussi bien pour le lectorat que pour les auteurs eux-mêmes. En effet, l'habitabilité fondée par le processus de référence-inclusion semble ne pas être reconnue par les contemporains des auteurs, ce qui génère une réflexion des auteurs qui, finalement, n'arrivent pas à mettre un terme à leur exil et pensent alors au « Grand retour » comme étant une possibilité afin de mettre fin à leur questionnement identitaire. Todorov, dans *L'Homme dépaycé*, interroge l'expérience du retour et les problèmes d'identité que celle-ci génère. Lors d'un colloque organisé en Bulgarie, terre natale de ce chercheur, il remarque à quel point il est difficile pour lui de communiquer avec ses proches. Doit-il le faire selon le point de vue français sur la Bulgarie ou renier son identité française pour entrer en relation avec ses « anciens » amis ? Glosant sur un conte d'Henry James, *Le Coin plaisant*, Todorov exprime une des obsessions de l'exilé : « [II] se trouve confronté à une question qui ne vient pas toujours à l'esprit du sédentaire : qu'aurais-je été, qu'aurais-je pu devenir si j'étais resté chez moi ? »¹⁵⁶⁴ Ce processus classique du retour au pays a notamment été travaillé par Schütz, il décrit ainsi le processus auquel font face les auteurs de notre corpus lorsqu'ils tentent de retourner en Europe médiane :

L'homme qui rentre au pays n'a, lui, qu'à puiser dans ses souvenirs du passé. Ainsi ressent-il les choses ; et parce qu'il les ressent ainsi, il va subir le choc typique décrit par Homère.¹⁵⁶⁵

Ce choc consiste à renouveler le choc de la catabase française. En effet, une fois de plus les auteurs sont confrontés au choc entre leur imaginaire pré-discursif et la réalité. Cette fois-ci, cet imaginaire n'est pas nourri par une bibliothèque fantasmée, mais par les souvenirs de leurs anciennes relations et par la mémoire collective des « parlers » qu'ils avaient appris lors de leur éducation primaire. Cependant, le retour confronte un individu qui imagine son pays dans un passé figé et une réalité qui a, elle, évolué. Cette conscience de la dualité de leur expérience peut générer une certaine « schizophrénie sociale »¹⁵⁶⁶, c'est-à-dire l'obligation de taire une

¹⁵⁶⁴ TODOROV, Tzvetan, *L'homme dépaycé*, op.cit., p. 19.

¹⁵⁶⁵ SCHÜTZ, Alfred, « L'homme qui rentre au pays », *L'étranger*, op.cit., p. 43.

¹⁵⁶⁶ « La coexistence de deux voix devient une menace, conduisant à une schizophrénie sociale, lorsque celles-ci

partie de soi pour s'exprimer à un locuteur en fonction de l'identité que celui-ci appelle. Cependant, comme nous l'avons remarqué eu égard à cet oubli forcé de la mémoire du soviétisme lors de leur inclusion française, l'oubli de leur exil français lors de leur retour en Europe médiane agit également comme un frein relationnel. Il semble impossible de pouvoir « enterrer » les sèmes de cet exil. Aussi, selon nous, cette prise de conscience d'une nécessaire prise en compte de leur exil lors de leur retour en Europe médiane reflète le fait que la configuration de l'identité narrative n'est jamais terminée, mais toujours en processus. En outre, comme le remarque Schütz cette volonté de « Grand retour » exprime un attachement au pays natal et au « chez-soi ». Il interroge cette notion et parvient à cette définition.

« Se sentir chez soi » exprime le plus haut degré de familiarité et d'intimité. La vie au pays répond à des règles routinières ; elle possède des buts bien définis et des moyens éprouvés de les réaliser, lesquels consistent en un ensemble de traditions, d'habitudes, d'institutions, d'emplois du temps faits pour toutes sortes d'activités.¹⁵⁶⁷

Nous émettons alors l'hypothèse que ce sentiment de « schizophrénie sociale » est causé par le fait que le « chez-soi » des auteurs de la francophonie choisie d'Europe médiane n'est pas une notion simple. Il serait trop facile d'attribuer celui-ci au lieu de naissance, mais si nous reprenons une idée de notre première partie peut-être pouvons-nous éclairer cette notion de « chez soi ». En effet, nous avons remarqué que le passage de la frontière était narrativisé comme un seuil, comme initiant le moment où l'auteur devient co-auteur de sa vie. Cet engendrement de soi par la configuration du récit de soi, nous avons montré qu'il se réalise dans un cadre de référence français. Aussi, le « chez-soi » de ces auteurs est vraisemblablement atteint par ce récit de soi. Comme l'affirme Todorov, cette conscience de la schizophrénie apparaît de la sorte.

La transculturation, l'acquisition d'un nouveau code sans que l'ancien soit perdu pour autant. Je vis désormais dans un espace singulier, à la fois dehors

sont en concurrence mais si elles forment une hiérarchie dont le principe a été librement choisi, on peut surmonter les angoisses du dédoublement et la coexistence devient le terrain fertile d'une expérience nouvelle. »TODOROV, Tzvetan, *L'homme dépaysé*, *op.cit.*, p. 20.

¹⁵⁶⁷ SCHÜTZ, Alfred, « L'homme qui rentre au pays », *L'étranger*, *op.cit.*, p. 47.

et dedans : étranger « chez moi » (à Sofia), chez moi à l'étranger (à Paris).¹⁵⁶⁸

Aussi le « chez-soi » natal des auteurs de la francophonie choisie ne semble plus coïncider avec la sphère de l'intimité, puisque leurs « parlars » sont également devenus une source d'incommunication. De ce fait, nous pensons qu'une interrogation naît au sein des œuvres de ces auteurs et qu'elle se cristallise dans les moments de réflexion de soi face au miroir.

Ces réflexions, dans les deux sens du terme, permettent de montrer que l'identité-mêmeté vient perturber la conscience de soi au travers des sèmes de l'identité-narrative. Si nous avons noté cette perturbation empêchant parfois la reconnaissance de ces auteurs par le public de réception français, nous pensons également qu'elle devient un motif de réflexion sur soi et le « chez-soi » des auteurs. L'hypothèse de définition de l'identité, non comme une essence, mais comme un engagement singulier dans une trame éthique, est alors réfléchi par le sujet exilique lors de la pensée paradoxale du corps. Objet de la perception initiale, il semble trahir l'identité narrative des auteurs, notamment lors de la perception de leur regard dans le miroir qui fait émerger cette disjonction primordiale entre identité-mêmeté, soumise à une origine d'Europe médiane, et identité narrative influencée par leur intégration au contexte français.

