

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« J'AI ENTENDU LA SOUFFRANCE SE CONFONDRE AVEC L'IDENTITÉ » :
ANGOISSES D'EXISTENCE ET FICTION D'IDENTITÉ AU TEMPS DE LA
MONDIALISATION

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

SABRINA CLERMONT-LETENDRE

AOÛT 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Merci, d'abord, à mes directeurs, Lawrence Olivier et Diouf Mbaye, sans qui cette aventure n'aurait pu être la même. Le premier, malgré des désaccords qu'il n'a jamais exprimés sur ma vision du monde et des choses, a cru en mes idées, mais surtout en la force des idées, qu'elles soient les siennes ou celles des autres. Le second n'a pas hésité à me prendre comme étudiante et croire en ce projet éclaté. L'intelligence et l'humilité de cet homme m'ont poussé à donner le meilleur de moi-même, dans l'espoir, de l'impressionner ne serait-ce qu'un peu. Là où l'un m'a forcé à organiser et schématiser ma pensée, l'autre m'a poussé à approfondir mes connaissances et mes compréhensions.

Merci, aussi, au département de science politique de l'UQAM. Je ne crois pas qu'aucune autre université n'aurait su me donner la liberté et la formation dont j'avais besoin pour mener à terme ce mémoire.

Merci à toutes ces autres âmes qui ont croisé mon chemin lors de ce périple, pour ne nommer qu'elles ; Geneviève Morin, Lauren Noriode, les femmes du Collectif Femmes aux cycles supérieurs, mes parents, et, parce qu'il a allégé les derniers instants de cette folie, Frédéric Venne.

DÉDICACE

À elle, âme tourmentée qui sait toujours poser
les bonnes questions.
À elle sans qui ce mémoire n'aurait même pas
été l'esquisse d'un rêve.
À celle avec qui j'ai traversé toutes les
déchéances de l'écriture, de l'angoisse et des
remises en question.

À nos prises de tête imaginaires.
À nos larmes.
Et, à nos rires hystériques.

À eux, qui ont su évoluer au fil de ces études.
Eux qui ont finalement cru que, sans être
pourvue de la vertu de la patience, je pouvais
poursuivre des études supérieures.

Finalement,
À mon courage et mon entêtement.

Et, ultimement, à lui.
Un petit peu quand même.
(Ssshllluurppps)

Cet amas de feuilles est un produit de l'histoire, fragment inachevé de ce que je suis moi-même et témoignage impur, par conséquent, de la révolution chancelante que je continue d'exprimer, à ma façon, par mon délire institutionnel.

- Hubert Aquin, *Prochain épisode*, p.88

AVANT-PROPOS

L'errance. Un thème fort. Envahissant. Abyssal. Tous ces mots que j'aurais voulu écrire, mais qui ne sont pas venus. Toutes ces idées que je ne connaissais pas, mais qui ont, elles, su s'écrire. Si l'errance est labyrinthique et si elle plonge les individus dans des méandres existentiels, mon écriture fut tout autant labyrinthique, existentielle. Une — ma — mise en abyme.

L'exercice de la rédaction en est un du déchirement, du recul, du refus. Il en est aussi un de l'abandon et de la construction. Je pense qu'il faut d'abord se perdre pour finir par aller quelque part.

Comment écrire sur l'errance, sur l'identité, sans se perdre soi-même ? Est-ce qu'au fond, ces thèmes qui parcourent ce texte n'en sont pas de ceux qui vivent depuis longtemps en moi ? Me suis-je écrite en pensant écrire la crise identitaire ?

Alors que l'exercice de l'écriture demande à ce que l'auteure soit seule, devant un écran d'ordinateur, entre la page blanche et les quinze autres foutues aux poubelles, l'angoisse se fait déjà pesante. Qu'en est-il lorsqu'il s'ajoute à cette dernière, un sentiment de vide ? Plus les lignes s'accumulent, plus l'identité est fouillée, plus les digressions densifient le texte, moins j'ai le sentiment de savoir exister.

Au moment de me délester des trois dernières années de ma vie, sais-je qui je suis ? Mais, surtout, ai-je besoin de le découvrir ?

Si j'avais à retenir qu'une seule chose de ce travail, ce serait que le *soi*, ou du moins le sentiment de celui-ci, n'est pas un *a priori*. Je suis toujours moi-même. Que je me sente perdue, vide ou pleine, je suis toujours *moi*. Le *soi* n'est pas une donnée que l'on

découvre, il se construit. D'où son caractère si angoissant : jamais tangible, changeant, en constante redéfinition.

Si la rédaction est une épreuve psychologique, il me semble que les thématiques qui traversent ce travail l'ont rendue encore plus déstabilisante. Combien de doutes, combien de journées d'angoisse face à un cerveau qui se refuse ? Combien d'hystéries, de joies brèves, de pleurs ?

Ironie ultime, alors que je me dis ne finalement jamais vouloir repasser par là, dès que ces pages, qui m'ont vidée de moi-même, sont déposées, le carnage qu'elles ont créé est aussi oublié.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	v
RÉSUMÉ.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I SOUS LE SPECTRE DU CAPITAL.....	21
Consécration du capital	23
Sous le soleil de Satan	27
Éthos en errance	40
CHAPITRE II « J’AI ESSAYÉ DANS MON CORPS TOUTES LES ABSENCES ».....	56
SECTION I – Les troubles de l’identité.....	64
<i>Meursault, contre-enquête : soi-même comme un autre</i>	64
Diptyque théorique	68
Prolonger la parole contre les silences de l’histoire	70
Accumulation intertextuelle	75
SECTION II – Les aliénations de l’identité.....	81
Conceptualisation de la polyphonie	83
Lorsque les astres s’éteignent	84
Nostalgia memoria — <i>Dream of a land my soul is from</i>	86
L’insoutenable immobilité de l’être – <i>It begins to tell, round midnight</i>	96
Conclusion partielle	103
CONCLUSION.....	107
BIBLIOGRAPHIE	117

RÉSUMÉ

Le motif de recherche de ce mémoire est la volonté de montrer que le savoir ne réside pas seulement dans les productions académiques et scientifiques. Les études politiques sont réfractaires à l'analyse de la fiction. Il s'agit donc de montrer comment les productions romanesques francophones participent à la construction du savoir en système mondialisé.

Beaucoup plus qu'un instrument de divertissement, la fiction est ce qui rend intelligible le réel. Plutôt que de l'entendre comme *illusion*, il est possible de l'entendre de manière utilitariste : fiction-transparence. Le système mondialisé dans lequel nous évoluons actuellement tend à refuser l'altérité et entraîne donc la fragmentation identitaire. C'est parce que l'analyse politique n'arrive pas à saisir ces enjeux d'identité qu'il devient impératif de décroisonner l'analyse. Il s'agit alors d'explorer les intersections entre la réalité et la fiction pour poser une analyse transdisciplinaire sur les questions identitaires.

Le premier chapitre expose de quelle manière le capitalisme absolutise le sens dans la relation matérielle de l'Homme avec l'Argent. Le second illustre de quelle manière se répercute ce passage d'une structure de sens fondée sur l'Être à une structure de sens fondée sur l'Avoir. C'est à partir des romans de Léonora Miano et de Kamel Daoud, qui remettent en question la construction contemporaine de l'identité, que s'établira une critique de la mondialisation entendue comme une occidentalisation du monde. Les études postcoloniales articulées aux épistémologies féministes sont les outils employés pour surmonter le problème méthodologique d'articulation de l'analyse littéraire et de l'analyse politique.

Mots clés : crise identitaire, mondialisation, fiction, littérature, vide, angoisse, être, avoir, capitalisme, christianisme, nihilisme, existence, intertextualité, polyphonie.

INTRODUCTION

Pour Italo Calvino, deux associations sont possibles entre la littérature et le politique. L'une donnant une voix à ceux qui n'en possèdent pas, l'autre qui peut imposer des « modèles-valeurs » — essentiels pour les projets d'action politique. Si, dans les cadres classiques s'opposent fiction — associée fautivement à la fausseté, au leurre et au simulacre — et politique — associé naturellement au domaine du réel — force est de constater qu'ils ne sont pas si étrangers l'un à l'autre. La fiction et la réalité sont beaucoup plus codépendantes qu'oppositionnelles. Les fondements de la politique et de la démocratie sont profondément ancrés dans un imaginaire vaste et non tangible. Dès le départ, la relation qu'entretiennent la fiction et le/la politique est telle une liaison intime, comparable à l'adultère, vécue dans l'ombre, jamais au grand jour. Cette recherche veut faire un peu de lumière sur cette relation oubliée des études politiques.

Si l'on se plongeait dans les tendres moments de l'enfance, l'heure du conte serait sans égard le lieu commun du récit de celle-ci. Insignifiantes paraissent ces heures passées par nos parents qui, à nos chevets, nous racontaient monts et montagnes — créant dans nos imaginaires de rocambolesques histoires. Beaucoup plus tard, les voix du savoir allaient nous expliquer que le conte a pour objet de représenter des faits par les codes du merveilleux — l'instruction par distraction. Les personnages circulant dans ces narrations évoluent et se transforment. Sous pseudonymes, ils guident les enfants dans une aventure qui leur apprend quelque chose, leur fait moral. Le conte, parce qu'il préfère les surnoms aux noms, parce que le temps et l'espace n'y existent que dans un flou imaginaire, ne mène pas à la différenciation. Il crée toutefois l'un des premiers contacts avec l'Autre. Pourquoi alors, la fiction qui est son langage et qui ne serait qu'un mode de feinte et de fausseté, enseigne-t-elle aux enfants des morales insignifiantes ? Les héroïnes rencontrées dans les imaginaires naissants sont

constituantes de la vision que nous avons du monde et des individus qui sillonnent nos vies. À quoi bon s'enquérir de la morale tirée d'un conte si elle n'apprend, en vérité, rien de valable ? Sur quoi sont fondées nos opinions primaires, nos personnalités premières ? S'il est indéniable que l'éducation reçue de nos parents est importante pour la manière dont on grandit, les lectures — qui sont d'abord des romans — entreprises sont elles aussi déterminantes. Pourquoi faire lire à nos enfants de la fiction, si celle-ci n'est pourvue que de faux semblant ? Le propre de la littérature n'est pas de mener son lecteur dans un gouffre où tout sens du réel est éclaté et méconnaissable dès que les yeux se lèvent de la page. Son propre est de rendre intelligible pour des individus de divers horizons, ce qui circule dans la réalité.

Ce monde que l'on revendique comprendre et connaître n'est il pas fondé — pour ne pas dire imaginé — sur de grandes fictions ? Un stylo n'est pas glissé entre les doigts du poupon pour rendre indélébile son adhérence au contrat social. La décharge des destins entre les mains du *Prince* n'est pas discutée. La simple naissance en territoire étatique géographiquement délimité suffit souvent à reconnaître un citoyen et imposer l'obéissance en la personne de l'État. Celle-ci, monnayée par un échange réciproque voulant une promotion continue de l'identité du groupe, est *imposée*. J'insiste ici sur le caractère imposé de la citoyenneté puisqu'un individu ne peut, légalement, pas être « sans État »¹. À bâtardise interdite, citoyenneté et nationalité imposée. Ces récits d'États et de gouvernementalité, s'ils sont construits dans un imaginaire usant des codes de la fiction pour être intelligibles, font beaucoup plus partie de la réalité que de

¹ La mise entre guillemets sert de prudence ici, puisqu'il ne faut pas oublier qu'il y a des individus apatrides, ne détenant aucun statut légal dans quelconque État. Les conditions de l'apatridie sont diverses, qu'il s'agisse d'une question de naissance sur un territoire ne reconnaissant pas le droit du sol combiné à des parents issus d'un endroit ne reconnaissant pas le droit du sang, ou encore d'une naissance non enregistrée.

l'illusion. La fiction, comme modalité narrative, arrange les faits pour que tout un chacun arrive à faire sens de ce qui se dessine sous ses yeux. Elle va au-delà des conventions et permet un *safe space* (Lefèbvre-Faucher, 2019) pour ce qui ne *peut* être traité par les médiums du *scientifique*. Elle n'est certes pas *même*, mais par la mimésis elle imite et ainsi ressemble. L'espace de la fiction permet à la fois de s'aventurer sur des thèmes périlleux et d'ébaucher des solutions, tout comme elle permet à toute situation de devenir un discours.

Mais pourquoi une politologue parle-t-elle de fiction ou de littérature ? Parce que ces dernières parlent de l'humain, de nous-mêmes. Or, les différents domaines d'études et de recherche scientifique refusent les productions artistiques comme matériau légitime d'étude de la condition humaine. Il y a les sciences d'un côté, les arts de l'autre. Le dualisme a la couenne dure ; à l'ère de la mondialisation d'un système-monde du savoir mis en place à la faveur de la science, le chercheur devient l'archétype du système alors que la romancière en devient le paria. Si la littérature parle de nous-mêmes, c'est qu'elle parle de l'identité et si elle parle de l'identité, elle est continuellement actuelle. S'insufflent conséquemment avec la mondialisation, une dialectique de la fragmentation identitaire. Alors que l'objectif de la mondialisation est d'unifier la planète sous un prisme structurel et cosmopolite, l'uniformisation qu'impose son application mène plutôt à une cristallisation de la Différence². Alors que l'Autre est essentiel à notre devenir dans le monde, il est aussi et paradoxalement, créateur de la crainte de l'étranger et de l'inconnu. Avec la mondialisation, la conception de l'identité se fracture. En pointant l'Autre et en visant l'intégration de celle-ci pour en faire un

² Le marquage du « D » majuscule renvoie ici, à la manière de l'Identité ou encore de l'Autre, à la différence dans sa globalité. De plus, dans le reste du texte, l'apparition de mots utilisant une majuscule pour la première lettre, renvoie à la notion dans sa globalité : Autre, Sens, Être, Avoir.

double, en revendiquant l'homogénéisation du monde comme seule possibilité de paix perpétuelle, elle entraîne la crise identitaire. Plutôt que d'assister à la pacification du monde par la mondialisation, on assiste à la montée en flèche de conflits dont la nature et la violence échappent à la rigidité des théories classiques. Celles-ci, menées par la prérogative objectiviste ancrent les principes de façon linéaire et par le manque de subjectivité, empêchent de rendre efficacement compte de la conflictualité engendrée par la mondialisation.

Légèrement en décalage des formes méthodologiques classiques de recherche en sciences sociales, le cadre théorique de cette recherche sera inséré dans la réflexion, il ne sera pas présenté dans une section distincte. Les concepts et théories pertinentes à la réflexion circuleront dans l'argumentaire. Ce biais est choisi pour permettre aux lecteurs une lecture plus instinctive, au contraire de ce que permet la lecture avec un cadre théorique détaché du corps de la recherche elle-même. Les notions mobilisées sont assez complexes dû à leur polysémie respective ce qui motive la décision de les mobiliser au fur et à mesure. Toutefois, quelques notions utiles à l'entièreté du mémoire seront expliquées brièvement ici : le nihilisme, les études postcoloniales, la théorie du point de vue situé et l'objectivité forte qui servent le mariage politique et fiction, ainsi que les procédés de la transtextualité qui servent à l'analyse littéraire au deuxième chapitre.

Il faut en ce sens, aborder l'étude de la fiction comme une approche non hégémonique de traitement du savoir et la difficulté, pour toutes approches non hégémoniques, est de *rivaliser* avec les théories hégémoniques et cela s'insère dans la structure même du capitalisme. Le premier chapitre de ce mémoire étudie la pensée de : Walter Benjamin,

Friedrich Nietzsche et Michel Foucault³. Le premier écrit un fragment intitulé *Le capitalisme comme religion* dans lequel il discute du capitalisme comme d'un phénomène essentiellement religieux. Le deuxième proclame la mort de Dieu vers la fin du 19^e siècle, signant de fait le moment où la rationalité [objectivité] surpasse l'irrationalité [subjectivité]. De manière concomitante, Foucault affirme en 1966 que la mort de Dieu est la mort de la subjectivité humaine. Alors que Nietzsche annonce la mort du grand Tout, les bases d'un capitalisme ayant pour objectif d'intégrer l'entièreté du monde dans son économie de marché sont solidifiées. Il s'opère là un glissement par lequel l'entité divine de Dieu fait place à l'entité divine du marché : le capital. Or, Benjamin affirme que si la transcendance de Dieu est tombée, ce dernier n'est pas mort pour autant, il est inclus dans le destin de l'homme. Il renvoie là à la supposée réforme du christianisme lui ayant permis de s'arrimer avec le capitalisme pour ne pas disparaître. En outre, il affirme que le christianisme ne s'est pas réformé pour s'adapter, mais bien qu'il s'est réformé *en* capitalisme.

Le lien unissant ces trois penseurs est le dualisme. S'il est évident que le christianisme se structure sur une logique dichotomique d'opposition du bien et du mal, du pur et de l'impur, de l'homme et de la femme, ou encore de la nature et la culture, le dualisme est aussi récupéré par le capitalisme. Le nihilisme, comme mouvement historique de la négation de la multitude des valeurs, des vérités, et de déni de l'altérité, fonde la philosophie occidentale dite « universelle » (Vigneault, 2018, p.30). Cette dernière sous-tend le christiano-capitalisme. Grâce à l'analogie nihilisme-christianisme-capitalisme, on comprend que le christianisme s'est formé sur la négation de la multitude et sur l'édification de catégories absolues de sens, résultant à un modèle

³ On peut aussi penser à Max Weber dans *De l'éthique du protestantisme à l'esprit du capitalisme* (1964 [1905]).

universel de « vivre ensemble », et engendrant le capitalisme comme religion. Si le christianisme absolutise le sens dans la relation immatérielle de l'homme avec Dieu, le capitalisme absolutise le sens dans la relation matérielle de l'homme avec l'Argent. Cette transformation mène à la disparition totale de tout principe de subjectivité au profit de l'objectivisme⁴. Il s'agit de la cristallisation et de l'adoption d'un principe de non-reconnaissance de la diversité édifiant une superstructure qui, s'exprimant en dollars et en anglais, permet l'égalité mondiale.