Pour moi, de toute façon, le miroir ne sert pas à vérifier la beauté ou la jeunesse, mais l'identité. J'ai besoin de contrôler si je suis resté un tant soit peu le même, de constater que je n'ai pas changé ou que j'ai très peu changé ? Dans mon for intérieur, je veux dire. Mais comment voir ce qu'il y a dans mon for intérieur ? Il n'existe pas de miroir pour ça.¹⁵⁶⁹

L'identité exilique est duelle entre un corps, qui reste le même et qui peut être perçu comme témoin d'un ancrage dans une identité mêmeté, et un visage énonciatif qui change et s'adapte au contexte de réception, tout en étant influencé par celui-ci. Le miroir du « for intérieur » auquel fait référence Tsepeneag est décrit par celui-ci comme celui de l'écriture¹⁵⁷⁰, puisque celle-ci est sensible aux différents engagements de l'individu. Nous avons tenté de montrer comment les contextes de réception du visage énonciatif et des cadres de références pouvaient être appropriés par le locuteur exilique dans notre passage sur la mémoire interculturelle.

¹⁵⁶⁸ TODOROV, Tzvetan, *L'homme dépaycé*, op.cit, p. 23

¹⁵⁶⁹ TSEPENEAG, Dumitru, *Hôtel Europa*, P.O.L, Paris, 1996, p.27.

¹⁵⁷⁰ *Idem.*

Toutefois, il semble que cette liberté identitaire expose les auteurs au risque de la schizophrénie culturelle. Notre propos sur l'identité d'auteurs exiliques ne peut se passer d'une réflexion sur l'hétéronomie du sujet que celui-ci peut rencontrer. Cette hétéronomie du sujet est éclairée par la pensée du corps. Ce thème est exploré dans le roman de Kundera *L'ignorance*, où le personnage principal retourne en Tchécoslovaquie après la chute du mur.

Passant par un grand magasin, elle se trouva inopinément devant une paroi recouverte d'un immense miroir et resta stupéfaite : celle qu'elle voyait n'était pas elle, c'était une autre ou, quand elle se regarda plus longuement dans sa nouvelle robe, c'était elle, mais vivant dans une autre vie, la vie qu'elle aurait eue si elle était restée au pays.¹⁵⁷¹

Le reflet est un moment de prise de conscience du choc que génère l'exil. Le changement de langue ne correspond pas à une traduction linguistique, mais bien à une traduction identitaire qui implique des adaptations de soi. Le miroir, au lieu de confirmer la permanence de l'être, révèle le processus d'adaptation. Le corps reste le même, mais l'esprit ne retrouve plus son adéquation avec l'image qu'il s'est construite de soi. L'exil est alors vécu comme un phénomène qui a entraîné une modification de soi, le lieu du post-exil n'est plus alors considéré comme un refuge, mais se transforme peu à peu à un « chez-soi » de l'individu exilique. Nos remarques précédentes sur le « chez-soi » français et le manque de reconnaissance des individus exiliques permettent également de mettre en doute cette idée d'un « chez-soi » culturel. Le sujet exilique est alors exposé à l'image d'une poupée russe¹⁵⁷² : plusieurs ensembles culturels marquent son identité narrative, mais est-il possible de les faire communiquer entre eux, de dépasser l'image de poupées imbriquées, pour parler d'un individu s'appropriant différents bagages culturels ?

Ce choc des cultures ne se produit pas pour les écrivains de la francophonie choisie d'Europe médiane dans des rapports géopolitiques, mais dans leurs relations avec les intimes. Si les trois premiers romans évoqués montrent la difficulté de rentrer au « pays », le roman de V. Tanase *Zoïa* expose la difficulté de retrouver ses proches lorsque l'on a choisi l'exil et que les proches, profitant d'un assouplissement des contrôles frontaliers, viennent vous rendre visite. En effet, ce roman interroge la conception de l'exil perçu comme une possibilité de recommencer une

¹⁵⁷¹ KUNDERA, Milan, *L'ignorance, Œuvre II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2012, p.475.

¹⁵⁷² ALMASSY, Eva, *V.O.*, NRF, Gallimard, Paris, 1997, p. 46.

vie *ex nihilo* et montre la difficulté de celle-ci. Ces réflexions sur l'exil s'initient par un questionnement de la notion de « chez soi ».

Qu'est-ce qu'un pays ? Auquel appartenons-nous, au juste ? Comment peut-on accepter de rester à la merci du hasard qui nous fait naître ici ou ailleurs ?
De quel droit nous interdit-on ce bout de terre ou telle autre ?¹⁵⁷³

Le personnage principal du roman éponyme pense son exil comme un désancrage par rapport au « chez-soi » conféré par la naissance. Ainsi, elle inscrit son exil dans une ligne topique, s'exiler c'est recommencer sa vie. Cependant avec la chute du régime soviétique, elle s'aperçoit que le passé qu'elle a voulu fuir et oublier, n'a pas cessé de marquer son habitation française. Si elle a eu la sensation d' « échapper à cette sorte de gravitation qui nous cloue à notre lieu de naissance »¹⁵⁷⁴ par l'exil, son habitation de Paris a toujours été marquée par ce que nous avons défini comme les frontières fantômes internes du soviétisme. En outre, la rencontre avec sa mère venue en visite à Paris, lui fait remarquer l'inanité d'une conception de l'identité comme pouvant se détacher de son éducation et de ses marqueurs de jeunesse. En effet, afin de pouvoir mener une vie « normale » en Occident, Zoïa avait produit une image caricaturale de sa mère comme membre du régime et tyran, mais l'actualisation de ce portrait lors de la rencontre rend celui-ci, cette « commémoration négative », impossible à maintenir et ouvre la voie à une compréhension de la complexité, c'est-à-dire le dépassement d'une perception d'autrui et de soi au travers des sèmes stéréotypiques et essentialistes, pour comprendre la pluralité des perspectives se prononçant sur une même situation.

Certes, dans notre tête, nous les faisons vieillir, mais en leur attribuant une évolution linéaire, mécanique, ajoutant quelques rides sur leur photographie, persuadés que l'âge a creusé les traits déjà visibles, en aggravant les cernes déjà dessinés sous les yeux de celui qui souriait à l'objectif, et dont le crâne est maintenant plus dégarni... L'apparition soudaine d'un vieil ami, avec lequel nous sommes tentés de reprendre les choses au point où nous les avons laissées, comme si nous nous étions

¹⁵⁷³ TANASE, Virgil, *Zoïa*, Non-lieu, Paris, 2009, p. 102.

¹⁵⁷⁴ *Ibid*, p. 147.

séparés la veille, nous étonne et nous trouble : les changements ne se sont pas produits dans le sens supposé. L'image que nous nous sommes construite ne correspond pas à la réalité, un peu à la façon dont deux artistes distincts caricaturant un portrait.¹⁵⁷⁵

L'image des caricaturistes peignant un portrait différent peut nous permettre de consolider d'une façon encore plus précise notre point de vue sur l'identité narrative prise dans un contexte d'interculturalité. Cette réflexion de l'auteur intervient alors que la mère et la fille se rencontrent pour la première fois depuis l'exil à Paris. Les deux individus ont peint l'autre en fonction des ancrages et déterminismes que chacune connaissait de l'autre : cependant ces deux portraits semblent différents et ne pas pouvoir s'appliquer à la réalité. Ce que nous suggère cet extrait, c'est que bien que la culture du pays rejoint ait influencé le développement des individus, ces développements n'ont pas suivi une voie déterminée par avance. C'est le sujet exilique qui au sein de la culture rejointe a effectué des choix et s'est approprié la culture du pays rejoint. Cet acte d'appropriation de la culture, nous en faisons le centre de réflexion de l'habitation post-exilique. S'approprier une culture ne revient pas à s'acculturer à une culture, mais à choisir dans l'ensemble des dimensions culturelles d'une communauté de culture des principes engageants. Cependant, ces choix effectués, comme le remarque Tanase au travers du parcours de Zoïa, ne se font pas *ex nihilo*, mais viennent se greffer sur la mémoire-habitude du sujet exilique : qui peut agir comme un trouble mémoriel.

Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi le passé me rattrape-t-il au moment où il explose, où il n'existe plus, au moment où les gens meurent, et laissent un tel vide dans notre vie alors qu'ils n'y ont jamais, jamais eu la moindre place ?¹⁵⁷⁶

Le récit de soi est toujours un récit qui s'établit dans un cadre : si ce cadre est celui de l'expérience partagée avec les interlocuteurs, il est également le cadre de l'histoire du sujet se disant, c'est-à-dire qu'il ne peut jamais se produire *ex nihilo*. Ainsi, Zoïa qui souhaitait produire ce récit de soi en « enterrant » son passé, prend acte du fait que c'est impossible. La réflexion sur le « chez-soi » montre alors que celui-ci ne peut se situer totalement à l'extérieur d'un

¹⁵⁷⁵ *Ibid*, p. 179.

¹⁵⁷⁶ *Ibid*, p. 228.

déterminisme de naissance, puisqu'il influencera toujours le sujet exilique. En outre, cette importance du lieu de naissance et du désancrage entraîne une habitation singulière du « chez-soi » français, puisqu'il génère toujours ce regard d'outsider car il est toujours la marque d'une étrangeté avec le contexte rejoint. La relation d'amour de Zoïa et Pierre, personnage français du roman, est notamment influencée par le regard stéréotypé de ce dernier qui n'a « qu'une image livresque de cette dictature »¹⁵⁷⁷ et ne peut donc comprendre les frontières fantômes qui influencent sa partenaire. L'ensemble de ce roman semble alors rejeter l'idée d'un possible « chez soi » qui se définirait dans une fixité : un « chez-soi » qui serait celui d'un modèle culturel universel qui recouvrerait l'individu dans sa totalité. Le « chez-soi » serait alors celui que composerait l'individu au travers de ses choix éthiques : comme on le voit, il ne repose plus sur une territorialité, mais sur un récit de soi qui permet d'adjoindre les différents facteurs définissant l'individu grâce à intrigue unifiée. C'est d'ailleurs ce choix, cette optique, que défend Tanase dans la fin de son roman.

Détrompez-vous chez amis. Ce siècle tel qui vous apparaît au moment où vous lisez ces lignes, tel qu'il vous a été servi à table, est mon œuvre. Je l'ai cuisiné, moi, et quelques autres fous furieux de la même espèce. Nous l'avons rendu comestible en le dépouillant de ses cartilages et de ses viscères amers, nous l'avons faisandé, puis, après avoir choisi les meilleurs morceaux, nous l'avons assaisonné, tenu au four le temps qu'il faut..., maintenant vous vous léchez les babines et vous en redemandez – tant mieux ! mais dites-vous que c'est nous, les maîtres queux, qui avons rendu digeste la chair d'un temps immonde, habité par des brutes épaisses, par des reptiles carnivores imbéciles...

Nous avons humblement fait ce que les hommes de lettres entreprennent depuis le commencement du monde..., un monde qui, sans notre secours, ferait gerber.¹⁵⁷⁸

Le récit de soi permet alors de configurer les éléments jugés nécessaires à la compréhension de soi, mais il permet également de mettre en récit les « lieux » éthiques qui permettent de désigner

¹⁵⁷⁷ *Ibid*, p. 230.

¹⁵⁷⁸ *Ibid*, p 463.

la place que souhaite habiter le sujet exilique. Le récit est alors une médiation interculturelle au sens où il permet de tisser les différentes références culturelles afin de les donner à autrui et d'ouvrir celle-ci à la compréhension de l'individu. Cette médiation compréhensive est nécessaire puisque le sujet n'est jamais déterminé fatalement par la communauté de culture à laquelle il appartient, mais il est influencé par celle-ci puisqu'elle lui permet d'accéder à un répertoire de référence au sein de laquelle il opère des choix. Ces choix ne sont pas faits en fonction de différences, mais en fonction d'écarts et c'est le sujet qui choisit alors la perspective qu'il souhaite adopter. C'est en cela que le récit peut agir comme vecteur de l'établissement d'un univers commun avec le récepteur de ces récits. Le « chez-soi » ne serait donc pas le lieu défini par la carte, mais le lieu habité et parcouru dans le récit de soi du sujet exilique. Cette mise en récit permet de créer un partage et d'ouvrir à une habitation commune d'un espace perçu différemment par chaque acteur, puisque cette perception est toujours dépendante de la configuration de soi et de l'histoire du sujet-habitant.