Du capitalisme découle la mondialisation qui elle se divise en quatre : économique, juridique, politique et culturelle. Le présent mémoire interroge principalement la tendance culturelle. Selon Guy Rocher cette dernière a deux formes : celle d'un système-monde du savoir en faveur du développement de la technologie de l'information — il s'agit de la mondialisation de la science et des chercheurs en archétypes dans la production *culturelle* ; et celle de la culture de *l'Entertainment* portée par les médias — celle qui produit l'obsession de la consommation (Rocher, 2001). L'apparition de l'idée d'une mondialisation plurielle dans le discours des relations internationales traduit une tentative de désigner les forces universalisantes [homogénéisantes] du processus. En effet, ce processus qui fonctionnerait sur des logiques d'intégration — et non d'assimilation — devrait offrir des conditions matérielles favorables au bien commun pour l'ensemble de la planète. Cependant, ce processus apparaît actuellement comme une tentative d'occidentalisation du monde.

⁴ Noter que Harding emploi objectivisme et objectivité différemment à cause de son concept d'objectivité forte. En épistémologie conventionnelle, l'objectivité est associée nécessairement à la neutralité, or, l'auteure rejette la possibilité même de la neutralité, mais pas de l'objectivité. En ce sens, elle utilise objectivisme quand il s'agit de l'association objectivité-neutralité pour marquer une différence entre les deux termes.

Nihilisme et christianisme mettent en place une structure discursive de Vérité. Or, la volonté de vérité est aussi une volonté de savoir, ce qui entraîne le fondement d'un système d'exclusion ; alors que des vérités se présentent — comme discours universel — elles s'investissent d'une double posture : une vérité par rapport à un faux. Il se présente alors un paradoxe : l'universalité vise l'inclusion, mais crée simultanément, par dualisme, l'exclusion. Ainsi, le capitalisme devient une superstructure de liaison des individus entre elles par la mise en circulation de vérités créant l'opposition « nous » et « eux ». Comme structure de sens, le capitalisme, construit en réseau, coordonne les discours scientifiques et pseudo-scientifiques, politiques, sociaux, économiques et culturels qui eux, le cautionnent et le soutiennent en tant que système de vérité. Ce système est non seulement construit en réseau, mais sa structure est hiérarchisée tout comme elle est *hiérarchisante*.

À l'ère d'une transition post-moderne, il s'oppose au dualisme persistant une tendance à l'abolition des catégories stables de sens. Dans cette mouvance, l'interdisciplinarité est beaucoup plus à même de rendre compte des enjeux contemporains. La cosmopolitisation, comme volonté de différence, se pose en faux de la mondialisation qui réactualise le nihilisme occidental. Ainsi, dans un monde caractérisé par l'instabilité et le changement, tenter de comprendre les déchirements identitaires à l'aide de principes stables est voué à l'échec. En ce sens, le concept qui constitue le soubassement de ce mémoire est l'objectivité forte de Sandra Harding. Ce concept veut l'introduction du subjectif dans l'analyse pour augmenter l'objectivité tout en réduisant l'objectivisme qui lui, biaise les résultats. L'épistémologie conventionnelle veut qu'il y ait une seule science relevant de l'objectivisme — c'est le rêve épistémologique d'un portrait parfaitement cohérent de la nature. En effet

[l]es anciennes approches théoriques insistaient sur la possibilité et la désirabilité d'une production scientifique culturellement neutre, assurée par une méthode distincte ; pratiquée dans un contexte de justification ; produisant une réflexion unique et universelle sur l'ordre naturel ; découverte par des communautés d'experts arrivant à

isoler leur travail des courants sociaux qui traversent leur vie publique et privée (Harding, 1998, p.24).

Cet impératif d'objectivité-neutralité-rationalité relève d'une volonté d'isoler des vérités s'appliquant à un ensemble de situations dans le but d'établir des *patterns* et des prédictions. Ces vérités sont « trouvées » dans la *réalité* et sont *accessibles* par des méthodes statistiques, expérimentales et par des procédures répétées. Ces méthodes qui maximisent la standardisation, sont impersonnelles, tout comme elles sont pourvues des qualités associées au *juste* (Harding, 1998). Il faut se demander quelle est la réalité ? Quels en sont les critères ? Pour saisir la réalité, il faut définir le réel. Celui-ci est à comprendre comme tout ce qui est matériel, le tangible. La réalité est ce que notre cerveau produit au contact du réel : une construction et articulation d'intelligibilité. En tant que structure construite, elle est une fiction.

Je reconnais ici l'impétuosité de cette affirmation, mais stipuler que la réalité est une fiction ne relève d'aucune manière d'une volonté de la désigner comme un leurre ou un mensonge. Il s'agit plutôt de relever la nature construite de sa représentation. Nancy Huston dans *L'espèce fabulatrice*, discute justement du rapport entre la nature de l'homme et de la fiction. À partir de ce qu'elle conçoit comme la question éternelle de l'humain « pourquoi ? », elle réfléchit à ce qui caractérise l'existence humaine. L'existence à un début et une fin, et son milieu est un temps de péripéties, en faisant un récit. À partir du postulat selon lequel l'univers n'a pas Sens, qu'il est silence (Huston, 2008, p.15), elle affirme que ce qui caractérise l'homme c'est son besoin continu de sens. Parce que l'humain ne supporte pas le vide, il cherche continuellement à saisir le réel qui l'entoure et la compréhension de celui-ci passe par le truchement de récits, de fictions. Ainsi, « *Tout est par nous traduit, métamorphosé, métaphorisé* » (*Ibid.*, p.17). Plus encore, l'auteure avance que si l'on tente d'examiner l'étymologie de tous les mots, on ne ferait que trouver d'autres mots « c'est-à-dire d'autres signes arbitraires, découpant le monde, construisant leurs objets au lieu de les

trouver » (*Ibid.*, p.18) — comme le réel est sans nom, il n’y a pas de nom juste ou naturel. Autrement dit, les constructions de Sens relèvent de signes arbitraires et articulent la réalité. Ce que les sciences dites objectives, rationnelles et neutres revendiquent, c’est justement une appellation juste et naturelle des éléments de la réalité. En admettant l’argument de Huston selon lequel toute construction relève à la fois de la fiction, mais aussi de l’essence humaine, toute théorie apparaît comme une construction [fiction]. Or, les définir comme des fictions n’est pas équivalent à les amoindrir, ces *noms* employés deviennent réels parce qu’ils font partie de notre réalité, mais ils ne sont pas « vrais » (*Ibidem.*). Il suffit de donner en exemple le contrat social, le gouvernement, l’État ou encore la loi. Il s’agit de fictions qui organisent les modes de vie et qui produisent des effets réels. C’est l’utilisation d’« arbitraire » et de constructions plutôt que de découverte qui est à mon sens particulièrement intéressant. C’est aussi cela qui renvoie à ce que les savoirs sont situés et motivés — parce que la reconnaissance que rien n’est découvert et que tout est construit prouve que la neutralité est factice.

C’est, entre autres, à partir de ce constat des savoirs situés que germe l’idée de ce mémoire, d’où le choix d’articuler analyse politique et littéraire pour étudier la réalité mondialisée. Les hypothèses et les affirmations ont toujours pour origine des projets menés par des cultures particulières dans un temps historique déterminé (Harding, 1998). Cette logique de « découverte » des vérités dans la science doit, pour Sandra Harding, s’entendre comme « poser seulement les questions sur la nature et sur la vie sociale que les hommes veulent voir répondues » (Harding, 1987, p.6). L’auteure relève là qu’il y a toujours un biais dans les sciences. Au concept d’objectivité forte d’Harding, j’ajoute les approches postcoloniales comme autre soubassement du présent mémoire. Alors que l’épistémologie conventionnelle soutient qu’il y ait une seule science juste, le rêve épistémologique d’un portrait parfaitement cohérent de la nature [soutenu par l’Europe moderne], cela est un cauchemar pour les études postcoloniales.

Dans un premier temps, les approches postcoloniales déplacent le lieu des preuves ; elles partent des histoires postcoloniales, multiculturelles et globales qui sont aujourd'hui largement diffusées, plutôt que de l'histoire européenne et « mondiale ». Elles se concentrent aussi sur la manière dont les cultures ont interagi les unes avec les autres depuis le début de l'histoire humaine. Plus intéressantes, les approches postcoloniales subjectivent le *speaker* : la position à partir de laquelle ces études sont organisées n'est pas celle de l'homme blanc. En ce sens, le cadre conceptuel des approches postcoloniales s'édifie à partir du point de vue de l'Autre — des cultures non européennes et des grandes masses d'individus vulnérables.

L'intérêt d'entreprendre l'analyse du refus de l'identité fragmenté en système mondialisé — par le biais des études postcoloniales — est que dans cette approche circulent des auteurs issus de réalités de vie différentes. À partir de la mise en relief des savoirs situés, cette approche permet de surmonter les perspectives et analyses occidentalocentriques. Les études postcoloniales sont caractérisées par l'hétérogénéité et par leur caractère réactionniste. La qualité de ces études est qu'elles favorisent le dialogue entre les œuvres et les réflexions qui proviennent des *Autres* lieux du monde avec celles qui son issue de la critique occidentale hégémonique. Les études postcoloniales et les études sur la mondialisation ont en commun de traiter des relations de pouvoir dans les diverses régions du monde. Les études sur la mondialisation permettent de rendre compte des tentatives *universalisantes* du système mondial, les études postcoloniales mettent de l'avant la nécessité de la diversité culturelle. Mises ensemble, ces approches permettent de construire un discours sur la question de la *fragmentation identitaire*. Dans *Littérature francophone et théorie postcoloniale*, Jean-Marc Moura avance que cette littérature prend en considération les conditions changeantes venant avec les diverses époques d'émergence des littératures. Comme la littérature et même les médias présentent des représentations des cultures du monde — représentations qui véhiculent des stéréotypes globaux qui devraient

résumer la diversité des modalités culturelles —, il considère donc que l'une des tâches de la littérature serait de déjouer les faux semblants qui circulent à l'intérieur de ces représentations. Pour lui, la perspective postcoloniale mène des recherches que la plupart des académiciens n'auraient pas menées sans elle et il est convaincu qu'elle permet d'affiner nos pensées politiques contemporaines. L'approche postcoloniale s'articule directement avec les questions identitaires. L'ouvrage *The Location of Culture* d'Homi Bhabha a comme noyau de penser la culture comme une traduction. H. Bhabha emprunte à la poétique de Salman Rushdie la notion de *translated men*. Cette notion est d'une pertinence saisissante quant au traitement des sujets postcoloniaux contemporains — le migrant, l'exilé, le réfugié, toutes les représentations de l'individu déplacé. Penser l'identité par le prisme des approches postcoloniales — dans le sillage du *translated men* — permet de mieux comprendre la dynamique qui se joue dans les crises identitaires. La traduction implique perte et gain. Ainsi, l'individu déplacé en système mondialisé perd et gagne différents fragments d'appartenance. La littérature postcoloniale francophone donne accès à ce jeu de perte et de gain, de quête de la construction identitaire. Plus encore, la tentative de l'approche postcoloniale est de reconstruire un espace critique pour les sociétés marginalisées et les individus pris dans l'impossibilité d'échapper à l'étreinte de la modernité et de ses idées. G. Spivak dans *Les subalternes peuvent-elles parler ?* se questionne réellement sur la capacité des individus en positions hégémoniques d'entendre ceux qu'ils marginalisent. Elle soutient que les savoirs ne sont jamais innocents et qu'ils expriment l'intérêt de leurs producteurs, ils sont situés. Ainsi, l'identité universelle proposée par la mondialisation est une identité qui sert les intérêts des investisseurs de la mondialisation. Ces questionnements permettent de sortir du lissage des identités et de montrer comment le modèle hégémonique n'est pas fonctionnel. Ainsi, la littérature postcoloniale sera mobilisée dans le traitement des crises identitaires en système mondialisé parce qu'elle a la légitimité de traiter du rapport différentiel à l'identité. Comme le soutient Albert J. Paolini, la force des approches postcoloniales est d'avoir

établi que les problèmes de l'identité et de la culture sont centraux dans les humanités et les sciences sociales.

La théorie du *point de vue situé* — empruntée aux approches critiques féministes et des approches critiques de la race [*critical race theory*] — motive ici le choix des auteurs qui contribueront à nourrir la réflexion sur les effets du processus de mondialisation liés à l'identité. La théorie du *point de vue situé* est développée dans les études féministes en réponse aux théories positivistes voulant qu'il soit possible d'avoir une *vision* neutre d'un sujet ou d'une situation étudiée. Cette théorie demande l'acceptation que notre position culturelle et politique — notre positionnement — influe sur notre manière de concevoir la réalité ; la science est soumise à un ensemble de relations de pouvoirs qui dictent ou orientent la pratique de celle-ci, ainsi que ses résultats. Ainsi, la science est en fait à l'image de la force dominante de la société. La présente recherche sera très critique de la position de l'Occident par rapport au reste du monde, et de sa vision du monde biaisée par son propre statut *dominant*. Ce faisant, le *point de vue situé* est ici employé pour contourner une conception occidentalocentrée qui voudrait que la subordination du reste du monde à l'occident soit naturelle, normale et inévitable. Il doit être compris que les propos tenus dans la présente recherche ne se positionnent pas comme une voix pour en donner une à ceux qui n'en ont pas — il s'agit d'éviter ce piège pour construire un espace discursif sur la crise identitaire. Ainsi, l'arrimage de la théorie du *point de vue situé*, des études postcoloniales et de la fiction permet de traiter des problèmes liés à des questions identitaires, de façon beaucoup plus large, sortant des cadres restrictifs de la science politique.

Force est de constater que les approches classiques en analyse politique sont particulièrement réfractaires à des approches *alternatives* d'analyse des réalités mondialisées. Or, la réalité que crée la phase actuelle de la mondialisation rend obsolète toute tentative d'absolutiser les dynamiques qui font pression sur le système

international. La non-perméabilité de la discipline, ou même de la production scientifique hégémonique renvoie à la problématique même du capitalisme — celle du Sens — à entendre à partir de l'Être. Walter Benjamin dans ses réflexions sur le capitalisme avance qu'à la différence du christianisme, l'Être n'est plus au centre avec le capitalisme. Or, l'« Être » m'apparaît toujours comme au centre, mais il s'est réformé en Avoir qui lui suppose des conditions matérielles. En ce sens, les diverses approches d'analyse en science politique héritent d'une philosophie de l'avoir, supposant, comme l'annonce Foucault, qu'il n'y ait pas de place pour la subjectivité humaine. Or, dans le contexte actuel, l'objectivisme empêche de comprendre les dynamiques qui déstabilisent le monde. Comment une approche objectiviste peut-elle espérer saisir ce qui sous-tend les déchirures mondiales, si ce qui les sous-tend tient de la subjectivité ?

À ce propos, Dominique Moïsi pose une question intéressante : « pourquoi le monde global d'aujourd'hui est-il devenu un terrain fertile où fleurissent, quand elles n'explorent pas, les émotions ? » (Moïsi, 2008, p.29). Mais le monde global n'est pas « devenu » un terreau fertile, il l'a toujours été, ce sont les approches scientifiques qui refusent de le reconnaître. À mon sens, si les émotions explosent actuellement, c'est qu'elles ont été refusées comme objet d'analyse. Tellement concentrées sur l'impératif de neutralité, les approches conventionnelles ont non seulement extrait l'émotion [le subjectif] du chercheur, mais l'ont aussi oublié dans la recherche de principes universels. Il est possible de rapprocher la question de Moïsi avec les propos de Christian Deblock et Olivier Delas sur la mondialisation. Pour ces derniers, la mondialisation, « dans l'oubli de la diversité des idées, des croyances, des intuitions, des principes, qui sont l'amertume des civilisations, des cultures, des sociétés [et] des économies » (Deblock & Delas, 2003, p.12) apparaît beaucoup plus comme une

tentative d'homogénéisation du monde que comme un réel projet cosmopolite⁵. Ces idées sont complémentaires dans la mesure où cette amertume que désignent Deblock et Delas renvoie ultimement à des émotions qui, au fil des oublis répétés et du manque de considération, finissent par déborder. Plus encore, les émotions, les croyances, les principes et les valeurs renvoient à l'être — ce qui fait l'âme d'un individu, d'un groupe, d'une société ou d'une civilisation. Mais le capitalisme, et la mondialisation dans sa lignée, en reproduisant un nihilisme d'exclusion et en articulant sa vision du monde autour de caractéristiques associées au masculin, proposent une structure de sens très peu arrimée à la Réalité [en ce qu'il puisse exister *une* réalité]⁶.

L'épistémologie du point de vue situé mène éventuellement à l'objectivité forte de Harding, qui elle vise à la maximisation de l'objectivité dans la recherche. Il est toutefois nécessaire de comprendre que, dans les propositions de l'auteure américaine, l'objectivité est complètement dissociée de la neutralité. Ainsi, maximiser l'objectivité n'est pas maximiser la neutralité. Pour celle-ci, la neutralité est en fait une objectivité faible :

la demande d'objectivité [comme neutralité], la séparation de l'observation et du rapport de la part des chercheurs — qui est essentielle pour le développement de la science — devient une demande de séparation entre la pensée et les sentiments. Cela fait la promotion d'un détachement moral chez les scientifiques qui, renforcé par la spécialisation et la bureaucratisation, leur permet de travailler toutes sortes de projets dangereux et nocifs avec indifférence face aux conséquences humaines. L'égalitarisme idéalisé d'une communauté d'intellectuel.es s'est montré être une hiérarchie rigide d'autorités scientifiques intégrée dans la structure de classe générale de la société (*Ibid.*, p.130).