Pour comprendre cette mise en partage du « chez-soi » comme n'étant pas le lieu du déterminisme, nous proposons de revenir aux distinctions émises par Fr. Jullien. Si le premier recours à son œuvre nous a permis de mettre en évidence la nécessité de penser les relations culturelles non comme différences, mais comme écarts, nous pensons que sa réflexion peut venir poursuivre notre propre recherche sur une définition d'un « chez-soi » non pas déterministe, mais ouvert. Le philosophe établit une disjonction entre une pensée de l'uniforme et du commun : l'uniforme¹⁵⁷⁹ est défini comme la reproduction du modèle culturel du lecteur et qui ne ferait que conforter ses *a priori*, tandis que le commun est le territoire à partir duquel le partage est possible¹⁵⁸⁰. Ce commun déborde la notion d'universel puisqu'il montre que rien n'est fixe et ne dépend d'une essence, mais est toujours le fruit d'une volition qui choisit au sein de cet universel et adopte un point de vue à partir de celui-ci¹⁵⁸¹. Ainsi l'universel n'est pas fixé *a priori*, mais devient un objet à saisir dans une optique asymptotique. Cette réflexion sur le commun rejoint notre analyse sur les dépassements de l'incommunication mise en avant par les auteurs de notre corpus. En effet, nous avons montré que l'universel de la communication et l'utopie d'un monde ouvert par le partage d'information étaient des illusions et que c'est à partir d'une réflexion sur les processus d'incommunication que les auteurs parviennent à s'intégrer peu à peu à la communauté de culture française. Toutefois, cette intégration ne se

¹⁵⁷⁹ JULLIEN, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, L'Herne, Paris, 2016, p.11.

¹⁵⁸⁰ *Ibid*, p.12.

¹⁵⁸¹ *Ibid*, p.13.

résume pas à une reduplication des références françaises, qui conduirait à une reproduction de l'uniforme, mais à la mise en place d'un regard éclairé par la culture et se définissant par un écart avec la norme¹⁵⁸². Ainsi, nous proposons de dépasser la notion de « chez soi » qui est une notion, selon nous exclusive, puisque l'on ne pourrait habiter qu'un lieu, pour y préférer une pensée de ces auteurs comme habitant l'entre-culturel.

Dans la différence, il n'y a pas d'« entre » qui s'ouvre entre eux et plus rien ne se passe. Mais dans l'écart, en revanche, c'est grâce à l'*entre* ouvert par la distance apparue que chacun, au lieu de se replier sur soi-même, de se reposer en soi, reste tourné vers l'autre, mis en tension par lui.¹⁵⁸³

Nous aimerions définir le regard des auteurs de la francophonie choisie sur les ensembles culturels comme étant marqué par cet « entre ». L'entre n'est pas une notion neutre qui remplacerait le manque de « chez soi ». Par l'entre-deux culturel, nous entendons une notion forte que nous définirions comme suit. Le présent de l'habitation est constamment mis en tension par le détour de modèles culturels en « écart » par rapport à ce présent. Toutefois, si ces modèles culturels ne sont pas l'identique du présent, ils ne sont pas non plus son dissemblable. En effet, comme nous n'avons cessé de le mettre en évidence, ces modèles peuvent être des modèles actifs de lecture du contemporain puisqu'ils sont réintroduits comme outil de lecture par les auteurs eux-mêmes qui font alors preuve des mécanismes décrits dans nos propos sur la mémoire interculturelle. L'entre n'est pas l'extérieur de la scène communicationnelle, mais un point de vue qui fait valoir une singularité apte à entrer en dialogue et à être reconnue pour tel. Aussi, pour comprendre les œuvres de ces auteurs et la relation qu'ils mettent en place avec le public français, il faut bien sortir d'une conception figée de l'identité puisqu'elle est incapable de comprendre ces processus de tissage interculturel opérés grâce aux ressources discursives du récit. Cependant, nous souhaitons maintenir le terme d'identité narrative puisqu'il est capable de désigner le support qu'est le récit de soi dans la relation avec autrui. Nous avons longtemps parlé du modèle culturel français, une fois de plus, il nous faut dire que ce modèle n'est pas essentialiste, mais un modèle en évolution. Nous pensons même que c'est par la

¹⁵⁸² « Aussi l'écart s'oppose-t-il à l'attendu, au prévisible, au convenu. Tandis que la différence a en vue la description et, pour cela, procède par *détermination*. » JULLIEN, François, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, L'Herne, 2016, Paris, p. 35.

¹⁵⁸³ *Ibid*, p. 38-39.

révérence à la culture classique française et un regard décentré que les auteurs de notre corpus participent à la culture française. Ce processus de révérence-inclusion permet en effet de faire agir la culture comme une ressource et de la rendre active dans la lecture du quotidien. Ainsi, pour revenir au début de notre réflexion, notre point de vue ne constitue pas en un universalisme figé, ni en un relativisme du « tout se vaut », puisque nous pensons que le sujet discursif est acteur responsable qui dans sa configuration discursive opère des choix pour se présenter d'une certaine façon. La perception de ces acteurs interculturels repose donc sur la conception de ces relations, non comme instituées par un sujet qui choisirait l'un ou l'autre modèle en fonction des interlocuteurs, mais par un sujet tissé dans ces deux cultures, tissé de telle sorte qu'il ne peut jamais taire une partie de sa relation interculturelle. Afin de conclure notre réflexion, nous aimerions montrer que cette pensée de la communication interculturelle peut être une nouvelle façon de penser le cosmopolitisme, non pas défini à partir d'un « chez-soi », mais à partir d'une perspective du sujet sur les relations culturelles.

2. Un cosmopolitisme perspectiviste né de l'éthique frontalière.

Afin de réfléchir à la notion de cosmopolitisme culturel, il faut selon nous commencer notre travail de recherche à partir de ceux d'Ulrich Beck. Dans son ouvrage sur le cosmopolitisme, il propose de mettre en évidence une disjonction essentielle entre cosmopolitisme et cosmopolitisation du monde.

La distinction entre philosophie et pratique m'amène dans ce livre à opérer une distinction du même ordre entre *cosmopolitisme* et *cosmopolitisation* réellement existante. Le point essentiel de cette distinction consiste à réfuter l'idée que le cosmopolitisme serait un choix conscient et volontaire (et même souvent égalitaire). Le terme de cosmopolitisation vise à attirer l'attention sur le fait que si la réalité devient cosmopolitique, c'est aussi ou même plutôt le fruit d'un choix imposé, ou d'une conséquence secondaire d'une décision inconsciente : le choix de devenir un « étranger », ou de le rester, provient rarement d'une volonté délibérée. C'est plutôt la conséquence de la misère, de l'envie d'échapper à la persécution politique

ou de ne pas mourir de faim. Ou bien c'est en tant que *passagère clandestine* que la cosmopolitisation franchit les frontières, cachée par exemple dans l'ombre de décisions tout à fait normales portant sur les marchés : telle personne est fan de musique pop, [...]. En ce sens, la « cosmopolitisation » renvoie à des cosmopolitismes *inconscients*, des cosmopolitismes *passifs*, qui sont autant de conséquences secondaires du commerce mondial ou des dangers globaux [...] et constituent la réalité.¹⁵⁸⁴

La cosmopolitisation, entendue dans ce sens, est bien sûr manifeste dans le cas du groupement d'auteurs que nous étudions. En effet, les auteurs ont changé de lieu et ont appris de nouveaux codes culturels. En outre, avec la chute du régime soviétique, les auteurs que nous considérons font des allers-retours entre la France et leur pays d'origine, voire d'autres pays. Ainsi, ils habitent un monde touché par la cosmopolitisation et où les risques et événements sont devenus globaux. Ainsi, la cosmopolitisation ne serait pas quelque chose qui se décide, mais la résultante d'un état du monde. Néanmoins, nous pensons que nous pouvons augmenter encore l'analyse puisque, selon nous, au sein des cosmopolitisations passives, il existe différentes façons de s'y conduire.

La distinction de Z. Bauman entre « globaux » et « locaux » peut venir nous aider à affiner notre propos. Les premiers seraient les porteurs de la cosmopolitisation progressive du monde : les globaux sont les experts internationaux qui se déplacent d'aéroport en aéroport et qui parcourent alors le monde pour leurs affaires : ils seraient alors des citoyens-mondes. Face à eux, s'opposent les locaux attachés au territoire. Néanmoins, nous pensons cette optique cosmopolite bien réductrice. En effet, ce n'est pas un hasard si M. Augé ouvre son livre sur les « non-lieux » par la description de la vie d'un de ces « globaux »¹⁵⁸⁵. En effet, ce cosmopolite n'en est pas un, puisque finalement, le mouvement porté par les globaux est celui qui va de non-lieu en non-lieu, d'espaces sans récit et sans culture : de ce fait les risques de l'incommunication interculturelle sont réduits puisque le déplacement ne se fait pas d'espace culturel en espace culturel, mais le mouvement porte entre des espaces uniformisés. Ainsi, ce n'est pas la voie du cosmopolitisme des affaires que nous souhaitons suivre. Un autre cosmopolitisme pourrait être celui du tourisme mondial : en effet, celui-ci parcourt le monde à

¹⁵⁸⁴ BECK, Ulrich, *Qu'est ce que le cosmopolitisme ?*, *op.cit.*, p. 41.

¹⁵⁸⁵ Le prologue s'intéresse au parcours de Pierre Dupont où se succèdent les autoroutes, les aéroports et enfin l'avion conçus comme des lieux sans « discours ». AUGÉ, Marc, « Prologue », *Non-lieux*, *op.cit.*, pp. 7-13.

la découverte d'autres cultures. Cependant, cette forme de cosmopolitisme, déjà dénoncée par Montaigne¹⁵⁸⁶, est toujours une pensée attachée au « chez-soi » qui cultive et reproduit les stéréotypes étudiés précédemment de l'exotisme, l'autre n'est intéressant que par ce qui restera à jamais le « différent ».

Pour préciser la sorte de cosmopolitisme actif dont font preuve les auteurs de notre corpus, nous nous rapprochons de la définition que donne Agier de la condition cosmopolite puisqu'elle permet, selon nous, de dépasser les apories des précédents modèles. En effet, selon ce chercheur le migrant est celui qui reprend l'idée kantienne de cosmopolitisme : « parce que la Terre est ronde »¹⁵⁸⁷, nous sommes amenés à nous rencontrer. Cette rencontre est basée sur l'expérience de la frontière :

C'est une situation de double désidentification du migrant qui 1/ ne correspond plus à l'identité de la société de départ, et 2/ ne correspond plus à l'identité que la société d'arrivée lui assigne. Un autre concept est donc nécessaire, celui de *sujet cosmopolite*.¹⁵⁸⁸

Nous avons déjà montré comment ce désancrage identitaire se met en place dans notre corpus. En effet les francophones choisis ne correspondent plus à l'identité de la société de départ du fait de leur récit du soviétisme et de la « francisation » de leur cadre de référence, ce qui débouche sur les incommunications vécues lors du « Grand retour », mais ils ne recouvrent pas non plus l'identité qui leur est assignée par la société française, ce que nous avons montré par le rejet de l'idée d'assimilation pour définir leur attitude à l'égard de la société française. Ainsi, cette identité peut sembler en suspens puisqu'elle dépasse l'idée d'un « chez-soi » pour se définir. Afin de préciser notre conception du cosmopolitisme, nous souhaiterions montrer comment celui-ci agit dans le corpus, notamment par le recours à l'œuvre de Brina Svit. La première définition que celle-ci donne de son identité reproduit nos commentaires sur la perte d'un chez-soi comme premier élément pour définir une identité. La territorialité exclue, le choix identitaire repose sur une autre conception.

¹⁵⁸⁶ « La plupart ne prennent l'aller que pour le venir. Ils voyagent couverts et resserrés d'une prudence taciturne et incommunicable, se défendant de la contagion d'un air inconnu. » MONTAIGNE, Michel, *De la vanité*, Les Essais, III, chap. IX, in *La vanité*, Gallimard, Paris, 1965, p.90.

¹⁵⁸⁷ AGIER, *Les migrants et nous*, *op.cit.*, p.50.

¹⁵⁸⁸ *Ibid*, p. 49.

Extracommunautaire. Voilà le mot qui me convient. En dehors. En dehors des communautés nationales, communautés tout court, familles, groupes, cercles et fondations de toutes sortes. [...] J'ai fait le dernier pas : j'ai déserté ma langue maternelle. Ou encore mieux : je ne l'habite plus. Je ne l'habite plus fatalement, fidèlement, fraternellement, comme le disent les faux romantiques et les faux dissidents qui n'ont pas de choix : j'habite une langue, je n'habite pas un pays. Elle n'est plus mon seul toit et mon seul horizon.¹⁵⁸⁹

L'habitation qui ne se manifeste plus en termes spatiaux, mais en termes culturels, est possible puisqu'appuyée sur deux pôles culturels : une filiation intellectuelle française et européenne, ainsi qu'une expérience d'Europe médiane projetée dans le présent et le futur comme force d'éclairement du quotidien. L'habitation de la langue, reprise du thème de Cioran, manifeste une habitation qui ne se fixe pas dans une territorialité, mais dans un espace culturel. Selon nous « habiter une langue », après l'ensemble des analyses que nous avons produit, peut se définir comme l'effectuation d'un choix au sein d'un ensemble culturel de perspectives sur le monde afin d'entrer en relation avec autrui. Habiter une langue, ce n'est pas se fixer dans une « essentialité morte » de la culture, mais ouvrir la langue à ces évolutions. En outre, la désidentification n'est pas le synonyme de la perte d'une intériorité ou d'ancrage, mais la compréhension du fait que l'identité narrative opère par choix et qu'ils sont responsables¹⁵⁹⁰. Ainsi, au travers d'un travail de négociation, ces auteurs parviennent à habiter ce que Wismann appelle « l'entre-deux culturel ».