⁵ Voir notamment les travaux de Athony K. Appiah sur le sujet du cosmopolitisme : Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism : Ethics in a World of Strangers*. New York : Norton, 2007

⁶ Voir les travaux de la féministe Karen Barad au sujet de la réalité : Barad, Karen. « Getting real : Technoscientific practices and the materialization of reality ». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 1998, pp. 87-128; Barad, Karen. *Metting the Universe Halfway : Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Dunham, North Carolina: Duke University Press, 2007

Ainsi, la neutralité n'est pas vectrice d'objectivité, mais crée plutôt une plus grande marge d'erreur. Le capitalisme est l'un des meilleurs exemples de superstructure édiflée sur le principe de neutralité et devant permettre l'égalité et la paix dans le monde. Force est de constater que l'égalité et la paix ne sont toujours pas atteintes, et les conséquences humaines — entendues comme toutes les violences mondiales matérielles ou symboliques — ne sont jamais abordées directement. Il s'impose donc une urgence de revoir les méthodes de production du savoir. En reconnaissant les biais occidentalocentriques, il serait plus facile d'accéder aux causes profondes qui déchirent l'ère mondialisée.

C'est sur la base de ces constats et avec l'aide de l'objectivité forte de Harding que le présent mémoire articule une analyse politique et littéraire des enjeux identitaires soulevés par une mondialisation faisant la promotion d'une identité mondiale unique. Il est important de noter que les marqueurs d'identité sont pluriels, ce qui fait de l'individu un être qui a des appartenances multiples. C'est dans ces appartenances multiples que se joue le problème de la cohérence et de la permanence individuelles. Lorsque les changements se font trop rapidement, il se crée un écart entre l'identité sociale et l'identité individuelle, créant de l'incohérence qui elle, nuit à la représentation de soi-même. De nos jours, l'affirmation du soi est une nécessité. Or, la nécessité de la mobilisation engendrée par le capitalisme pour conquérir une existence sociale fait que cette existence n'est jamais définitivement sienne. On peut observer des bouleversements considérables dans le registre du sens puisque les récits des individus deviennent flottants, ce qui entraîne le vacillement des identités — la société n'est plus en mesure d'assurer la cohérence identitaire et l'individu se trouve à devoir produire sa propre existence, ce qui peut le plonger dans l'angoisse. Cette nouvelle configuration mène à plusieurs contradictions dans la construction des identités contemporaines, les plaçant

entre le réel et le virtuel, la force et la vulnérabilité, la sécurité et l'insécurité, la stabilité et la volatilité, la continuité et la discontinuité, l'ordre et le changement, la permanence et l'éphémère... Si ces évolutions sont sans doute porteuses de liberté, dans la mesure où l'individu n'est plus enfermé dans une identité héritée, elles sont également facteur d'insécurité. L'individu n'est jamais assuré d'être lui-même tout en étant invité à se soumettre à des normes identitaires qui changent au gré de ses multiples appartenances. Dans ces conditions, la quête de reconnaissance, qu'elle soit sociale, symbolique ou affective, devient l'élément central qui anime les destinées humaines (Ricœur, 2015, p.179).

Le processus de mondialisation encourage les individus à concevoir l'identité comme fondée sur une appartenance unique et suprême, inscrite dans une logique d'exclusion. La mondialisation comme projet économique ne devrait pas proposer une identité homogène, mais plutôt encourager les individus à « assumer leur propre diversité, à concevoir [leur] identité comme étant la somme de [leurs] diverses appartenances » (Maalouf, 2015, p.205).

Pour tous ceux, notamment, dont la culture originelle ne coïncide pas avec celle de la société où ils vivent, il faut qu'ils puissent assumer sans trop de déchirements cette double appartenance, maintenir leur adhésion à leur culture d'origine, ne pas se sentir obligés de la dissimuler comme une maladie honteuse, et s'ouvrir parallèlement à la culture du pays d'accueil (*Ibid.*,p.206).

Comment exiger des individus qu'ils constituent leur Identité sur une appartenance unique alors que l'identité d'une société est d'entrée fondée sur le croisement d'appartenances multiples? Ainsi, l'imposition d'une identité fixe par la mondialisation est au cœur du dispositif conflictuel contemporain, il faut donc transgresser cette pensée réductrice pour avoir une vision du multiple identitaire et ainsi faire du multiple une condition nécessaire de l'identité, qu'elle soit individuelle ou collective.

Comme la littérature est à la fois un produit du processus de mondialisation et qu'elle influe sur celle-ci, elle se présente au mieux comme l'illustration des problématiques que la politique peine à traiter — au pire, elle rend compte de la désintégration vers laquelle se dirige aujourd'hui notre monde. En supposant que les individus soient soumis à une tentative de fixation de leurs identités dans l'histoire, ils revendiquent

donc le droit à leurs identités plurielles. La littérature n'étant pas épargnée, elle accouche d'auteurs qui rendent compte de la crise identitaire et de l'impossible définition de soi. Parce que ces auteurs font état de la situation et qu'ils sont marqués par celle-ci, il apparaît dans la littérature une mélancolie insurmontable, sclérosée, erratique.

Étudier la fiction dans un contexte politique ne relève pas d'une volonté de prédiction des comportements humains. Il s'agit d'une volonté de comprendre les maux d'une humanité en perte de repères identitaires. Léonora Miano fait partie de ces personnes qui

considèrent la création comme un mode de connaissance tout à fait valide de la condition humaine. Ainsi, [elle] ne témoigne pas de la violence, [elle essaie] de la comprendre. [Elle] ne témoigne pas de la vie des gens, [elle essaie] de la connaître en la recréant sous [sa] plume. Tous les romans [qu'elle a] écrits jusqu'ici sont nés d'une interrogation qui, s'étant fait vive et pressante, [l'ont] poussé à l'écriture : écrire non pas pour dire ce qu'on sait, mais pour tenter de savoir quelque chose (Miano, 2012, p.41).

En ce sens, les auteurs faisant l'objet du corpus du présent mémoire sont animées par cette volonté de comprendre l'inadéquation identitaire. Léonora Miano et Kamel Daoud travaillent la quête identitaire par des personnages en errance. Cela, ils le traduisent par les procédés de la transtextualité qui est au cœur de l'édifice romanesque du corpus choisi.

Gérard Genette distingue cinq types de transtextualité : l'intertextualité, la paratextualité, la métatextualité, l'architextualité et l'hypertextualité. La transtextualité relève en fait de la « transcendance textuelle du texte », c'est-à-dire, « tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes » (Genette, 1982, p.7). En ce sens, Genette mène plus loin la pensée de son prédécesseur, Mikhaïl Bakhtine, à propos du dialogisme. Comme la littérature ne consiste pas à faire surgir *ex nihilo*, elle inverse ou déplace des « déjà-dits » : « chaque œuvre, chaque genre définit son identité par sa

manière de gérer la transtextualité » (Maingueneau, 2005, p.23). Pour Genette, l'intertextualité se définit comme une co-présence entre deux textes, que ce soit par du plagiat, des allusions, des citations ou des références. En ce que l'intertextualité tient de l'interaction textuelle dans la combinaison de différents textes antérieurs, elle fonde, d'une certaine manière, une polyphonie créée par la pluralité des voix. Pour Julia Kristeva, « tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte » (Kristeva, 1969, p.115). En ce sens, l'intertextualité relève du dialogisme de Bakhtine parce qu'elle met un récit en relation avec d'autres textes. Toutefois, l'intertextualité ne doit pas être confondue avec un appel à l'autorité puisqu'elle concerne la mémoire des lecteurs et des auteurs. L'intertextualité est donc aussi dépendante des référents dont disposent les lecteurs puisque ceux-ci peuvent être implicites ou explicites.

L'intertextualité a pour effet de briser la linéarité du texte et entraîne une discontinuité et un déséquilibre — elle fait éclater l'édifice textuel et discursif de l'œuvre tout comme elle en est aussi le fondement. En fait, parce qu'elle crée une dynamique d'échange et de décloisonnement, elle mène ce que Umberto Eco qualifie une « œuvre ouverte » (Eco, 2015). En effet :

l'intertextualité compromet définitivement le caractère monolithique de la signification du texte littéraire : en introduisant un élément hétérogène, en faisant référence à un lieu de sens déjà constitué, elle brise toute univocité. Elle rompt également la linéarité de la lecture en sollicitant la mémoire d'un autre texte (Piégay-Gros, 1996, p.74).

Ne visant pas toujours à révéler quelque chose de nouveau dans le texte où elle apparaît, l'intertextualité permet plutôt d'appréhender les formes d'intersections explicites ou implicites entre des textes de manières nouvelles (*Ibid.*, p.13). Sur ces bases, l'intertextualité s'impose comme un concept fondamental pour l'analyse de la crise identitaire contemporaine. En ce qu'elle révèle que tout texte est une mosaïque, elle m'apparaît alors comme un procédé particulièrement politique et corrélatif de l'identité. En brisant l'homogénéité, elle participe à montrer de quelle manière toutes

relations, qu'elles soient sociales, textuelles, disciplinaires, etc., ne peuvent pas exister dans des espaces unitaires, voire imperméables à toute altérité. L'identité se présente dès lors comme le reflet du procédé littéraire : c'est-à-dire qu'elle est une construction et un assemblage de *connu* et d'*inconnu*. De ce fait, l'analyse littéraire des romans de Daoud et Miano permettra de voir comment la structure des récits participe à révéler que l'identité est un concept mouvant et hétérogène.

Deux chapitres composent le présent mémoire. Le premier, *Sous le spectre du capital*, expose les effets du processus de la mondialisation sur les identités, tout comme il déplie les fondements d'une structure de pensée dualiste qui mène au modèle identitaire monolithique. Le second chapitre, comme preuve, présente *Meursault, contre-enquête* du journaliste et écrivain Kamel Daoud. Le narrateur du récit finit par se perdre lui-même dans sa quête de restitution d'identité à son frère, et se retrouve dans l'impossibilité d'adéquation identitaire. Ce roman se construit en intertextualité avec l'*Étranger* de Camus. Il s'agit d'une addition qui comble les vides et donne un semblant de réponses aux questions suscitées par cet ouvrage. Mais pourquoi combler les vides de l'histoire ? Haroun, le protagoniste du roman est obsédé par l'identité de l'*arabe* qui est mort sur la plage. Cet *Arabe* c'est son frère Moussa, resté sans nom pour toujours, et c'est l'omission du nom qui obnubile les personnages qui gravitent autour du mort. Ce que touche en fait cette obsession c'est l'immortalité. S'assurer qu'une trace réelle soit faite, qu'il n'y a pas d'oubli. Il s'agit dans ce roman d'un traitement de l'angoisse de l'existence humaine et de l'oubli.

Ce second chapitre présente ensuite *Tels des astres éteints* de Léonora Miano, roman polyphonique qui présente la cacophonie identitaire par les voix dissonantes de trois protagonistes. Femme de Lettres franco-camerounaise, elle défend l'identité *afropéenne* comme réactualisation de la culture française. Miano explore le rapport et les enchevêtrements de l'identité d'origine et l'identité mutée, d'accueil et l'identité

désirée. Les personnages de ce roman incarnent une dimension spécifique des problèmes identitaires rencontrés par les individus dans le monde mondialisé. *Tels des astres éteints* est un roman abordant clairement « les tourments identitaires du monde noir » (Miano, 2012, p.25). Elle y aborde l'identité à l'aide de trois personnages ayant tous un rapport déphasé tant avec leur terre maternelle qu'avec leur terre d'accueil. Cette relation relève tantôt de l'espoir, tantôt de l'abandon ou encore de l'idéalisation. Les personnages qui circulent dans la narration traduisent le sentiment de honte qui met à mal leur définition d'eux-mêmes ainsi que leur place dans le monde. Ensemble, Daoud et Miano montrent comment l'identité n'est pas une donnée monolithique et fixe, mais un devenir continu.

CHAPITRE I

SOUS LE SPECTRE DU CAPITAL

Nous ne sommes que des mendiants et des imbéciles parce que [nous avons laissé l'argent devenir Dieu], [et] l'argent [est] devenu cannibale

- Werner Hemacher et Kirk Wetters

Le capitalisme puis la mondialisation, parce qu'ils proposent de répondre aux angoisses de l'âme humaine par l'accumulation matérielle, annihilent tout devenir Humains. Ce qui constitue l'humain, ce qui caractérise son existence et qui le différencie de l'animal tient à ce qu'il existe dans la réalité. Cette réalité, elle existe parce qu'elle se constitue du Sens. Alors, ce qui fait de l'humain un être spécial, c'est qu'il fait de son existence une trajectoire dotée de sens. Parce que finalement, « [...] les autres grands primates vivent dans le présent [...] [Alors,] chez eux : nulle angoisse de la mort, nulle nostalgie et nul espoir... tous [des] affects liés à la narrativité, cette manie spécifiquement humaine de doter le réel de Sens » (Huston, 2008, p.21). Cette nécessité de faire sens de l'univers tient en fin de compte à ce que l'Humain a quelque chose que les primates n'ont pas : un soi, ou du moins, la conscience de celui-ci, de son existence⁷. Ce soi, il doit le construire, ce soi c'est son identité. Et la particularité du soi tient justement à ce que l'on

ne naît pas soi, on le devient. Le soi est une construction, péniblement élaborée. Loin d'être toujours déjà là, en attente de s'affirmer, c'est d'abord un cadre vide et ensuite une configuration mobile, en transformation permanente [...] pour disposer d'un soi, il faut apprendre à fabuler. On l'oublie après, commodément, mais il nous a fallu du

⁷ Héritage de la philosophie existentialiste.

temps et beaucoup d'aide, pour devenir quelqu'un. Il nous a fallu des couches et des couches et des couches d'impressions reliées en histoires. Chansons. Contes. Exclamations. Gestes. Règles. Socialisation. Propre. Sale. Dis pas ceci. Fais pas cela [...] C'est cela, l'humanisation. C'est grâce à elle que, seulement petit à petit, adviendra le *moi, je*. Ses souvenirs seront eux aussi organisés en récits. Le soi est une donne chromosomique sur laquelle sont accrochées des fictions. Donc : pas deux soi identiques, car pas deux séries de fictions identiques. Devenir soi — ou plutôt se façonner un soi — c'est activer, à partir d'un contexte familial et culturel donné, toujours particulier, le mécanisme de la narration (Huston, 2008, p.22-23).

Alors, ce qui caractérise réellement l'humain c'est la conscience d'exister : il est. Et *Être* ne relève pas d'une matérialité ou de quelconques possessions ou accumulations matérielles, mais plutôt de sa construction identitaire, l'articulation de son *soi*. Or, le sens de l'éthos, qui renvoie au caractère d'un individu, se brise lorsque le capitalisme en vient en remplacer l'Être par l'avoir. C'est face à ces dissolutions identitaires, reconfigurées sous le spectre du capital, que l'individu mondialisé voit son Être plonger dans l'errance.

C'est à partir de l'idée selon laquelle le capitalisme et par extension la mondialisation procèdent à la dévastation de l'Être que le présent chapitre tentera de déplier la question de la crise identitaire en ère mondialisée. Dans un premier temps, il s'agit de montrer comment le capital — ou l'argent — en est venu à remplacer Dieu et comment de là, la structure du sens est passée d'une intelligibilité de soi à une intelligibilité liée à l'avoir. Alors que l'intelligibilité est en fait un phénomène *d'être*, qui est saisi par l'intellect, l'esprit ou la raison, lorsque ce qui la signifie se déplace, l'intelligibilité devient trouble et incertaine. Dans un deuxième temps, il s'agit de montrer comment ce passage de l'Être à l'avoir crée l'impression que l'identité se fractionne à l'échelle mondiale, alors que l'identité est *a priori* construite sur des fragments d'être. Et, finalement, il s'agit de montrer que la conséquence du passage de l'Être à l'avoir est l'errance et l'angoisse existentielle.

Consécration du capital

Les soucis : une maladie de l'esprit qui est propre à l'époque capitaliste.

Dans le capitalisme il faut voir une religion, c'est-à-dire que le capitalisme sert essentiellement à l'apaisement des mêmes soucis, souffrances et inquiétudes auxquels lesdites religions apportaient jadis une réponse.

- Walter Benjamin

Le propre de la religion est de mettre en place des absolus d'intelligibilités. Ceux-ci, qui structurent la société tout entière, consistent en des catégories stables d'analyse qui permettent aux individus de saisir le monde dans lequel ils évoluent. De là s'édifient des catégories telles que le bien et le mal, l'Être et l'Avoir, Dieu et Lucifer, le noir et le blanc, nous et l'Autre, la paix, etc. La science fonctionne d'ailleurs sur ce même principe d'absolu qui permettrait en fait la vérité, une possibilité de prédire les comportements et l'évolution du monde sur la base de catégories stables d'analyse. Ces absolus ont ultimement la fonction d'arracher les individus de l'angoisse existentielle. C'est sous l'égide d'un Dieu tout puissant que l'humain sait départager le bien du mal et peut ainsi modaliser ses comportements au nom du Bien. Or, qu'arrive-t-il dans une civilisation où on affirme que Dieu est mort ?⁸ Parce que « [...] le christianisme est un système, une vision des choses *totale* et où tout se tient [,] si l'on soustrait un concept fondamental, la foi en Dieu, on brise également le tout du même coup : il ne reste plus rien qui ait de la nécessité » (Nietzsche, 1988, §5). S'il n'y a plus de nécessité, le danger qui guette la civilisation est la chute inévitable dans le néant. Quand Dieu meurt, le problème consiste à contrecarrer le nihilisme en ce qui le désigne comme la perte de sens et des valeurs en l'absence d'un ordre divin, parce que le danger d'un univers

⁸ Nietzsche proclame la mort de Dieu en 1880

silencieux tient que la volonté humaine devienne une loi en vertu de laquelle tout est permis sur le seul fondement de la demande de la volonté. Michel Foucault associe cette disparition de Dieu à la mort de la subjectivité humaine⁹ ce qui devient particulièrement intéressant dans un contexte d'essor du capitalisme.