À partir du moment où l'on s'installe entre, on a affaire à deux altérités, puisque l'origine devient autre elle aussi. On porte un tout autre regard sur ce qui est finalement perçu comme identité qui va de soi. [...] Je répondrais qu'on ne peut s'identifier qu'à soi en train de se désidentifier.¹⁵⁹¹

¹⁵⁸⁹ SVIT, Brina, *Moreno*, *op.cit.*, p. 92.

¹⁵⁹⁰ « Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur..., être comptable de.... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée *d'une réponse* à la question : « Où es-tu ? », posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est : « Me voici ! » Réponse qui dit le maintien de soi. » RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 195.

¹⁵⁹¹ WISMANN, Heinz, *Penser entre les langues*, Albin Michel Paris, 2012, p.39.

Cette déstabilisation de l'identité qui ne repose plus sur les aspects déterminés par la naissance entraîne une conscience de la perspective, c'est-à-dire sur le fait que c'est le sujet qui s'engage toujours dans une trame éthique afin de se définir, mais également d'entrer en relation avec autrui. Aussi, selon nous, l'identité devient quelconque. Agamben définit deux rapports particuliers avec ce « quelconque » identitaire dans son ouvrage *La communauté qui vient* : le quelconque peut se définir comme « l'être peu importe lequel »¹⁵⁹² ou alors comme « l'être tel que de toute façon il importe »¹⁵⁹³. Si la première définition du quelconque rejoint le relativisme culturel, la seconde, elle, est propice à l'émergence d'un cosmopolitisme perspectiviste : c'est-à-dire à la conscience que chaque être est un sujet qui s'oriente au sein des bagages culturels disponibles et choisit des trames éthiques. Ainsi, les différentes perspectives sont réintroduites dans un commun : le commun reposant sur le fait que chaque individu est un individu choisissant une perspective. C'est parce que l'homme est « quelque chose, mais ce quelque chose n'est pas une essence, ni proprement une chose : *il est le simple fait de sa propre existence comme possibilité ou puissance.* »¹⁵⁹⁴, que le commun cosmopolite est possible. Il repose alors sur la conscience du choix, mouvement que nous avons constamment essayé de définir et de prendre en compte jusqu'à parler d'une francophonie choisie, mais également sur la conscience que ce choix n'est pas « le » choix, mais l'un des possibles dans les différentes trames éthiques. Cette prise de conscience Agamben en fait le moteur d'un cosmopolitisme qui dépasse les incommunications initiales.

Car si les hommes, au lieu de chercher encore une identité propre dans la forme désormais impropre et insensée de l'individualité, parvenaient à adhérer à cette impropriété comme telle, à faire de leur propre être-ainsi non pas une identité, mais une singularité commune et absolument exposée, si, autrement dit, les hommes pouvaient ne pas être ainsi, dans telle ou telle identité biographique particulière, mais être seulement *le* ainsi, leur extériorité singulière et leur visage, alors l'humanité accéderait pour la première fois à une communauté sans présumé et sans objet, à une

¹⁵⁹² AGAMBEN, Giorgio, *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Paris, 1990, p.9.

¹⁵⁹³ *Idem.*

¹⁵⁹⁴ *Ibid*, p. 48.

communication qui ne connaîtrait pas l'incommunicable.¹⁵⁹⁵

Ainsi le cosmopolite perspectiviste est celui qui prend conscience du fait que son identité narrative est « impropre » c'est-à-dire qu'elle repose sur des choix effectués au sein des « déjà-là » culturels. Cependant, cette impropriété n'est pas une faiblesse, mais un atout afin de pouvoir accueillir autrui puisqu'ils sont alors ceux qui ont également fait des choix et ne sont pas bloqués dans une essentialité impossible à dépasser. En outre, la rencontre ne se fait pas dans un exotisme de la découverte, mais dans un intérêt du dialogue. En effet, puisque l'identité narrative repose sur des choix de configuration, la rencontre culturelle peut produire de nouvelles orientations et venir enrichir la propre réflexion des sujets cosmopolites. Afin de pouvoir conférer une tournure pragmatique à ces réflexions théoriques, nous aimerions analyser la façon dont Brina Svit propose un parcours au sein des rencontres interculturelles au sein du roman *Visage slovène*. La première remarque sur cet ouvrage est qu'il s'ancre sur une préoccupation de la narratrice-auteure qui découle de son propre parcours migratoire et la difficulté qu'elle ressent à l'égard même de la notion d'identité.

C'est là que la narratrice – moi le plus fidèlement possible – explique à cet inconnu [...] qu'elle veut écrire un livre sur l'identité. Identité ? s'étonne-t-il. Oui, celle qui se transmet par la langue, qui a son histoire, sa mémoire. Celle qu'on met en récit et s'inscrit sur notre visage. Voilà ce qui m'intéresse, l'histoire qui s'inscrit sur notre visage. C'est la raison pour laquelle j'ai besoin d'un bon appareil photo : je vais photographier des visages et les insérer dans mon livre.¹⁵⁹⁶

Le premier jalon de cette rencontre culturelle repose alors sur une conception de l'identité que nous avons faite nôtre dans l'ensemble de notre thèse : l'identité n'est pas la mêmeté, mais bien le récit de soi : celui-ci n'étant pas produit dans une totale autonomie, mais est relié à autrui par la langue, l'histoire et la mémoire. Ce roman entreprend de s'intéresser à l'identité des Slovènes qui se sont installés en Argentine pour fuir la persécution fasciste ou soviétique. Néanmoins, la recherche de ces compositions identitaires sera médiée par le recours à deux autres trames identitaires : celle de l'auteure ayant choisi l'exil vers la France et celle de Gombrowicz, qui a

¹⁵⁹⁵ *Ibid*, p. 67.

¹⁵⁹⁶ SVIT, Brina, *Visage slovène*, Gallimard, Paris, 2013, p. 14.

vécu l'exil en Argentine alors que la Seconde Guerre mondiale éclate en Pologne. Ces deux destins individuels fonctionnent alors en contrepoint afin de pouvoir faire resplendir les choix individuels de ces Slovènes, mais également les choix de la narratrice-auteure. Dès le début de son enquête, la narratrice met en évidence le fait que l'identité repose sur le récit de soi et la configuration identitaire qui intègre les événements¹⁵⁹⁷. Aussi, la rencontre culturelle avec les « Slovènes argentins » est possible puisqu'elle ne postule pas *a priori* une identité slovène, mais souhaite s'intéresser aux compositions identitaires des sujets de cette population. Ainsi, accompagnée par l'œuvre de Gombrowicz et à la rencontre de ces slovènes, elle parvient à la conclusion que : « l'identité a aussi à voir avec le rêve, l'imagination, l'inspiration, et l'élargissement de soi – je suis également celle que je veux être, un visage que je me choisis. »¹⁵⁹⁸ Nous ne nous focalisons pas sur ces différentes identités que met au jour la narratrice, mais bien sur la réflexion que ces identités produisent sur le propre récit de soi de la narratrice et sa conception de l'identité. En effet, nous pensons que le modèle que celle-ci détache permet d'éclairer la condition cosmopolite par le recours à la pensée de la perspective. Ce cosmopolitisme ne consiste pas en l'accès d'une relation interculturelle qui dépasserait les incommunications - ce modèle semble utopiste -, mais en l'ouverture d'une communication qui s'ouvrirait à la compréhension. Ainsi le chemin vers un dépassement des incommunications serait asymptotique et guidé par une optique compréhensive reposant sur l'enquête se résumant comme ceci : « pourquoi ce sujet a choisi cette trame éthique et non une autre ? », aussi le dialogue serait possible.

Ma mère venait de mourir, je n'étais plus la fille de personne. En fixant son dernier visage, je voulais comprendre quelque chose au mien, à cet héritage qui se transmet par la langue maternelle et qu'on appelle identité. Mais je ne voulais pas le faire trop simplement : ce n'était pas l'identité tranquille et évidente qui m'intéressait, mais celle des exilés, de ceux qui ont une biographie, comme dirait Hannah Arendt, une vie faite d'épreuves, de choix, de ruptures, sauts dans le vide et atterrissages difficiles, de ceux qui sont conscients de leur différence.¹⁵⁹⁹

¹⁵⁹⁷ *Ibid*, p. 28.

¹⁵⁹⁸ *Ibid*, p. 70.

¹⁵⁹⁹ *Ibid*, p. 149.

Ainsi, le statut d'extracommunautaire ne repose pas sur un refus de l'identité, mais sur la compréhension que cette identité est marquée par la configuration des différentes conditions des sujets, et sur la façon dont ceux-ci configurent leur condition. Cette optique sur l'identité permet de dépasser les incommunications dues aux ancrages et permet alors d'ouvrir à la voie de la compréhension. Si nous détachons ce modèle à partir de ce corpus, c'est que nous pensons qu'il permet de mieux comprendre les relations que tissent ces auteurs entre les deux ensembles culturels dont ils sont membres. Néanmoins, cette dualité ne doit pas être celle qui enfermerait. Aussi, il nous semble difficile de parler de ces sujets exiliques comme étant des franco-... , il faut, selon nous, parler de cosmopolites perspectivistes influencés par la perspective française, mais ouverts à la rencontre. Si nous avons ouvert notre travail de thèse par l'idée que le mouvement de ralliement à la patrie française était un mouvement nécessaire à prendre en compte et comme permettant de parler d'une certaine groupalité de ces auteurs, ce n'est donc pas parce qu'elle déterminerait leur évolution et leur identité ; il est, selon nous, abusif de parler de ces auteurs comme des assimilés. Il faut bien plus percevoir que ce sont des cosmopolites qui gèrent leur intégration contemporaine par le recours à des « impropriétés » multiples et notamment celle de la culture franco-européenne et de la mémoire du soviétisme. Aussi, la question de la diaspora n'est pas première dans ce groupement d'auteurs, la seule diaspora qu'ils acceptent est celle des autres cosmopolites perspectivistes. La rencontre interculturelle est donc possible puisqu'elle dépasse l'ancrage territorial pour jeter les bases du dialogue, en effet, la rencontre repose sur une perspective eu égard à la réalité.

C'est selon ce modèle des relations interculturelles que les auteurs lisent la construction européenne, si nous avons vu que l'Europe pouvait leur servir de référence afin de montrer leur appartenance à la même culture que le public français, les auteurs de la francophonie post-soviétique proposent également une vision du futur européen, notamment dans le numéro *Notre Europe* de la Nouvelle revue Française. Ce numéro regroupe des interventions de Eva Almassy, Brina Svit, Virgil Tanase. La première remarque que l'Europe est un continent marqué par des mémoires traumatiques qui ont tout de même pu se réconcilier. Néanmoins, ce territoire est marqué par une nouvelle guerre, celle linguistique qui risque de faire perdre à ce continent sa diversité. Ce risque est présenté comme une menace puisqu'il restreindrait la possibilité de choisir au sein des différentes perspectives européennes. En outre, Brina Svit reprenant le point de vue qu'elle défend dans *Visage Slovène*, affirme que la ville de Trieste est finalement la ville la plus européenne puisque :

L'expérience de l'autre, de cette façon active d'être européen. Les gens qui vivent à la frontière, qui parlent deux langues au quotidien, qui se déplacent entre deux espaces culturels, vivent leur identité différemment. Ils se voient dans l'autre. C'est dans l'autre que l'on se voit mieux, qu'on se comprend le mieux. Ça donne de la distance, de l'ironie même. Une identité ironique. C'est le contraire d'un graffiti haineux que j'ai vu, il y a quelques années, sur la façade du théâtre slovène à Trieste et qui disait : Non au bilinguisme. Nous sommes fascistes.¹⁶⁰⁰

L'euroanéité se fonde alors sur un regard apte à accepter l'écart de perspective entre les individus. C'est cette conscience de l'écart qui permet de comprendre autrui, non comme un frein à sa propre identité, mais comme une ressource capable de l'enrichir. De telle sorte que c'est dans le débat que l'individu parvient à se regarder et à critiquer ses propres engagements éthiques. Ainsi l'identité narrative fondée la conscience du choix s'oppose à l'identité-mêmeté qui est, quant elle, une défense de l'unique et comme le remarque Brina Svit conduit aux dérives totalitaires. C'est cette même critique des sèmes de la mêmeté qui pousse Virgil Tanase à définir l'Europe, si cela est possible¹⁶⁰¹, non pas en fonction d'une quelconque territorialité, mais en fonction d'un regard.