Ce n'est que peu après le siècle des Lumières que Nietzsche proclame la mort du Tout puissant¹⁰, siècle qui consolide les idéaux de rationalité, de liberté, d'égalité, de propriété, de droits naturels et de liberté individuelle. Ce moment où la rationalité [objectivité] prend le dessus sur l'irrationalité [subjectivité] devient un instant décisif de l'histoire de la civilisation occidentale. En effet, les bases d'un capitalisme se sont solidifiées en ayant comme objectif d'intégrer l'entièreté du monde dans son économie de marché. À mon sens, il s'opère alors une sorte de glissement où l'entité divine fait place à l'entité divine du marché et plus grossièrement : au capital. Pour Walter Benjamin, le capitalisme se serait en fait développé comme un parasite de la chrétienté dans les pays occidentaux, jusqu'à atteindre un point où l'histoire du christianisme devient essentiellement celle d'un parasite — c'est-à-dire du capitalisme (Benjamin, 2019, p.60). Il affirme aussi que ce n'est pas que le christianisme se soit réformé et adapté pour rendre possible le capitalisme, mais que cette réforme a plutôt transformé le christianisme en capitalisme : un passage de la forme religieuse à la forme économique (Benjamin, 2019, p.62). Ceci implique que la chrétienté n'aurait pu se transformer en capitalisme si celui-ci n'avait pas été essentiellement chrétien, foncièrement religieux. Toutefois, si Benjamin semble d'abord concevoir le

⁹ Foucault pose le diagnostic de la mort du sujet. Ce sujet dont parle Foucault est le sujet entendu comme un « moi pur », autonome et souverain. Voir : Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966

¹⁰ À noter que Nietzsche n'est pas le premier à proclamer la mort de Dieu. Bien qu'on trouve cette expression sous la plume de Nietzsche dans les années 1882, d'autres, tels Gérard de Nerval, Victor Hugo, Hegel ou encore Heinrich Heine ont fait cet énoncé sous une forme ou une autre.

capitalisme comme une religion, il est important de souligner qu'il s'agit pour lui d'un *phénomène essentiellement religieux*. En ce sens, il écrit que « [...] la religion capitaliste n'est en fait pas une religion, mais plutôt un culte-religion, une structure de croyances et de comportement, de droit et d'économie, poursuivant, comme tout autre culte, la volonté seule d'organiser le lien entre les vivants » (Hamacher et Wetters, 2002, p.84). La structure capitaliste-religieuse garantit l'immédiateté du sens, de valeur, de source et une relation immédiate avec *Dieu*, inscrivant de ce fait le salut dans l'économie. Puisqu'il y a une attribution obsessionnelle d'indices économiques à tous les aspects de la conduite, le capitalisme se structure par un culte de sens à partir duquel l'individu devient à la fois un moyen, une valeur, un but et un sens. À cet effet, Hamacher et Wetters expliquent que :

Le capitalisme religieux est une structure de pensée, d'expérience et d'action qui démontre que l'être, en tant que valeur capitalisée, est infiniment plus — et par conséquent infiniment moins — que ce qu'il est : quelque chose de *toto coelo* [tout à fait : par toute l'étendue des cieux] autre chose que lui-même ; qu'il est un être ruiné, séparé, scindé de lui-même, qui se ruine lui-même [; le capitalisme] est l'événement de la dévastation de l'être, son annihilation. [...] la dévastation de l'être est l'ouverture de l'histoire (*Ibid.*, p.97).

Enfin, ce qui est à retenir de la réflexion de Benjamin, le capitalisme sert principalement à apaiser les mêmes inquiétudes, tourments et agitations auxquels les religions répondaient. Le capitalisme peut être entendu comme ayant la fonction de structurer le manque [le vide] en expliquant sa provenance et en développant des structures pour y remédier. Tout comme la religion, il procure aux individus le sentiment de vivre dans un monde organisé, pourvu de catégories d'intelligibilité. Alors que ces catégories étaient inscrites dans le mythico-religieux, elles sont aujourd'hui inscrites dans l'économie et le capital. Force est de constater que l'argent est artificiel et pourtant il est en vie, et comme c'était le cas pour *Dieu*, il a tous les pouvoirs du monde.

Il est certes discutable de qualifier l'argent de vivant. L'argent, tout comme Dieu, et tout comme la plupart de nos compréhensions du monde, est une fiction. Cela implique que tout vit dans nos têtes. Alors, si le ciel, l'enfer, l'immortalité, Dieu, ou les retrouvailles des amants dans la mort apparaissent rationnellement comme des non-sens, ils sont particulièrement formidables parce qu'ils construisent la *réalité*. Ce sont des représentations qui permettent aux individus de faire face à la temporalité éphémère de la vie, de surmonter les douleurs liées à ce constat et de traverser l'éternelle répétition du quotidien. Si, en fait, tout est construit dans nos têtes, il devient particulièrement difficile d'affirmer que Dieu *n'existe pas*, « [parce qu'] exister à *ce point*, dans *tant* de têtes humaines, c'est énorme comme existence. Ce qui existe dans les têtes humaines existe réellement. Il n'y a qu'à regarder les résultats. Sacrés résultats » (Huston, *Op. cit.*, p.99)¹¹. Ainsi, dès lors que l'argent [le capital] en vient à exister dans les imaginaires humains, il se met à exister réellement et à produire des effets matériels.

Hemacher et Wetters formulaient, à partir des écrits de Benjamin, que le capitalisme signifiait l'annihilation de l'Être. L'annihilation de l'Être est à entendre, à mon sens, comme ce qui cause actuellement le mal-être venu avec la mondialisation. Plus encore, la dévastation de l'Être est identifiable à la revendication capitaliste selon laquelle l'Être passe désormais par l'avoir. C'est d'ailleurs ce à quoi fait écho Benjamin lorsqu'il avance que l'individu devient « un moyen, une valeur, un but, un sens ».

¹¹ L'identité, la race, la différence, sont à mon sens, des choses qui relèvent du même type d'existence que Dieu. Si la religion a entraîné dans le temps maintes guerres, l'identité, la race et la différence, entraînent des massacres aux violences inouïes. Parler de fiction n'est pas une tentative de minimiser les effets réels, ou de prôner un relativisme total. Il s'agit de relever qu'une chose aussi abstraite qu'un narcissisme des petites différences — pour renvoyer à Freud — entraîne des événements tels que le génocide au Rwanda, l'Holocauste, le génocide arménien ou encore la Dévoration (porrajmos). Les résultats de ces fictions, sont bien réels, mais ils reposent finalement sur des éléments minimes.

Lorsqu'il est réduit à des caractéristiques objectives, cela a pour effet de totaliser l'éthos de la société occidentale dans le capitalisme. Dans ce transfert, où l'Être passe par l'avoir, est postulé que tous soient égaux en droit, que tous sortent finalement de la tyrannie et de la pauvreté. Aussi, ce passage de l'Être - compris comme subjectif — à l'Être/avoir et envisagé sous le prisme de la rationalité et de l'objectivité — renvoie à mon sens à ce que Foucault comprend la mort de Dieu comme la mort de la subjectivité¹². Les individus ont trouvé réconfort dans une idéologie économico-religieuse qui aspire et travaille à l'égalité et à l'équité mondiale tout en étant convaincus que les logiques économiques intrinsèques au capitalisme entraînent nécessairement un changement de culture politique : de l'absolutisme au libéralisme et à la démocratie.

Sous le soleil de Satan

Alors que, comme réforme du christianisme, le capitalisme répond aux angoisses de l'humanité, et qu'en ce sens, il fonctionne *comme* une religion, il n'a pourtant pas de dogme spécifique, pas de théologie (Walter Benjamin, *Op. cit.*, p.58.). Sa nature est donc contradictoire puisqu'il fonctionne comme une religion sans intégrer les concepts intrinsèques à celle-ci. Dépourvu de la constitution primaire de la religion, le capitalisme ne met pas l'Être au centre — c'est ce pour quoi Benjamin affirme que le capitalisme ne réforme pas l'Être, mais entraîne sa dévastation. En le décentrant, le capitalisme devient plutôt une structure, ce qui mène à croire qu'il fonctionne plutôt

¹² Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966

comme une doctrine. Pour Foucault, la doctrine est un ensemble de discours constitué et constituant, elle

(...) tend à se diffus[er] ; et c'est par la mise en commun d'un seul et même ensemble de discours que des individus, aussi nombreux qu'on veut les imaginer, définissent leur appartenance réciproque. En apparence, la seule condition requise est la reconnaissance des mêmes vérités et l'acceptation d'une certaine règle — plus ou moins souple — de conformité avec les discours validés (Foucault, 1971, p.44).

La reconnaissance de vérités tient, ultimement, à la volonté d'universalisme, c'est une volonté de *savoir*. Éventuellement, la volonté de vérité et de savoir entraîne la création d'un système d'exclusion, un système historique qui est modifiable et institutionnellement contraignant (*Ibid.*, p.16). Lorsque des vérités se présentent — comme discours universel — elles s'investissent d'une double posture : une vérité par rapport au faux. Comme tous nos savoirs sont construits aux dépens de certaines vérités — qui supposent donc des non-vérités — il y a formation d'un système d'opposition qui crée des exclusions.

Un paradoxe s'installe : l'universalisme crée de l'inclusion, mais par le même fait crée de l'exclusion. Il s'agit d'un dualisme. En ce sens, une vérité en est une propre au système¹³. Comme la doctrine

[...] vaut toujours comme le signe, la manifestation et l'instrument d'une appartenance préalable [...] [elle] lie les individus à certains types d'énonciations et leur interdit par conséquent tous les autres ; mais elle se sert, en retour, de certains types d'énonciations pour lier les individus entre eux, et les différencier par là même de tous les autres (*Ibid.*, p.45).

¹³ Les théories constructivistes en relations internationales parlent de régime de vérité. Ceci implique que lorsqu'une théorie admet une série de postulats — vérités — contre une autre dont les postulats sont différents, les postulats — vérités — de l'une et l'autre théorie ne sont pas faux parce que non repris par une autre école de pensée. Cela m'apparaît particulièrement intéressant parce qu'il me semble qu'il ne soit pas question de vérité, mais de « vrai ». Or, lorsque le capitalisme est entendu comme un régime de vérité, il postule la Vérité. Cette vérité est ce qui est entendu par le projet d'Universel. Toutefois, la Vérité n'existe pas : « il nous est loisible de dire des choses vraies, mais non la vérité [...] » (Huston, 2008, p.26).

Ainsi, le capitalisme, comme doctrine, est un système de création de sens à tendance universalisante. De là, l'Être se retrouve à devoir correspondre au réseau de significations édifié par le capitalisme. Réseau de significations qui s'articule autour des principes de matérialité et de consommation. Le capitalisme s'incarne comme une superstructure qui lie les individus par la mise en circulation de vérités et crée un rapport entre « nous » et les Autres. Ce « nous » est le détenteur de vérités et son identité s'articule désormais par des critères liés à l'avoir/la possession, alors que les Autres se retrouvent dans le faux et construisent encore l'identité dans sa relativité à l'Être.

Il faut toutefois se demander ce que le capitalisme tend à universaliser. Autrement dit, quelle est sa mission ? En fonctionnant comme une religion et comme doctrine, le capitalisme a une vocation salvatrice. Celle-ci passe d'une part par la mise en place d'une structure économique mondiale et universelle, et, d'autre part, par l'élaboration d'un régime politique libéral et démocratique permettant la libération de toutes logiques coercitives et despotiques typiques des anciens régimes. Pourvoyeur d'égalité de droit et de liberté, le Capital unifie le monde sous une logique consumériste. Cette logique de consommation serait expiatoire, elle permettrait aux individus de se libérer de leurs fautes à la manière de la confession. Parce qu'il fonctionne comme une religion, le capitalisme apparaît comme menant nécessairement à une transformation de forme et de fond pour la société qui le reçoit. Sur la forme, il s'agit du système économique de marché, et sur le fond, le libéralisme et la démocratie comme système politique. C'est ce qui serait universalisé par le capitalisme.

Vivek Chibber revient sur l'analogie capitalisme-marché-démocratie-libéralisme et montre que ce n'est pas ce qui est universalisé par le capital. Ce serait plutôt, pour lui, la dépendance compulsive au marché. Aussi, il affirme que le capitalisme est beaucoup plus compatible avec le despotisme qu'avec des ordres politiques consensuels

(Chibber, 2014, p.125)¹⁴. Vraisemblablement, ce qu'universalise le capitalisme est donc la logique de consommation.

En tant que structure de sens, sa construction en réseau coordonne des discours scientifiques et pseudo-scientifiques, politiques, sociaux, économiques et culturels, qui le cautionnent et le soutiennent comme système de vérité. Telle une religion, le capitalisme se propose comme salvateur de l'humanité, comme doctrine, il propose un ensemble de vérités orientant le pas vers le salut. Mais où repose le salut dans le capitalisme ? Si avec le christianisme, le salut reposait entre les mains de Dieu, et si la reconfiguration du christianisme est le capitalisme, le capital remplace Dieu. La salvation — comme remboursement de la dette de vie — dans la religion tient d'une certaine manière à l'Être, dans le capitalisme, elle tient à l'avoir. Il apparaît que, contrairement à ce que pense Benjamin, capitalisme et christianisme appellent à la réforme de l'Être. En ce sens, l'Être est aussi au centre dans le capitalisme, mais la réforme qu'il a subie change l'articulation globale du système. Alors que la correspondance de l'Être dans le réseau édifié par le christianisme tient en fait à l'âme et à la relation immatérielle qu'elle entretient avec Dieu, l'Être dans le capitalisme

¹⁴ Il affirme que le capitalisme a réussi sa mission universalisante, sauf que celle-ci consiste plutôt en l'universalisation de la compulsion à la consommation. Il affirme que le capitalisme est plus compatible avec le despotisme et un ordre politique non consensuel, parce que le narratif du capitalisme montre la persistance des hiérarchies interpersonnelles et la dépendance à la coercition ce qui traduit de l'échec de l'universalisation si celle-ci est liée au libéralisme et à la démocratie. Pour lui, l'exercice de la domination est cohérente avec l'exploitation capitaliste. En effet, « la volonté de domination du travail, au-delà de la coercition impersonnelle des relations économiques, est en fait générique au capitalisme et donc, il n'y a pas de raison d'exclure la domination interpersonnelle de la catégorie *relation de pouvoir de la bourgeoisie*. Peu-importe la situation géographique, il est rationnel pour les capitalistes de dominer les travailleurs [...] » (Chibber, 2013, p. 112). En fait, le capitalisme déplace le lieu de la coercition de l'extérieur — féodalisme — à l'intérieur — capitalisme. Puisqu'avec le capitalisme les individus sont forcés de travailler à cause de leur condition économique personnelle, l'employeur doit maintenir un certain degré de pouvoir pour extraire le travail qu'il a besoin. Alors, dès que les stratégies reproductives des agents capitalistes vont dans le sens de la dépendance au marché, la mission universalisante du capitalisme est en cours — cela n'entraîne pas la formation d'un nouvel ordre politique. Le capitalisme a intérêt à ce que se maintiennent la hiérarchie.

relève plus particulièrement de la concupiscence : en tant que réaffirmation de l'avoir et surtout déplacement — il ne s'agit plus seulement de l'immatérialité de l'âme — du système de valeurs et d'insister sur les biens terrestres. Ce glissement de l'Être à l'avoir relève de ce qui est universalisé par le capitalisme. Alors que le christianisme universalise des principes moraux de vie tels que « Tu ne tueras point », le capitalisme universalise la logique de consommation. La consommation permettrait d'advenir comme individu dans le monde, elle détermine qui réussit et qui ne réussit pas, tout comme elle prouve que son modèle permet le bien-être et la sortie de la pauvreté¹⁵. Alors que Dieu est immatériel, l'entité toute puissante du capitalisme — argent — est matérielle. Donc, parce que l'Être/âme [entendu comme sujet] doit devenir Être/avoir [entendu comme objet], le capitalisme entraîne la dévastation de l'Être, la réduction de l'humain au corps et à la consommation. Parce qu'ultimement, ce qui permet à l'humain son salut dans le capitalisme c'est l'accumulation et la consommation qui exigent la liquidation de l'Être. Sauf que ce salut est, dans le capitalisme, inassouvable. Face à l'impossibilité du salut, qui en fait veut dire l'impossibilité de rembourser la dette de vie, la consommation devient une tentative de remplir le gouffre existentiel de l'individu capitalisé.

Ce qu'avancent Bernard Maris et Gilles Dostaler dans *Capitalisme et pulsion de mort* est particulièrement éclairant quant aux dynamiques qui habitent le capitalisme. À partir d'une lecture de Freud et de Keynes, ils avancent que l'esprit même du capitalisme est la destruction. Pour Sigmund Freud, l'humain est pris de deux pulsions originelles : la pulsion de vie et la pulsion de mort. En renvoyant à Benjamin et Nietzsche, la pulsion de vie est celle qui doit être absoute dans la mort. Freud définit la

¹⁵ Voir à ce sujet les travaux de Francis Fukuyama sur le commerce comme possibilité de pacification du monde : Fukuyama, Francis. *La fin de l'histoire?*. National Interest, 1989.

pulsion de vie comme celle qui relève de la collectivité et de la culture. Celle-ci brime la pulsion de mort parce qu'elle édifie un système de vivre ensemble qui ne permet pas à l'humain de se soumettre à sa pulsion originelle de destruction. La pulsion de mort est à la fois une pulsion de violence dirigée vers soi-même et vers les autres, mais elle est aussi un désir de paix. Si l'impératif de la pulsion de vie est la reproduction et que pour ce faire elle a besoin du collectif et que le collectif brime la pulsion de mort, le christianisme avait le même effet. À son contraire, le capitalisme comme entité culturelle économique-religieuse, ne brime pas la pulsion de mort, il la détourne. Le christianisme est un vivre ensemble qui brime la passion de destruction, le capitalisme est un vivre ensemble qui exacerbe la passion d'annihilation. Et, son annihilation primaire est celle de l'Être. C'est en ce sens que la mort, comme désir de paix, devient le lien le plus fort entre religion et capitalisme. En effet le paiement de la dette de vie à Dieu est un désir de paix. L'accumulation et la consommation — puisqu'ils détournent la pulsion de mort — tiennent d'une volonté de paix avant la mort. Là sont les promesses du capitalisme et par extension la mondialisation : la paix dans le monde. En liquidant l'Être au profit de l'avoir, la paix éternelle serait possible avant la mort.