Le résultat est un espace public fertile parce que divers, divers parce qu'il légitime l'altérité. Ce qui ouvre aussitôt une question épineuse, celle des frontières de l'Europe. Or justement, si l'Europe n'est pas un plein, mais cette gestion non conflictuelle des identités diverses, alors cette Europe, la nôtre, l'Europe européenne, n'est plus un lieu, mais un rayonnement. Elle n'a pas de frontières, fussent-elles labiles, et sa géographie se réduit à un point d'irradiation. L'Europe n'est pas un espace, mais une onde.¹⁶⁰²

¹⁶⁰⁰ SVIT, Brina, « Être cosmopolite sur les hauteurs de Trieste ou dans la pampa argentine », in AUDEGUE, Stéphane, FOREST, Philippe, *Notre Europe 1914-2014*, La nouvelle revue Française n°607, février 2014, p. 33.

¹⁶⁰¹ « Il en va de l'Europe comme du dragon d'Anatole France qui hante l'île des pingouins. Chacun de ceux qui l'ont vu est à la fois formel et en contradiction avec tous les autres : il est rouge, bleu, vert, jaune... » TANASE, Virgil, « Le sentiment de l'Europe », in AUDEGUE, Stéphane, FOREST, Philippe, *Notre Europe 1914-2014*, La nouvelle revue Française n°607, février 2014, p. 89.

¹⁶⁰² *Ibid.*, p.93.

L'Europe se définirait alors par une perspective qui respecte autrui, qui ne vise pas à un accord des points de vue, mais simplement au respect des différents « écarts » mis en forme à partir des mêmes questionnements. De ce fait le regard européen ne se limite pas à un regard qui prend en compte des frontières territoriales, mais ce regard prend en compte les frontières mentales, c'est-à-dire la différence entre ceux qui acceptent ou rejettent l'altérité. C'est ainsi que leur définition de l'Europe, inspirée par leur propre parcours, devient un modèle de reconnaissance.

Nous avons ouvert notre dernier mouvement réflexif par le propos de Pascale Casanova sur l'assimilation des auteurs de la francophonie choisie d'Europe médiane. Nous avons mis en doute cette idée par le fait que les auteurs de cette francophonie n'étaient jamais réellement intégrés structurellement au champ littéraire français et que ce refus de reconnaissance générait, dès lors, une reprise de la réflexion sur l'assimilation culturelle. Néanmoins, grâce à nos réflexions sur le cosmopolitisme perspectiviste, nous aimerions proposer l'idée que si ces auteurs ne sont pas assimilés à la société française, ils y sont intégrés par le fait qu'ils s'approprient cette culture afin d'en faire l'un des jalons de leur regard sur le contemporain. De ce fait la culture française devient un élément de leur perspective eu égard au quotidien. En outre, nous avons montré comment leur tentative d'enterrer leur passé soviétique était un échec du fait d'une mémoire-agie qui ne cesse d'influencer leur communication. Par la réflexion sur la mémoire interculturelle nous avons vu comment le passé d'Europe médiane peut également venir nourrir leur perspective et devenir un jalon de leur identité narrative comme cosmopolite perspectiviste. Ces deux contre-modèles n'agissent pas comme une mémoire archive, mais comme une mémoire actualisée permettant de comprendre le quotidien. Toutefois, si ces mémoires agissent comme des ancrages, elles ne sont pas des essences de l'individu exilique, mais des repères à partir desquels ils se projettent dans la relation avec autrui. Ces autrui ne sont pas considérés comme des « différents », qui seraient intéressants du fait de leur exotisme, mais comme des sujets exprimant des écarts de perspectives. Ainsi autrui n'est plus radical, mais devient un « autrui communicationnel ». Par cette expression, nous entendons le fait qu'autrui n'est plus considéré comme différent, mais comme exprimant un point de vue singulier sur le monde et qui peut venir nourrir la recherche identitaire et éthique des interactants du dialogue. Ces échanges ne reposent plus alors sur la donation d'une identité qui

se ferait par des essences, mais par la donation des motifs qui ont permis de choisir telle ou telle voie éthique. Ainsi cette relation interculturelle est celle du *dialogue*, au sens fort du terme, où l'échange d'informations ne vise pas seulement à accroître les connaissances, mais à élargir ses bagages culturels et donc *a fortiori* ses capacités de s'orienter éthiquement au sein du contemporain. Enfin, ce dialogue se nourrit par une optique compréhensive puisque les interactants du discours sont conscients du fait que ces identités sont des choix individuels et jamais des déterminations figées. Cette intégration active au sein du champ français invite alors à repenser les évidences de la communauté culturelle, puisqu'elle permet de mettre au jour les « impensés » de la culture et à proposer une autre voie pour les échanges interculturels fondée sur la culture franco-européenne.

Si l'on peut parler de cosmopolitisme chez les Migrants Moyens, c'est parce qu'ils représentent une provocation : cette forme d'existence est la réfutation vivante de la nécessité, propagée et institutionnalisée par les États nationaux, de distinguer clairement, en tout lieu et à tout moment, entre « Nous » et les « Autres », entre les « citoyens » et les étrangers ». Les migrants incarnent les diverses nuances de l'appartenance multiple : ce sont des étrangers nationaux, ou des concitoyens étrangers, dont les compétences sociales sont non seulement indispensables, mais qui de plus donnent des couleurs à la vie culturelle et à la vie publique, y apportent leurs contradictions, leurs conflits, mais aussi leur richesse. Les migrants sont ce que la pensée nationale, qui procède par des catégories exclusives, exclut systématiquement de son analyse : leur statut est à la fois fonctionnel, légitime et illégal, « autorisé, mais pas reconnu » (Saskia Sassen). Par leur existence, leurs projets, leurs efforts pour participer à la vie publique ils s'opposent à la conception nationale des droits civiques et en même temps les redéfinissent. Par leurs actes et leurs revendications, ils abolissent et réarticulent la distinction entre les droits civiques, dont ne jouissent que les ressortissants d'un État, et les droits de l'homme, dont jouit toute personne en tant que telle. Les composantes mises ici en exergue – droits de séjour, droits liés au travail, droits politiques, droits de participation – sont

disséquées et recombinaées.¹⁶⁰³

Aussi cette proposition de considérer le cosmopolitisme perspectiviste comme une façon de mieux comprendre ce corpus, mais également les mouvements de population, ne se veut pas un modèle utopiste. Il prend en compte le fait que cette proposition est toujours dépendante des interactants du discours et de leur volonté de reconnaître cette autre voie qui demande de délaisser les *a priori* culturels et de s'ouvrir à une rencontre de l'autre, non plus comme exotique, mais comme pouvant ébranler et modifier les fondements et impensés du modèle culturel initial.

¹⁶⁰³ BECK, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, op.cit., p. 201-202.