L'intégrassimiliatinnisme économique-culturel

Pour Maris et Dostaler, le capitalisme signe une ère de souffrance. En effet, il est

un moment sans autre finalité que celle d'accumuler des biens matériels et d'économiser du temps [...] ce temps que l'on est censé dérober à la mort. Dans ce système, l'argent n'est pas le voile transparent, neutre et paisible posé sur les échanges, qu'ont imaginé la plupart des économistes. Il porte toutes les angoisses et les pulsions de l'humanité entraînée dans ce maelström de croissance [...] Sur les marchés circulent des marchandises cristallisant le temps de travail des hommes, mais aussi de la souffrance, de la culpabilité et de la haine [...] [le capitalisme vampirise] l'énergie humaine puis [l'explose] (Maris et Dostaler, 2010, p.7-9)

Ainsi, plutôt que de répondre aux angoisses et aux souffrances de l'humanité, il ne fait que les reproduire, voire les approfondir. Parce que la philosophie occidentale est intrinsèquement dualiste et que son assise est le christianisme, la superstructure capitaliste est héritière du dualisme. De là, il est possible de faire l'analogie suivante : Dieu est au bien et le bien est immatériel, ce que l'argent est au mal et relève du matériel. Ainsi, le capitalisme n'est que le visage sombre du christianisme, celui des plaisirs et de la décadence, de la perte du soi au profit de la possession. Alors que le culte de Dieu fait place au culte de Satan, il faut se questionner sur les effets qu'entraîne la dévastation de l'Être. La question de l'Être est intimement liée à l'identité d'un individu, en faisant un être plein existentiellement. La plénitude tient au soi qui lui concerne l'esprit d'un individu, c'est ce qui lui permet de sentir son existence. Le soi est une construction qui se réalise dans le temps et qui est en perpétuel changement. En ce sens, la plénitude existentielle est intrinsèque, elle relève d'une identité intime. La dévastation de l'Être concerne la disparition du soi au profit de l'étant. L'étant, en philosophie, renvoie à l'expérience phénoménologique vécue par un individu au contact du monde. En ce sens il se distingue de l'Être qui désigne l'essence de la présence dans le monde. L'étant est ce qui se montre et l'Être est le fondement de l'étant (Heidegger, 1992). Pour Martin Heidegger, « la substance de l'homme est l'existence » (Heidegger, 2005, p.243-244) et l'étant désigne tout ce dont nous parlons, pensons, comment nous nous comportons et à la manière dont nous sommes (*Ibidem.*). Ultimement, Emmanuel Levinas en vient à affirmer que plutôt que penser l'Être, la pensée occidentale a pensé l'étant (Levinas, 2004). Avec le capitalisme, l'Être devient seulement étant. L'individu contemporain doit donc se définir *essentiellement* par ce qu'il possède, il est ce qu'il a : une grosse maison, une belle voiture, des voyages, des sorties, etc. Tout cela contribue à définir son statut social et à valider son existence dans le monde : la qualité et la quantité de ce qu'il possède prouvent sa réussite.

Si le capitalisme a su s'installer généralement sur l'ensemble de la planète comme une superstructure de régulation des relations sociales, économique, politique et juridique, il a pourtant failli à la promesse de paix et d'égalité pour tous. La persistance des inégalités et de la violence à l'échelle mondiale peut être expliquée par la logique binaire et oppositionnelle du « nous » et les Autres. *Nous* sommes pourvus à la fois d'un système économique capitaliste et d'un ordre politique consensuel parce que notre *culture* est celle des valeurs universelles et du bien commun. *Ils*, s'ils sont pourvus d'un système économique capitaliste, n'ont pas un ordre politique consensuel parce que leur culture n'est pas universelle. Plus encore, cette culture des « autres » tend à être présentée comme peu évoluée et encore prise dans de vieilles logiques traditionalistes et religieuses. Cette réflexion tient d'un idéalisme selon lequel le capitalisme est un système vecteur de changement économique, politique, juridique et culturel. Or, Vivek Chibber montre justement que ce raisonnement est faux. Dans cette dialectique qui maintient l'opposition nous/eux comme une opposition bien/mal, le monde apparaît comme étant en fragmentation. C'est ainsi que les crises liées à l'identité sont désignées comme la « fragmentation identitaire ». L'utilisation de fragmentation identitaire a pour objet de désigner un problème créé par le capitalisme, et par extension la mondialisation : l'impression selon laquelle il y aurait une américanisation/occidentalisation du monde. Lorsqu'il est question d'interchanger mondialisation avec américanisation ou occidentalisation, ce qui est touché c'est le sentiment voulant qu'il y ait une tentative d'assimilation identitaire et culturelle du *reste du monde*. Face au constat de résistance à cette occidentalisation du monde, les relations internationales sont traversées par l'apparition d'un discours selon lequel il n'y aurait pas une seule mondialisation, mais bien quatre : économique, politique, juridique et culturelle. Or, ces mondialisations apparaissent comme des entités interdépendantes découlant toutes de la mondialisation économique.

L'argument de Vivek Chibber dans *Postcolonial Theory and the Spector of Capital*, permet de comprendre la relation directe entre le capitalisme, la mondialisation et la domination¹⁶. Toutefois, sa preuve me mène à avancer qu'il n'est pas possible d'affirmer, sans aucun doute, que l'homogénéisation culturelle et identitaire en cours actuellement est due directement aux logiques du marché. Le capitalisme, tout comme la mondialisation, est un processus économique à visées matérielles et juridiques. Ces processus se déploient par l'apparition d'une rhétorique de l'intégration dans la dialectique économique mondiale¹⁷. Le mouvement d'intégration en tant que phénomène politique particulier est révélateur de l'érosion des régimes traditionnels de souveraineté ainsi qu'il traduit une transformation des relations internationales (de Senarclens, 2002, p.58). En ce sens, l'intégration apparaît comme une étape particulièrement significative de la mondialisation. Toutefois, si le langage de la mondialisation est celui de l'intégration, les logiques intrinsèques réelles m'apparaissent comme relevant de l'assimilation. D'abord à percevoir comme un spectre supranational, l'intégration créerait des réseaux d'interdépendance croissante entre les États par le développement de rapports politiques, sociaux et économiques. Ultimement, elle viserait, par la libération des mouvements de biens et de facteurs de productions, à dissoudre les frontières économiques entre plusieurs souverainetés pour que cet espace décloisonné en vienne à fonctionner comme un marché intérieur. Éventuellement, l'intégration aurait pour effet de confondre les souverainetés puisque les divers cadres nationaux, persuadés de la formation d'un nouveau centre disposant de compétences supérieures aux leurs, transféreraient leurs loyautés à celui-ci (*Ibidem.*). Cette dynamique d'intégration participe en fait à l'idée qui sous-tend la

¹⁶ Voir Vivek Chibber, « Chapter 5: Capital's Universalizing Tendency » & « Chapter 6: Capital, Abstract Labor, and Difference », Chap. In *Postcolonial Theory and the Spector of Capital*, London/Brooklyn, Verso, 2013

¹⁷ On peut situer l'apparition de ce mouvement au tournant de la Deuxième Guerre mondiale, qui signe une nouvelle phase pour la mondialisation.

mondialisation dans sa période contemporaine : la formation d'un État mondial et cosmopolite.

L'intégration, prise dans son sens initial se définit comme un mécanisme permettant la cohabitation de plusieurs entités au sein d'une entité donnée ainsi qu'il s'agit, par exemple, pour un groupe minoritaire d'adopter certaines valeurs et certains éléments culturels du groupe majoritaire, ce tout en conservant ses traits culturels initiaux. Dans la mesure où l'intégration est réellement appliquée ainsi, elle apparaît comme une proposition valable pour pourvoir à l'égalité matérielle et juridique sur l'ensemble de la planète. En effet, la proposition de la mondialisation voudrait que l'intégration des économies nationales dans un marché international permette une meilleure productivité et que la division du travail permette aux individus d'être libérés d'un travail difficile. Si le capitalisme proposait d'abord la formation de marchés nationaux qui se verraient internationalisés pour éventuellement fonctionner au-dessus des compétences nationales, la mondialisation appelle à une dévolution complète des compétences économiques des États-nations entre les mains d'une entité supranationale. Cette dévolution aurait pour objectif la formation d'un État [civique] — monde cosmopolite et libre de frontières. Ce dernier assurerait les compétences économiques et juridiques pourvoyant à l'égalité matérielle et juridique des individus. En ce sens, le projet de la mondialisation semble relever de l'intégration puisqu'en se concentrant sur la mise en forme d'une structure de vivre ensemble, il suppose la possibilité de l'hétérogénéité sur le plan culturel et identitaire.

Force est de constater que cet État-monde cosmopolite n'est pas réalisé parce que la réelle volonté derrière la mondialisation n'est pas le cosmopolite, mais l'homogénéité portée par une identité caractérisée par l'avoir, celle-ci dévastatrice de l'Être. S'il s'agissait d'une réelle logique d'intégration, il y aurait de l'intégration culturelle qui contribuerait à l'intensification des réseaux d'interdépendance et participerait à

l'édification d'une civilisation-monde, tout en préservant la diversité. Or, ce que révèle l'apparition dans les relations internationales de discours concernant une tendance homogénéisante de la mondialisation, c'est qu'il n'est pas question d'intégration culturo-identitaire, mais bien d'assimilation. L'utilisation de l'idiome de l'intégration lorsqu'il est question d'identité n'implique pas entièrement les mêmes logiques que lorsqu'il concerne l'économie et le droit. En ce sens, il n'est pas question d'intégration avec la mondialisation, mais d'intégrassimilationnisme économique-culturel. Si la démonstration de Chibber permet de montrer qu'en termes traditionnels la mondialisation économique ne peut entraîner directement une homogénéisation culturelle, le néologisme « intégrassimilationnisme » permet de mettre à jour le glissement qui s'opère dans l'utilisation des mots. L'intégration, dans son sens premier, est cohérente avec l'articulation des valeurs comme la liberté, l'égalité et la démocratie, avec d'autres composantes culturelles et identitaires diverses. Cela signifie qu'une société X s'intégrerait d'abord économiquement dans le marché capitaliste puis intégrerait certaines composantes culturelles de l'Occident tout en gardant une multiplicité de ses composantes originelles. Il faut toutefois noter que cela implique une réciprocité. En ce sens, l'Occident intégrerait lui aussi des composantes culturelles issus de l'extérieur, sans qu'il s'agisse d'appropriation culturelle¹⁸. Ainsi dépliées, les associations entre homogénéisation, américanisation, mondialisation et occidentalisation comme étant des entreprises assimilationnistes semblent infondées. Or, il n'est pas possible de nier qu'un modèle culturel/identitaire est promu comme

¹⁸ Voir le concept d'hospitalité chez Innerarity : Innerarity, Daniel. *Ethics of Hospitality*. Abingdon-on-Thames: Taylor & Francis, 2017. Il y discute de l'hospitalité comme un enjeu de rencontre et de réception. Hospitalité – *hospes* – implique à la fois celui qui reçoit comme celui qui est reçu. À la manière de l'*heimlich* qui contient le *unheimlich* de Freud, il y a une nécessaire réciprocité. Voir aussi : Scherer, Rene. *Zeus hospitalier*. Paris : La table ronde, 2006

étant celui qui est universel et donc à adopter par tous. Amin Maalouf dans la préface de son livre *Les identités meurtrières* met le doigt sur la névralgie. Il raconte :

Depuis que j'ai quitté le Liban en 1976 pour m'installer en France, que de fois m'a-t-on demandé, avec les meilleures intentions du monde, si je me sentais « plutôt français » ou « plutôt libanais ». Je réponds invariablement : « L'un et l'autre ! » Non pas quelque souci d'équilibre ou d'équité, mais parce qu'en répondant différemment, je mentirais [...] Moitié français, donc, et moitié libanais ? [...] Parfois, lorsque j'ai fini d'expliquer, avec mille détails, pour quelles raisons précises je revendique pleinement l'ensemble de mes appartenances, quelqu'un s'approche de moi pour murmurer, la main sur mon épaule : « Vous avez eu raison de parler ainsi, mais au fond de vous-même, qu'est-ce que vous sentez ? » [...] Lorsqu'on me demande ce que je suis « au fond de moi-même », cela suppose qu'il y a « au fin fond » de chacun, une seule appartenance qui compte, sa « vérité profonde » en quelque sorte, son « essence » [...] Et lorsqu'on incite nos contemporains à « affirmer leur identité » comme on le fait si souvent aujourd'hui, ce qu'on leur dit par là c'est qu'ils doivent retrouver au fond d'eux-mêmes cette prétendue appartenance fondamentale, qui est souvent religieuse ou nationale ou raciale ou ethnique, et la brandir fièrement à la face des autres (Maalouf, 1998, p. 9-11).

À mon sens, ce qui est là touché par Maalouf tient à une confusion entre les caractéristiques d'appartenances civiques et identitaires. Il ne s'agit pas d'intégration lorsqu'on lui demande à quelle de ses appartenances il s'identifie le mieux. Parce qu'en contexte d'intégration, ce qu'on lui demanderait ce serait de nous expliquer comment son identité s'articule au carrefour de ces mondes. Cela me mène à envisager la possibilité que cette volonté de connaître le « fin fond » tienne à une logique d'assimilation. Dès lors qu'il est question « d'essence », de « religion », de « nationalité », de « race » ou encore « d'ethnie », toute volonté d'intégration tombe. Parce que si Maalouf répondait qu'il se sent libanais et qu'il s'identifie à l'Islam entre autres, *il sera perçu comme très mal intégré et donc non français puisque l'Islam n'est pas compatible avec l'égalité, la liberté et la démocratie*¹⁹. Alors que l'intégration m'apparaît comme du registre du civique, les diverses appartenances d'un individu ne

¹⁹ L'italique ici réfère à un jugement qui relève d'un sophisme de généralisation hâtive. Il s'agit d'une conclusion qui est particulièrement présente dans les imaginaires populaires.

relèvent pas du civique. Sauf que, avec la mondialisation, la culture en vient à s'entendre par des composantes matérielles et non plus comme ce qui révèle l'esprit d'un peuple. En ce sens, tout ce qui tient de l'esprit, est en opposition avec la société de l'avoir qui réduit tout à la possession — par la consommation et l'accumulation — et la matérialité — à savoir tout ce qui relève de l'abstrait, mais entraîne des effets structuraux pour la société, notamment, toutes composantes civiques²⁰ de l'identité.

Le mot intégration apparaît donc comme ayant été collé par-dessus le mot assimilation — devenu lui illégitime à partir de l'épisode colonial — sans que soit modifiée la logique sous-jacente fixant les places du groupe minoritaire et du groupe majoritaire (Cormont *et al.*, 2012). L'assimilation en ce qu'elle signifie l'adoption des pratiques d'une autre culture jusqu'à devenir un membre entier d'une nouvelle communauté, produit du semblable à partir du différent. Cette dernière veut la transformation d'une substance X en soi-même. Cela implique une incorporation progressive des composantes Y et une disparition progressive des traits culturels initiaux des composantes X. Alors que l'intégration suppose des frontières et nécessite un rapport d'égalité, l'assimilation annihile toutes composantes antérieures. L'impératif d'égalité qui vient avec l'intégration signifie une obligation d'embrasser les cultures étrangères comme égales même lorsqu'elles sont en conflit avec les valeurs et traditions de l'hôte. Ce n'est pas ce qui se joue lorsqu'on attend des individus d'être l'un ou l'autre plutôt que l'un et l'autre. L'assimilation attendue avec la mondialisation

²⁰ Les théories sur les nationalismes sont particulièrement intéressantes pour comprendre la distinction entre des composantes civiques et des composantes culturelles. « Civique » est inspiré par le droit des personnes qui s'oppose aux autres formes de nationalisme qui sont perçus comme xénophobe. La nation civique se définit alors comme communauté de citoyens de droit égaux, unis par un attachement patriotique à un ensemble de pratiques et valeurs politiques [tolérance, égalité, droits individuels, peu importe les origines ou la culture] — cela relève de la matérialité. À son contraire « ethnique [culturel] » vient de l'attachement qu'ont des individus à ce qu'ils reçoivent en héritage, non pas ce qu'ils choisissent. Voir : Bernard Yack, « The Myth of the Civic Nation » In Ronald Beiner (dir.), *Theorizing Nationalism*, Albany, SUNY Press, 1999, pp. 103-118.

est celle de la disparition de toute caractéristique de l'être au profit de leur remplacement par les caractéristiques de l'avoir. Alors, cette « fragmentation identitaire » ne tient pas à une volonté de briser l'identité, mais bien de revendiquer le caractère intrinsèquement fragmentaire de l'identité. Le capitalisme plonge l'Être dans une quête erratique de recherche de signification existentielle.

Éthos en errance

C'est dans l'oubli de la diversité des idées, des croyances, des institutions, des principes, qui sont l'amertume des civilisations, des cultures, des sociétés, des économies, que s'est développée une mondialisation qui, s'exprimant en dollars et en anglais, apparaît localement beaucoup plus comme une américanisation forcée des genres de vie que comme un mouvement favorisant les échanges [...] C'est dans l'oubli, également, de la Civilisation, des valeurs qui la portent et qui se veulent universelles, transcendant celle de chaque civilisation, que nous semble tout autant prendre corps une mondialisation dont les deux maîtres mots qui la résument [sont] : individualisme et marché [...]

- Christian Deblock et Olivier Delas

La mondialisation capitaliste, portée par une volonté de faire du monde un espace universel de vivre-ensemble, propose une structure totale de sens. Au-delà d'un projet économique, juridique et politique, il est aussi question d'un projet culturel — une culture-monde où tous et toutes se reconnaissent. Toutefois, la tendance en est actuellement à désigner cette mondialisation comme une américanisation ou une

occidentalisation du monde²¹. Ce faisant, l'occidentalisation crée une impression qui désigne quant à elle une modélisation : de cette impression de modèle se dessine alors un « nous », l'Occident, qui s'oppose à tous les autres et qui oblige les marges à rejoindre ce centre. La mondialisation est devenue une structure de production du même qui tend à promouvoir la disparition de toute altérité. La mondialisation, en ce qu'elle est une prolongation du capitalisme, ne devrait pas tendre à l'homogénéisation ou à l'unification de la culture et de l'identité vers un modèle unique et univoque. L'idée même de la création d'une entité supranationale détentrice des compétences économiques et juridiques est de créer un État cosmopolite uni sous une structure d'égalité mondiale. De fait, le cosmopolitisme renvoie à un mélange d'identité et au sentiment d'être un citoyen du monde au-delà des appartenances nationales²². En ce sens, il s'agit d'un vivre-ensemble où tous et toutes gardent leurs composantes identitaires tout en vivant dans un espace qui lie tous les individus par ce qu'ils ont de commun : leur humanité (Miano, 2012). Or, force est de constater qu'il y a une tendance mondiale ayant la croyance qu'une structure — qu'on nomme mondialisation — tende à assimiler le monde sous un seul modèle culturo-identitaire dit universel : celui de la culture occidentale, qui plus est états-unienne. Néanmoins, cataloguer l'homogénéisation culturelle et identitaire à la Mondialisation-occidentalisation est trop simpliste. Le fait est — comme l'a montré Vivek Chibber —

²¹ Voir : Serge Latouche, *L'Occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La découverte, 1989. Réédition : 2005 ; Latouche Serge. L'échec de l'occidentalisation. In: *Tiers-Monde*, tome 25, n° 100, 1984. Le développement en question, sous la direction de Serge Latouche. pp. 881-892. ; Mohamed Dahmani, *L'Occidentalisation des pays du Tiers Monde : Mythes et réalités*, Office des publications universitaires, 1983 ; Régis Debray, *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*, Coll. « nfr », Paris, Gallimard, 2017, 231 p. ; Dominique Moisi, *La géopolitique des émotions : comment les cultures de peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le monde*, Paris : Flammarion, 2008 ; Bernard Maris et Gilles Dostaler, *Capitalisme et pulsion de mort*, Coll. « Pluriel », Paris, Fayard, 2010

²² Voir : Ulrick Beck, « La vérité des autres. Une vision cosmopolitique de l'altérité », *Cosmopolitiques*, No. 8, 2004, p. 157-184 et Ulrick Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier-Flammarion, 2006

le capitalisme — et par extension la mondialisation — sont des processus structurels qui ont intérêt à ce que la diversité identitaire se maintienne. Cette affirmation est confortée par le jeu économique contemporain : La Chine, l'Inde et la Russie prouvent que le capitalisme fonctionne sans démocratie et même sans État de droit. Actuellement, l'Asie dépasse largement l'Occident sur le plan économique. La domination totale de l'Occident sur le monde est en pleine décadence. Si l'Occident a longtemps pu compter à la fois sur la force de son économie et de ses valeurs pour assurer son hégémonie et revendiquer l'universalisme de son modèle, de fortes pressions sur son économie viennent des pays non occidentaux. Si son économie n'est plus la condition *sin qua non* de l'hégémonie, il y a toutefois une persistance et une omniprésence de la culture états-unienne dans les discours, ce qui constitue son assise principale pour assurer sa grandeur.

Qu'est-ce qui fait que ce modèle culturel garde sa vitalité dans un monde qui dénonce l'homogénéisation du monde ? En quoi la culture américano-occidentale est-elle si séduisante ? Aussi simple que cela puisse paraître, c'est que ce modèle culturel en est un qui s'arrime parfaitement aux logiques du marché : elle est une culture de la consommation et de l'avoir. Elle appelle à la dépossession de l'Être.

Dans *The claims of Culture*, Seyla Benhabib discute des effets de la mondialisation sur les cultures. Elle explique, entre autres, qu'il y a une confusion entre ce qu'appelle la culture et la civilisation. L'un et l'autre ne renvoient pas aux mêmes impératifs de définition. Toutefois, la tendance est d'assimiler les attributs de la civilisation comme des attributs de culture, ce qui est faux. Alors, lorsque civilisation en vient à être synonyme de culture, il n'est pas surprenant que la mondialisation tende à homogénéiser la culture, même si son projet est celui d'une Civilisation-monde. Civilisation avec un grand « C » appelle à une civilisation entendue comme mondiale et nécessite donc une variété immense de cultures, d'individus, de monde religieux, de

traditions, etc. Une civilisation mondiale ne serait pas digne de ce nom « si elle ne peut rendre justice à l'individualité des différentes sphères de culture et de civilisation » (Benhabib, 2002, p.vii). C'est d'ailleurs ce à quoi renvoient Deblock et Delas dans l'exergue de la section.

Alors que la culture états-unienne est, selon Seyla Benhabib, *Zivilisation* et non *Kultur*, elle consiste en un partage de pratiques et de valeurs matérielles avec d'autres individus sans que cela représente leur individualité, en cela, elle peut être entendue comme une culture de masse. Cette culture de masse est celle de l'*entertainment* et elle revêt les attributs négatifs associés à *Zivilisation* : superficialité, homogénéité, reproductibilité et manque de durabilité et d'originalité. Cette dernière est

Ni transformative ni éducative : elle ne forme pas l'âme, pas plus qu'elle n'exprime l'esprit ou le génie collectif d'un peuple. Elle est un simple divertissement, et comme l'indiquait mémorablement Theodore Adorno, « le divertissement est une trahison », promettant le bonheur aux masses consommatrices, qui transposent à l'écran et dans les figures d'Hollywood, la *promesse du bonheur* que le capitalisme avancé tient toujours devant elles, mais ne leur livre jamais tout à fait (*Ibid.*, p.3).

Puisque *Kultur* signifie un ensemble relativement homogène articulé autour de valeurs, de signes linguistiques et de symboles partagés et qu'elle renvoie aux formes d'expression par lesquelles « l'esprit » d'un peuple s'exprime. La culture est forcément un processus de formation intellectuel et spirituel [*Bildung*] : mise en forme de l'âme. La définition de la culture états-unienne est associée aux concepts de la *Zivilisation* plutôt que *Kultur* est cohérente avec la mondialisation et le capitalisme qui sont, au départ, issus de l'Occident. En ce sens, elle s'arrime parfaitement avec le marché parce qu'elle fonctionne selon les mêmes logiques. Toutefois, si elle s'investit de mêmes fonctionnements, c'est qu'elle contribue elle aussi à la dévastation de l'Être, produisant une société réellement désinvestie de toute valorisation de l'immatérialité. En d'autres mots, en dévastant l'Être, le capitalisme détruit ce qui constitue l'esprit d'un peuple — la *Kultur*. Les caractéristiques de « l'esprit » se voient donc devenir des

éléments susceptibles de réveiller le sentiment d'une inquiétante étrangeté lorsqu'ils sont présents chez un peuple ou un individu.

Ainsi, lorsque tant la culture que la structure matérielle d'organisation du vivre-ensemble annihilent l'Être au profit de l'avoir, les individus sont affligés d'un sentiment d'errance — un vide existentiel. Généralement associé au nihilisme, le vide est une condition humaine qui se traduit par des sentiments d'ennui, d'apathie, de désespoir, de solitude ou encore d'aliénation. Le vide, souvent corrélatif d'une difficulté à créer des liens interpersonnels, peut mener au développement de comportements addictifs comme tentative d'oubli ou de remplissage du vide. Le capitalisme serait ultimement inadapté moralement — d'où l'annihilation de l'Être qu'il entraîne. Cette annihilation est aliénation — un sentiment d'incohérence existentielle. C'est l'existentialisme qui traite du vide en voulant donner un sens à l'aliénation et au désespoir. En fait, exister, c'est la manière dont l'individu se déplace dans la vie (Vigneault, 2018, p.10). Les notions de vide et d'Être sont intimement liées. Effectivement, qu'est-ce que le vide si ce n'est qu'une absence d'être ? Et si l'avoir n'est pas l'Être, et si le capitalisme annihile l'Être au profit de l'avoir, alors le capitalisme entraîne le non-être : le vide. Le capitalisme est une philosophie de l'étant — de la chose — qui entraîne une aliénation totale du sujet contemporain. Ultimement, le sentiment ou l'angoisse du vide relève de la crise identitaire et mène éventuellement à la peur. Éprouvé par une angoisse existentielle, l'Occident,

en pleine errance d'âme [...] essaye de trouver en [l'Autre] le chamane de ses angoisses, le témoin de ses convictions peureuses et la preuve de ses théories sur l'Autre [et] [s]ous l'inquisition des siens qui [les] lapident pour [leur] singularité, ne comprennent pas le « je » dans l'étable du « nous » dominant [qui] ne s'expliquent pas [leur] vision [...] [l'autre se retrouve] piégé, sommé, obligé, repoussé, brûlé, incompris et soupçonné ou trop coloré et aromatisé [...] (Daoud, 2016, [en ligne])

Lorsque l'*autre* se retrouve ainsi jugé, il se produit une importante fracture identitaire. Cette fracture n'est pas à entendre comme la fragmentation de quelque chose — l'identité — de lisse, mais plutôt comme une perte de repères soudaine qui

plonge les individus dans une angoisse existentielle. Les individus occidentaux — vides existentiellement — sont confrontés à un sentiment d'étrangeté et d'angoisse lorsqu'ils sont confrontés à ces autres qui sont pleins existentiellement. Ces derniers se retrouvent aussi dans l'angoisse lorsque confrontés au vide existentiel, parce qu'adhérer à ce modèle/cette identité en revient à perdre tous ses repères. En ce sens, l'errance devient spirituelle et habite autant le « nous » que le « eux ». Si chez l'autre elle mène à une quête de reconstruction du *moi* incompris et refusé pour faire advenir un *soi* intelligible et reconnaissable par l'occident²³, elle est pour ce dernier une quête de définition du vide ressenti. N'ayant pas de moyen de s'identifier à l'autre, les individus — comme produits — de l'Occident tendent à refuser la différence de l'autre parce qu'elle impose un malaise quant à leur « moi/soi ».

La construction d'un *soi* et la conscience de celui-ci est préalable à tout devenir dans le monde. Ce *soi* définit l'existence, mais il doit être construit. Parce que le *soi* est construit, il est une identité — inscrivant tout individu dans le devenir parce qu'on ne naît pas soit, on le devient (Huston, 2008, p.21). En fait, le soi [ou l'identité] est un narratif. L'individu est à la fois auteur et lecteur de son identité. Penser l'identité comme un narratif c'est seulement reconnaître son caractère construit — parce que comme toute trame narrative dans un récit, l'identité progresse et se modifie dans le temps. Si l'existence nécessite un *soi préalable* et que le *soi* est identité, cette dernière est elle aussi, le produit d'une construction. En fait, si, comme l'affirme Nancy Huston, l'existence humaine est un récit ; avec un début [situation initiale], un milieu [des péripéties] et une fin [dénouement], et que l'existence humaine est caractérisée par la question du sens qui découle du *soi*, l'identité est un narratif.

²³ Les autres ici renvoient autant à l'Autre en ce qu'il désigne tout ce qui n'est pas Occident, mais aussi à l'Occident qui est lui-même un autre selon d'où on le regarde. Il m'apparaît que la fracture se vit tant chez le « nous » que chez le « eux ». Ce sont les réactions qui en découlent qui sont différentes.

Affirmer que l'identité²⁴ est construite c'est reconnaître qu'elle n'est pas une donnée préexistante qui se manifeste ou se dissimule. Plutôt qu'un ensemble fixe d'attributs, elle est issue d'un processus dynamique qui se réalise en situation (Amossy, 2010, p.30). En ce sens, elle est mouvante et instable et cette instabilité n'implique pas une insécurité. Si l'on revoit l'argument de Nancy Huston, cité plus tôt à la page 22, lorsqu'elle explique la construction du soi, on constate que ce qui est particulièrement intéressant, c'est que contrairement aux philosophes ou aux sociologues qui discutent de l'identité, Huston parle de contes, de fabulations et de constructions. Si plusieurs intellectuels²⁵ s'entendent sur le caractère hétérogène de l'identité, ils n'abordent pas la construction de celle-ci comme relevant d'une narrativité propre à la fiction. En fait, ce qu'elle explique c'est que le soi, comme narration d'identité, est en permanence active, tout au long de la vie de chaque individu. Si plusieurs composantes perdurent toute la vie durant, certaines disparaissent et d'autres s'accrochent au *soi*. En effet, l'identité est un lieu d'échange qui existe seulement parce qu'il y a altérité. Cela est particulièrement concordant avec la question de « l'activation » qu'introduit Huston et renvoie à ce que Ruth Amossy affirme dans *l'éthos et la présentation de soi*. « Activer » relève justement du mouvement et ce que les individus activent, dépendamment des situations, ce sont certaines de leurs appartenances, et non leur identité en elle-même. Si l'identité est ce qui différencie une personne à une autre, elle n'est pas une donnée immuable.

²⁴ J'emploierai *soi* et identité comme des synonymes tout au long de la recherche.

²⁵ Voir à ce sujet Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013 et Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999

Lorsque la fluidité intrinsèque de l'identité entre en collision avec un modèle identitaire totalisant et immuable, il se produit ce que certains politologues qualifient de « fragmentation identitaire en ère mondialisée ». En fait, l'ère actuelle est celle du vide²⁶, le sujet/soi a encore davantage besoin d'une sécurité ontologique, sans quoi il ne peut évoluer dans un monde d'incertitude. Comme développé plus tôt, dans un monde en l'absence de Dieu, c'est toute une structure d'intelligibilité de l'univers qui s'absente avec lui. Cette structure proposait des catégories stables d'analyse et ainsi, l'identité était perçue comme une donnée *a priori* devant être assumée plutôt que façonnée. Dans cette perte de repères qu'entraîne la *mort de Dieu* se dessinent deux tendances : l'une qui tente de restabiliser l'intelligibilité du monde dans des catégories fixes — soit la mondialisation — l'autre qui revendique le caractère intrinsèquement mouvant de toutes choses — la postmodernité. Arrive avec la mondialisation une proposition identifico-culturelle univoque définie par des caractéristiques externes et matérielles — revêtant des attributs de civilisation. Mais il se crée un décalage important entre ce modèle proposé par la mondialisation et la réalité qu'édifie celle-ci. Le passage à la modernité signe aussi la « déstabilisation » de l'identité en ce qu'elle est désormais comprise comme « une *narration*, un *projet biographique* que le sujet réflexif doit composer en évoluant au sein d'un environnement en constante transformation » (Maclure, 1998, p.16). La réalité créée par la mondialisation en est une où les réseaux d'appartenance et d'affiliation d'un individu oscillent et se réorganisent dans une dynamique locale/globale. La multiplication des divers échanges transnationaux, qu'ils soient culturels, économiques, politiques, etc., ébranle les identifications nationales et confronte les individus à des sources et des filières identificatrices multiples qui complexifient l'édification de son identité (*Ibidem.*). Alors que les référents identitaires se pluralisent, le *soi* contemporain se retrouve dans

²⁶ Voir : Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Coll. « Folio/Essais », Paris, Éditions Gallimard, 1983, 256 p.

l'obligation de se créer une nouvelle idiosyncrasie identitaire. En contexte de crise identitaire, le sentiment de peur, voire de terreur, qui s'insinue face à la réalité mondialisée tient à la perte de repères.

Cette perte de repères se traduit par un sentiment de vertige et d'étourdissement — qui plonge les contemporaines dans l'errance — et ces sentiments pourraient s'expliquer, selon Homi Bhabha, par le fait que l'ère de la mondialisation consiste en une période de transition qui produit des figures identitaires inédites. Bhabha revoit les analyses coloniales et postcoloniales sur l'identité, et plutôt que de rester dans l'opposition dominants/dominés, il propose l'identité comme issue d'une relation productive (Basto, 2008). Cela a aussi pour effet de rendre impossible l'identité d'une identité préconstituée et entière. En fait, il propose une pensée de l'identité comme ambivalence — d'où la question de l'hybridité — voulant que le sujet soit toujours à deux « endroits » à la fois²⁷. En ce sens, il propose une pensée de l'entre-deux. Pour l'auteur, les contemporaines se retrouvent « dans un moment transitoire où le temps et l'espace se croisent pour produire des figures complexes de différence et d'identité, dans le passé et le présent, à l'intérieur et à l'extérieur, et dans l'inclusion et l'exclusion » (Bhabha, 2007, p.1). Alors, ce qui est désigné lorsqu'il est question de fragmentation de l'identité en ère mondialisée ce n'est pas un appel à fragmenter l'identité, mais plutôt un appel à reconnaître que les récits identitaires se constituent dans une multitude de filières identitaires. Il n'est pas possible de comprendre la complexité du soi mondialisé par un seul fragment de vie. Si ces considérations semblent concerner uniquement l'identité individuelle, elles s'appliquent néanmoins à

²⁷ En fait, Bhabha considère la notion de désir dans l'identité, et c'est ce qui écarte sa pensée des dichotomie classiques. Le rapport à l'Autre, l'altérité dans la construction de l'identité relève du désir [le colonisé veut prendre la place du colon, ce qui le place dans deux endroits à la fois]. Voir : Homi Bhabha, « Interroger l'identité : Frantz Fanon et la prérogative postcoloniale », dans *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007 (1994), p.91.

la culture. Les cultures, pas plus que les identités, ne sont pas des ensembles immuables, mais bien des « processus vivants et évolutifs » (Maclure, 1998, p.23). Une culture étant une « invention à multiples auteurs » (Clifford, 1997, p.24), il n'y a pas de « découverte » de l'identité, mais bien des mouvements, des rencontres qui façonnent constamment les communautés d'appartenances.

Parler de fragmentation donc, c'est aussi dire qu'il n'y a pas de « coïncidence parfaite entre la partie et le tout, entre l'individu et le groupe » (Maclure, 1998, p.20) parce que cela relève de l'impossible. Ainsi, le modèle de culture occidental-américaine est un impossible en lui-même. Il est reproductible, superficiel, non durable, homogène et non original, il ne constitue pas une option viable pour une construction identitaire « sécurisante ». La culture et l'identité sont intrinsèquement liées ; l'une et l'autre se définissent dans la rencontre entre l'individuel et le collectif — c'est à cela que renvoie Ruth Amossy dans « L'éthos et la présentation de soi ». Lorsqu'elle affirme que l'identité/le soi/l'éthos se réalise en situation, c'est qu'elle affirme que selon l'environnement et de ses composantes, certains référents sont activés aux dépens d'autres. Elle qualifie cette activation de « rôles » dont s'investit un individu. Ces rôles qu'endosse délibérément un individu dans une situation quelconque font partie d'un arsenal préexistant :

Ils répondent à des modèles culturels prégnants et se réfèrent aux représentations collectives du groupe. C'est dire que l'image de soi est doublement déterminée, à la fois par les règles de l'institution discursive et par un imaginaire social. Dans la mesure où elle s'élabore dans des cadres contraignants en fonction des modèles culturels entérinés, elle témoigne de la force de l'institution et de l'idéologie ambiante. L'éthos [...] montre [...] la façon dont le sujet parlant construit son identité en s'intégrant dans un espace structuré qui lui assigne sa place et son rôle (Amossy, 2010, p.55-56).

Il apparaît clair que lorsqu'un modèle de culture et d'identité est fondé sur l'avoir, il s'installe une incohérence angoissante entre l'identité comme être et le modèle à intégrer. La place et le rôle d'un individu sont déterminés par ce qu'il a plutôt que par

ce qu'il *est*, l'activation identitaire devient problématique. C'est cette problématique d'activation identitaire qui, d'une certaine manière, propulse les contemporain.es dans une quête erratique. Alors que l'identité « peut être saisie comme une fiction persuasive et une opération narrative plutôt qu'une condition objective et primordiale » (Elbaz, 1996, p.8), elle n'est toutefois pas à entendre comme une illusion. Comme le soutient Nancy Huston, « narratif » et « fiction » renvoient au caractère construit et à la mouvance constante de l'identité. Plus encore, cela suppose qu'au contraire des acceptations classiques, la fiction et la narrativité ne sont pas des médiums de production de leurre, mais des médiums pour rendre intelligible la subjectivité humaine. Aussi, cela renvoie à l'identité narrative théorisée par Paul Ricœur (Ricœur, 1988). Si cela consiste en une théorie littéraire, l'ère actuelle appelle au décloisonnement disciplinaire dans l'analyse des réalités mondialisées. En ce sens, l'identité narrative de Ricœur m'apparaît comme un appel à ce que l'identité soit narrative *in fine*. Ce qu'écrit le philosophe en 1990 est parfaitement cohérent avec les nouvelles compréhensions des identités comme des constructions *imaginaires*. L'utilisation de « narratif » pour parler de l'identité est particulièrement intéressante parce que « narration » sous-entend nécessairement une construction de sens. Les récits sont, pour Ricœur comme pour Huston, constitutifs de l'identité : ce n'est pas nous qui fabriquons les fictions, mais elles qui nous fabriquent, « bricolant pour chacun de nous, au cours des premières années de [nos] vies, un *soi* » (Huston, 2008, p.25). L'existence humaine est une trame narrative : un début, des péripéties, une fin. Pour Nancy Huston, le *moi* est un romancier, et si celui-ci défaille, « n'arrive plus à conduire efficacement (et imperceptiblement) son travail de construction, d'ordonnance, d'invention, d'exclusion, d'interprétation, d'explication, etc., « la réalité » devient du n'importe quoi » (Huston, 2008, p.27). L'auteure canadienne rejoint ainsi Ricœur, si la mémoire — comme objet de construction et de continuité — défaille, elle entraîne la discontinuité [inadéquation] de l'identité. À mon sens, ces questions de construction, d'invention, d'explication, etc., relèvent du mouvement et ce qui entraîne

l'inadéquation identitaire c'est lorsque le mouvement est brisé ou refusé. C'est justement ce qui se produit à la rencontre du modèle identitaire occidental-américanocentrique : la dévastation de l'Être qu'il oblige entraîne une discontinuité du *moi*.

Alors, les préoccupations face aux « crises identitaires » qui émergent avec la mondialisation ne sont pas exclusives aux études internationales. Plus encore, ce champ d'études semble particulièrement dépourvu d'outils probants dans l'analyse de la fragmentation identitaire. Il n'est pas impossible que cette difficulté soit due à la structure de production du savoir mondialisée qui extrait le subjectif de tout chercheur, mais aussi de tout sujet/objet d'analyse. Il m'apparaît impératif d'analyser la « subjectivité » humaine pour saisir l'angoisse dont l'individu mondialisé est affligé. Puisque l'identité est narrative, les productions littéraires telles le roman sont beaucoup plus à même de toucher les points névralgiques des problèmes de construction du *soi*. Non soumise au critère de neutralité et d'objectivité imposé par la structure de production du savoir occidental, la littérature touche directement à la sensibilité humaine. L'espace de la fiction permet de s'aventurer sur des thèmes périlleux et d'ébaucher des solutions. La fiction n'a pas pour stricte volonté d'inventer quelque chose qui n'existe pas, elle traite ce « quelque chose » d'une manière différente de ce qui se fait dans les productions scientifiques. En ce sens, il m'apparaît nécessaire d'aborder « l'ère de l'errance » par la voix des marges. La théorie littéraire regorge d'outils pour analyser les effets de la mondialisation sur les identités. Si l'errance est une thématique en littérature, elle reste un désarroi vécu *réellement* par les contemporaines.

A priori, le sujet errant contemporain m'apparaît comme émergeant de la discontinuité du *moi* dans la société de l'avoir. C'est ce qui se dessine dans les personnages que proposent Léonora Miano et Kamel Daoud dans leurs œuvres respectives. Chacun à

leur manière, ces personnages errent dans une quête de construction d'eux-mêmes. Miano affirme, lors d'une conférence, que le roman et les personnages qu'il présente parlent d'abord de l'humanité. Pour cette raison, l'analyse de la fiction m'apparaît comme nécessaire sans quoi le projet « d'objectivité » est sans cesse tronqué. Alors, l'errance, comme thématique, est d'abord une métaphore de la quête. Il s'agit d'une quête de sens qui s'introduit dans les failles du sujet. Comme la spécificité de l'existence humaine est la création de sens, l'errance devient un mode d'exploration et de construction d'intelligibilité. La quête erratique est aussi une tentative de retrouver un lieu qui ne cesse de nous échapper, une tentative de dire un monde ouvert, ainsi qu'il s'agit d'acquérir une *autre* manière *d'être*. Sur le chemin du vide, l'errance peut même devenir un mode d'existence. En fait, l'errance peut aussi être une posture intellectuelle, impliquant un certain rapport au monde, au langage, à l'autre et à soi, qui devient éventuellement une métaphore de la création (Bouvet et Latendresse-Drapeau, 2005, p.8). Foucault appelle justement à la créativité pour éviter le cloisonnement identitaire²⁸. Il considère que pour résister, il faut investir une éthique de la créativité inspirée par l'éthos parce que pour lui, la modernité n'est pas une période temporelle, mais une attitude — un éthos. L'éthique de créativité est donc à entendre comme un appel à ce que le sujet se crée et se recrée constamment une identité entre le normal et l'anormal, plutôt que de chercher à *découvrir* son identité. Pour Foucault, l'identité est une possibilité de devenir différent de ce que nous étions au départ. En ce sens, les récits de l'errance répondent à l'appel de ce dernier en proposant des quêtes de création du *soi* qui se transcrivent à la fois par la forme et le fond dans le texte.

L'errance, dans les romans du corpus actuel, se déploie sous plusieurs formes : elle se déplie dans les thèmes, dans le corps du texte et dans la corporalité des personnages,

²⁸ Voir : Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et écrits Vol IV*, p.564-579.

elle s'articule également dans la spiritualité et dans la spatialité. Il s'agit d'observer comment le thème de l'errance s'articule dans les romans : comment coordonne-t-il la quête des personnages et surtout comment s'insère-t-il dans toutes les strates du texte, s'incrétant de ce fait à la fois au fond et à la forme des récits ? Parce qu'elle expose le connu (l'esprit) au non connu (l'espace), l'errance souligne les contrastes entre les lieux et les non-lieux et participe ainsi à construire l'identité à travers le parcours des espaces à la fois sombres et illuminés. Christèle Devoivre note deux types d'errance : la première est physique et la seconde spirituelle. L'errance physique se traduit dans la description de l'espace et l'errance spirituelle se traduit dans le vagabondage de l'esprit face au paysage. Le personnage principal se retrouve ainsi, à la manière de Jean-Jacques Rousseau (Rousseau, 2001), à errer entre l'esprit et la réalité et à considérer le paysage comme une prison.

Souvent les récits de l'errance apparaissent comme des récits de l'attente dans lesquels les personnages deviennent généralement passifs face à leur condition. Trop occupés à contempler, les personnages n'agissent plus. Ultimement, le texte en vient à être concentré sur les pensées « intimes des personnes, leurs questions, leurs désirs, leur « errance spirituelle », et parfois va jusqu'à se perdre dans les méandres d'une description, la contemplation engendrant la non-action » (Devoivre, 2005, p.34). La quête de ces personnages prend une tout autre avenue : elle se transpose en quête de sens, en recherche à la fois spirituelle et métaphysique. La perspective narrative qui est à l'œuvre dans la plupart des récits qui exploitent le thème de l'errance « cherche à déchiffrer le monde, à comprendre, à partager ce sens avec l'espace qui les entoure ; c'est une recherche ontologique, une demande d'identité » (*Ibid.*, p.35). Il est toutefois important de noter que chacun des personnages propose une réponse différente au « qui suis-je ? ».

L'errance spirituelle est aussi caractéristique d'un désarroi intérieur (Olivier, 2005, p.74) et mène à l'exploration de l'inconnu et à la rencontre avec l'autre. Comme l'identité se construit négativement, puisqu'elle est toujours construite par rapport à l'autre, comme quête, la demande d'identité nécessite la rencontre de l'altérité sans quoi le *soi* ne peut advenir.

Si l'errance peut apparaître comme une thématique particulièrement pessimiste, en ce qu'elle signifie l'égarement et la tromperie, elle peut aussi ouvrir la voie à une expérience extraordinaire, voire à une épreuve héroïque et transcendante. Ainsi, le voyage intérieur — voix de l'errance intime — fait passer le sujet de l'errance à la renaissance. Il s'agit de redéfinir une identité positive et valorisante. L'errance s'affiche donc doublement dans un récit : elle constitue à la fois la forme, en ce qu'elle peut très souvent se retrouver sous la forme du monologue intérieur ou d'un récit extérieur, tout comme elle construit le fond, s'installant de fait comme le thème central qui anime la quête des personnages.

En effet, l'aspect spatio-temporel et les structures textuelles atypiques qui exposent des trames narratives entrecroisées se rapportent au concept essentiel de l'errance. Du latin *etinare*, l'errance exprime le non fixe. Elle est phénoménologique et décline une stylistique qui revêt plusieurs formes : du vagabondage au désengagement littéraire, elle exprime des volontés de totalités, de préservation et de connaissances plurielles du monde (Glissant, 1999, p.82). Elle force l'écriture à vagabonder, et renouvelle ainsi le langage littéraire. Les œuvres du corpus explorent toutes cette thématique qui devient alors un invariant discursif et narratif. Les auteurs sont tous deux témoins de la mondialisation, de la post-colonisation, du capitalisme et des perturbations que ces phénomènes apportent aux champs du savoir et de l'imaginaire. Les livres du corpus témoignent d'une réalité désarticulée et se traduisent tous par une écriture aux accents iconoclastes, hybrides, pluriels et intertextuels. En tant qu'outil de lecture, le thème de

l'errance servira à circonscrire les œuvres à l'étude et à les rallier sous une esthétique commune. L'errance devient ainsi une stratégie littéraire, voire une esthétique, dans la mesure où elle « interroge [...] les propriétés de ce discours particulier qu'est le discours littéraire » (Todorov, 1968,p.112). Les œuvres à l'étude permettent de voir l'errance comme un effet esthétique, elle expose le mouvement des identités marginalisées, elle refuse tout principe de fixité de l'Être et surtout, elle évacue la contrainte de l'homoglossie tout en interrogeant la notion de nationalisme.

CHAPITRE II

« J'AI ESSAYÉ DANS MON CORPS TOUTES LES ABSENCES »

Rien n'est humain qui n'aspire à l'imaginaire.

- Romain Gary

Tant dans son émergence historique que dans sa consommation courante, le roman est inséparable de l'individu. Il est intrinsèquement « civilisateur ».

- Nancy Huston

De ce qui est réel, on ne peut donner aucune explication claire si ce n'est à l'aide de quelque chose de fictif.

- Jeremy Bentham

Du projet *Rwanda : écrire par devoir de mémoire*, lancé en 1998 et à partir duquel sont envoyés en résidence d'écriture huit romanciers, à John Maxwell Coetzee qui reçoit en 2003 le prix Nobel de littérature pour l'ensemble de son œuvre, il semble désormais évident que le rapport entre fiction et réalité participe à une meilleure compréhension de l'Histoire. Tandis que Coetzee soulève les incompréhensions identitaires et les violences vécues en Afrique du Sud, il apparaît plus clair que le travail de l'écrivain repose sur un travail de traduction : qu'il relate et expose les conflits qui opposent l'Occident à tout ce qui est *hors* Occident et qu'il explore différemment la vision du

politologue ou de l'onusien en montrant que la fiction ne peut être réduite au leurre, à la feinte et au mensonge.

De ce fait, la fiction s'impose à mon sens comme un moyen, voire un outil — ce qui la débarrasse de sa connotation négative — qui expose une série de *faits* dans le but de les rendre intelligibles. Si la science passe souvent par l'historiographie parce que celle-ci a pour fonction de « préserver la mémoire des actes, des hauts faits, des batailles, des victoires ou des défaites [...] » (Zarka, 2000, p.377), il s'avère que pour fonder ses théories universalistes, elle oriente l'histoire dans une direction qui laisse derrière le discours littéraire. En tant qu'agencement de faits et en tant que mode de discours particulier, la fiction a le pouvoir de remettre en question certains passages de l'histoire, voire de créer de nouvelles perspectives sur cette dernière. À partir de la citation d'Henry James « On ne sait jamais le tout de rien » (James, 2016, préface) il devient possible de s'interroger sur les certitudes fixes, fixées par la prérogative scientifique, et de se poser la même question qu'Alain Finkielkraut : « Cela signifie-t-il qu'en changeant de paradigme nous ne sommes pas pour autant sortis de la fable et qu'il existe une irréalité, une abstraction, un oubli démocratique de la complexité des choses, contre lesquels le roman est notre ultime et fragile recours ? » (Finkielkraut, 2006, p.16). Car, *que peut la littérature*? De Sartre, qui proclame que le seul sujet de l'écriture est celui de la liberté²⁹ (Sartre, 1948, p.82), à Leonora Miano qui considère « la création comme un mode de connaissance tout à fait valide de la condition humaine » (Miano, 2012, p.41), il apparaît clair que la littérature a un pouvoir unique de transmission du réel.

²⁹ « Écrire, c'est une certaine façon de vouloir la liberté ; si vous avez commencé, de gré ou de force vous êtes engagé. » (Sartre, 1948, p.82)

Élaborer cette théorie nécessite d'abord une clarification de ce à quoi tient le *réel* et ce à quoi tient la *réalité*. En tant que signifiant, le réel est ce qui *existe* en temps présent, tandis que la réalité agit à titre de signifié, c'est-à-dire en tant que moyen de rendre le réel intelligible. Ainsi, la fiction est l'outil qui permet la rencontre et la cohésion entre le signifié et le signifiant. Dans cette optique, réel et réalité dépendent de la fiction et celle-ci dépend d'eux inversement.

La fiction et le réel relèvent de deux registres distincts et il n'est pas logique de réduire l'opposition réalité/fiction à celle du vrai/faux, puisque réel et fictif entretiennent une relation de partage, de superposition et de transformation l'un dans l'autre (Zarka, 2000, p.377). Pour Yves-Charles Zarka, la *vérité* peut émerger de la fiction, alors perçue comme la dimension symbolique du réel. En ce sens, la réalité n'est pas univoque, tout comme elle n'est pas unaire : elle se révèle plutôt plurielle, voire se crée par l'entremise de référents qui divergent en fonction des individus³⁰.

La fiction produit des régimes d'intelligibilité qui se traduisent dans la production de diverses réalités selon les récits racontés. Toutefois, une question reste en suspens : qu'est-ce que le roman a de plus à dire sur l'indicibilité des *crises* que le discours scientifique ? Le projet *Rwanda : écrire par devoir de mémoire* constitue un bon exemple pour répondre à cette question, puisque le génocide renvoie aux considérations de cette recherche : c'est-à-dire, les crises identitaires. Dans un contexte où l'on doit transposer un réel extrêmement violent vers le symbolique, plutôt que du symbolique vers un *effet de réel*, la fiction est à penser comme un prisme utile. À ce propos, Jeremy Bentham, théoricien de l'utilitarisme, soutient que la fiction est profondément inscrite dans le politique et que sans elle, tout édifice politique

³⁰ Pour explorer cette notion, voir le texte de : Petitat, André. « Fiction, pluralité des mondes et interprétation ». *A contrario*, Vol.4, no. 2, 2006, p. 85-107

s'effondre. Plutôt que de la penser comme un mode de production d'illusion, il propose de voir la fiction comme de la « transparence »³¹. Dans cette optique, la fiction peut s'élever être un moyen de construction transparente de la réalité pour se conformer aux besoins de la communauté. La fiction-transparence devient un principe *utile* parce qu'elle permet au langage subjectif de révéler une réalité douloureuse. Elle est utile parce qu'un réel traumatique échappe au langage relevant du trope objectivité/rationalité/neutralité. La fiction, perçue sous cet angle, est un puissant outil qui permet de créer du sens.

Si J. Bentham est un penseur politique de la fiction dans l'édifice de la société civile, ses idées peuvent être reprises plus largement en contexte d'analyse littéraire. Yves-Charles Zarka s'appuie sur la pensée de J. Bentham pour soutenir qu'en fait, « l'ensemble de l'édifice du droit est désormais fondé sur l'agencement mobile des intérêts et des besoins de la communauté qui varient selon le lieu et le moment » (Zarka, 2000, p.389). Cette citation peut être réarticulée afin d'inscrire la pertinence du roman dans le traitement de sujets traumatiques : l'ensemble du roman [*édifice*] est donc fondé sur l'agencement de situations réelles, agencement qui est mobile dans la mesure où, d'un roman à un autre, la mise en forme de la réalité change selon le point de vue pour répondre aux besoins/préoccupations des communautés. À titre d'exemple et face au silence du discours intellectuel, la fiction a quant à elle servi à arranger et à exposer des faits provenant du génocide rwandais et les a rendus intelligibles et visibles aux yeux de la communauté internationale. En privilégiant un langage subjectif, le

³¹ Ainsi y aurait-il plusieurs régimes de fiction. Une *fiction-illusion* serait celle qui nécessite de partir de l'imaginaire pour aller vers l'édification d'un effet de réel, ce serait un peu ce que Philippe Hamon soulève lorsqu'il dit qu'il faut penser la littérature comme une illusion représentative du réel, alors qu'une *fiction-transparence* serait celle à employer lorsque le chemin est inverse : lorsqu'il y a la nécessité de partir du réel pour aller vers l'imaginaire. C'est qu'en fait, lorsqu'il faut partir du réel, il y a un plus grand besoin de prudence et de transparence pour ne pas non plus dénaturer les faits.

romanesque répond à un besoin de réconciliation entre les événements de l'Histoire, des histoires singulières et des individus. Elle crée un espace où l'expérience traumatique peut devenir un discours réparateur. Ultimement, écrire la *crise* — qu'elle soit identitaire ou politique — en revient à l'écriture d'un sujet traumatique. En ce sens, en contexte d'analyse de la fragmentation identitaire, le roman, ou la fiction deviennent des outils incontournables pour accéder au paysage sociopolitique dans lequel ces œuvres s'inscrivent.

Par conséquent, l'auteure Léonora Miano affirme que la littérature parle avant tout d'humanité (Miano, 2012, p.6 et 12) et que c'est ce qui lui a permis de se révéler à elle-même. C'est justement cette idée de révélation et de la découverte de soi qui rend la littérature si particulière. Beaucoup plus qu'un lieu de leurre et de mensonge, elle est un lieu de rencontre avec l'autre et d'exploration, poussant chaque lecture à réarticuler notre rapport au monde. C'est d'ailleurs cette exploration qui intéresse le propos de la présente recherche. À l'ère du vide — celle de l'apothéose d'un capitalisme qui a entraîné la dévastation de l'être — il s'impose une nécessité de regarder l'humanité pour ce qu'elle est vraiment : c'est-à-dire un ensemble non monolithique où l'identité, plutôt qu'un facteur de division, est avant tout un lieu de rencontre. Et dans l'annihilation de tout au profit de l'avoir, l'identité, en ce qu'elle est un lieu de l'autre, est refusée, empêchant alors la construction de tout lien durable avec nos semblables. S'en suit une obsession des petites différences qui plonge les contemporains dans une errance *indépassable*.

C'est dans le souci de la rencontre avec l'autre qu'il m'a paru logique d'articuler l'analyse politique des réalités mondialisées avec l'analyse littéraire. La littérature — n'étant pas épargnée par la mondialisation — accouche d'auteurs qui rendent compte de l'impossible définition du soi. Parce que ces auteurs font état de la situation et qu'ils sont marqués par celle-ci, l'errance se déploie dans les récits qu'ils

créent. Il faut alors s'interroger sur la manière dont l'errance habite les romans du corpus et de quelle manière ces derniers sont représentatif de la réalité identitaire contemporaine. Aussi, il faut s'interroger sur les propositions offertes par ce thème au sein même des textes. Au contraire des théories classiques d'analyse politique, et malgré qu'elle puisse être de nature anticipative, la littérature ne vise pas à prédire les comportements humains plus qu'elle réfléchit néanmoins à l'intériorité humaine. En ce sens, les romans choisis pour la présente recherche, sans proposer de résolution aux insécurités contemporaines, contribuent à l'édification d'un espace discursif sur l'expérience de l'angoisse existentielle à l'ère contemporaine et par leur mise en fiction, participent à la construction du savoir sur les identités mondialisées.

Deux romans font l'objet du corpus principal : *Tels des astres éteints* de Léonora Miano et *Meursault contre-enquête* de Kamel Daoud. Originaire du Cameroun, Léonora Miano explore dans ses romans les identités en ce qu'elles sont frontalières. Kamel Daoud, auteur polémique, explore quant à lui les sociétés prises entre la tradition et la modernité. Leurs œuvres respectives traitent du trouble identitaire et de l'aliénation et ces thèmes s'incarnent par des quêtes erratiques. Qu'il soit question de la forme de leur roman, des personnages, ou du discours littéraire, l'errance est multidimensionnelle. Bien que les deux écrivains n'utilisent pas les mêmes procédés littéraires, il reste qu'ils ont en commun l'emploi du dialogisme pour exposer des réalités mondialisées fuyantes. Le thème de l'errance apparaît ainsi autant dans le fond que dans la forme de l'histoire et participe à dévoiler une vision nouvelle de la réalité. D'une part, *Meursault contre-enquête* utilise l'intertextualité pour travailler la thématique, et d'autre part, *Tels des astres éteints* construit une narration polyphonique et dialogique. L'analyse littéraire des deux romans me permettra de démontrer la complexité des identités en contexte de mondialisation et de compléter mon analyse politique.

Notion de dialogisme

Pour Mikhaïl Bakhtine, le dialogisme renvoie d'abord au fait que l'*être* est appréhendé en tant que sujet et comme le résultat de diverses interrelations humaines. Il affirme que l'humain ne peut pas être objectivé et donc qu'il ne peut être appréhendé autrement que de manière dialogique. Le dialogisme peut être défini comme :

l'orientation, constitutive et au principe de sa production comme de son interprétation, de tout discours vers d'autres discours. Cette orientation se manifeste sous forme d'échos, de résonances, d'harmoniques, de voix, qui font signe vers d'autres discours et introduisent de l'autre dans l'un (Nowakowska et al., 2011, p.9).

En ce sens, il désigne l'existence de l'altérité dans tout discours. Bakhtine s'intéresse spécifiquement au dialogisme intérieur qui concerne surtout le « mot » à entendre comme discours ou parole. Comme le « mot » est nécessairement et toujours utilisé avant, il est représentatif d'un sujet divisé, multiple, et interrelationnel, d'où son dialogisme. La charge symbolique, historique et collective du « mot » fait qu'il renvoie au dialogue socratique, qu'il comprend comme proposant que la vérité n'est pas le fait d'un seul homme, mais qu'elle se construit dans l'interrelation *dialogale* : « [elle]naît entre les hommes qui la cherchent ensemble, dans le processus de leur communication dialogique » (Bakhtine, 1970, p.155).

La reprise du dialogisme dans les productions littéraires permet la confrontation de discours, cultive les contrastes et les contradictions, l'irrévérence, et remet en question les idées reçues. Le dialogisme s'articule bien avec la sociocritique³², voulant de ce fait que la socialité du texte littéraire tienne à des interdiscours. Par conséquent, les univers

³² Voir : Claude Duchet & Tournier Isabelle, « Sociocritique », dans *Dictionnaire universel des littératures*, sous la direction de Béatrice Didier, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 et Pierre V. Zima, *Manuel de sociocritique*, Paris, Picard, 1985.

fictionnels doivent être appréhendés comme des configurations de cosmologies toujours hétérogènes et hybrides (Scarpa, 2014-2016, en ligne). Si tout texte est de nature dialogique, il s'avère que les auteurs à l'étude travaillent à approfondir le concept et à l'intégrer jusque dans la structure même du texte. Dans cette optique, le corps du texte prend une dimension plus grande encore et il devient possible d'affirmer qu'il est cohérent avec la notion même d'identité. Si l'identité, ou le soi, sont construits dans un réseau complexe d'appartenances multiples — nationalité, milieux de vies, milieux professionnels etc. —, les textes de Miano et Daoud sont donc représentatifs de la complexité de la construction identitaire. Tout comme l'identité, le roman ne peut se construire que dans un système d'interrelation, sans quoi il ne peut advenir.

Alors, parce que la littérature permet l'exposition de certaines problématiques, notamment identitaires, l'errance — comme thématique étant d'abord une métaphore de la quête — permet d'interroger profondément la nature de l'identité. En ce sens, il faut se questionner sur la manière dont celle-ci participe aux différents niveaux du roman de Kamel Daoud, *Meursault contre-enquête* et celui de Léonora Miano *Tels des astres éteints* pour en venir à l'idée que l'errance traduit certains troubles identitaires vécus par les individus à l'ère mondialisée.

La première section se consacre d'abord à l'analyse du roman de Kamel Daoud et montre que les effets d'errance au niveau de l'histoire, du narrateur et du récit révèlent le trouble identitaire du personnage principal. À partir de l'analyse structurelle du roman, je serai en mesure de montrer comment le parallèle entre l'espace littéraire et l'espace politique rencontre un point de jonction dans le thème de l'errance. La seconde section, quant à elle, se consacre à l'analyse du roman de Léonora Miano et montre l'errance comme une manière confortable d'être au monde, un évitement du réel d'une identité instable et non assumée. À partir de la polyphonie qui permet plusieurs

compréhensions de la crise identitaire ainsi que de l'accumulation de digressions à caractères politiques, je serai en mesure de montrer le caractère fluctuant de l'identité.

SECTION I – Les troubles de l'identité

Meursault, contre-enquête : soi-même comme un autre

Aujourd'hui, maman est morte.

- L'Étranger, 1942

-

Aujourd'hui, M'ma est encore vivante.

- Meursault, contre-enquête, 2013

-

Intertextuel dès l'incipit, *Meursault, contre-enquête* met en scène un narrateur-personnage nommé Haroun qui, un jour, accoudé au comptoir d'un bar nommé le Titanic, choisit de raconter *son* histoire à un inconnu sourd-muet. Il apparaît clair, et ce, dès le premier chapitre, que l'histoire d'Haroun entretient un lien direct avec celle de *L'étranger* d'Albert Camus, et que le récit d'Haroun cherche à témoigner du meurtre encore douloureux de son frère :

Moi aussi j'ai lu sa version des faits. Comme toi et des millions d'autres. Dès le début, on comprenait tout : lui, il avait un nom d'homme, mon frère celui d'un accident. Il aurait pu l'appeler « quatorze heures » comme l'autre³³ a appelé son nègre « Vendredi ». Un moment du jour, à la place d'un jour de semaine. Quatorze heures, c'est bien. *Zoudj* en arabe, le deux, le duo, lui et moi, des jumeaux insoupçonnables en quelque sorte pour ceux qui connaissent l'histoire de cette histoire. Un Arabe bref, techniquement fugace, qui a vécu deux heures et qui est mort soixante-dix ans sans interruption, même après son enterrement. Mon frère *Zoudj* est comme un sous verre : même mort assassiné, on ne cesse de le désigner avec le prénom d'un courant d'air et

³³ À noter quand dans l'édition française « l'autre » renvoie à l'étranger qui était dans la version originale publiée par les éditions Barzakh. La maison Française a changé plusieurs des références trop directes au roman de Camus.

deux aiguilles d'horloge, encore et encore, pour qu'il rejoue son propre décès par balle tirée par un Français ne sachant quoi faire de sa journée et du reste du monde qu'il portait sur son dos (Daoud, 2014, p.12-13).

Cette histoire, racontée 70 ans après la mort de *Zoudj*, est celle de l'Arabe et victime de *notre* héros Meursault — comme se plaît à l'appeler Daoud tout au long du livre. À travers l'accumulation de digressions, de multiples envolées descriptives, de dérives mémorielles et d'égarement, le narrateur tente de restituer un nom à la victime de *L'étranger*, dans le but, et on le comprendra, de se définir lui-même en tant que sujet. Il s'agit en effet pour Haroun de *se* raconter à travers le récit de l'autre, soit son frère, et de mener pour ce faire une quête, voire une *enquête* dans le but de retrouver une identité volée. Ce récit de lui-même se confirme à la page 98 lorsqu'il interpelle son interlocuteur en soutenant que l'histoire qu'il raconte est « [...] un huis clos en somme, avec [lui] comme héros unique ». Et le roman travaille bien à entremêler cette idée : Daoud propose de définir la figure de l'Arabe de manière à ce que le narrateur se perde à l'intérieur du spectre identitaire qu'elle représente. Ainsi, Haroun se confond à travers la figure de son frère, de Meursault, mais aussi plus largement à travers celle de l'Arabe. Haroun se confond très tôt avec son frère : « [...] j'ai fait comme Moussa : lui avait remplacé mon père, moi, j'ai remplacé mon frère » ; puis avec le Meursault de Camus : « Avant que je ne réalise à quel point nous étions, lui et moi, les compagnons d'une même cellule dans un huis clos où les corps ne sont que costumes » (Daoud, 2016, p.20). Poussant plus loin la confusion entre Meursault et lui, Haroun dit : « C'est ton héros qui tue, et c'est moi qui éprouve de la culpabilité, c'est moi qui suis condamné à l'errance » (*Ibid.*, p.57). Plus loin, après avoir relu le roman de Camus, Haroun explique que

Le livre de Meursault [ne lui apprit] rien sur Moussa sinon qu'il n'avait pas eu de nom, même au dernier instant de sa vie. En revanche, il [lui] donna à voir l'âme du meurtrier comme [s'il était] son ange [...] Cet homme, [notre] écrivain, semblait [lui] avoir volé [son] jumeau, Zoudj, [son] portait, et même les détails de [sa vie] et les souvenirs de [son] interrogatoire ! [Il avait] lu presque toute la nuit, mot à mot, laborieusement. C'était une plaisanterie parfaite. [Il] y cherchai[t] des traces de [son] frère, [il] y retrouvai[t] [son] reflet, [se] découvrant presque sosie du meurtrier (*Ibid.*, p.140).

Ce passage révèle l'ampleur de la confusion d'Haroun quant à sa propre identité puisqu'il se confond d'abord avec son frère « son portrait », puis avec le meurtrier « son reflet ».

En tentant de reconstruire l'histoire de l'Arabe, Daoud expose également une réalité : il présente le marginalisé et lui donne une voix, le reconnaissant ainsi en tant qu'individu. De « maman est morte », à « M'ma est encore vivante », le roman construit par le pastiche un puissant intertexte entre son histoire et celle de Camus, proposant de ce fait d'explorer plus en profondeur l'identité et surtout la posture de l'*étranger*. En effet, en ramenant le nom de Meursault dans le titre même de l'œuvre, Kamel Daoud pose habilement la question à savoir : *qui est le véritable étranger*, parce que « La vérité est que l'Indépendance n'a fait que pousser les uns et les autres à échanger leurs rôles » (*Ibid.*, p.21).

En admettant que le livre porte principalement sur l'histoire de Moussa, il reste que le titre n'annonce pas tout à fait de qui il sera question. En outre, annoncer dès le titre le nom de Meursault porte à confusion. Non seulement il affirme directement sa filiation avec le roman de Camus, mais aussi il émet un commentaire vis-à-vis de ce dernier. En procédant par le pastiche — comme évocation du style de *L'Étranger* — MCE interroge les thématiques du roman de Camus. En effet, puisqu'il est motivé par la dénonciation de l'incorporation injuste de tous les Arabes dans le seul signifié de l'Arabe, Haroun investit sa quête erratique d'une double mission : à savoir celle de retrouver le meurtrier de son frère et celle de donner une identité plurielle à l'Arabe.

Pour ce faire, le narrateur plonge dans le souvenir de la mort de son frère Moussa—dit l'Arabe. Âgé de huit ans, Haroun restera marqué par cette mort tragique et entreprendra en vieillissant de retrouver le meurtrier de son frère. Cette quête, qui est instituée à la demande de sa mère, place le narrateur dans une impossibilité d'advenir lui-même

comme individu. En ce sens, trouver le meurtrier et obtenir la *justice des équilibres* (*Ibid.*, p.16) est ce qui libérera potentiellement Haroun de l'ombre et ce qui possiblement l'empêchera d'atteindre complètement la lumière.

Le roman de Daoud apparaît comme un espace particulièrement anxiogène où Haroun — en ce qu'il est un sujet divisé — projette une image fragmentée. En ce sens, ses conflits internes sont projetés sur la trame narrative qui est elle aussi complètement déstructurée. Il oppose son insignifiance à la vastitude du monde, sa banalité à l'univers, il est un somnambule errant dans une histoire qu'il rejoue à l'infini (*Ibid.*, p.147). En effet, l'intertextualité orale et sacrée finissent par densifier la lecture et plongent le lecteur dans un désordre narratif à travers lequel le narrateur — Haroun — se déprave, se détruit, voire se perd. À mesure que le récit avance, Haroun affirme que le mot est chez lui flou et imprécis (*Ibid.*, p.139) — il se décrit comme un fantôme « observant les vivants s'agiter dans un bocal » (*Ibid.*, p.147). Le récit est construit sur la circularité, sur un impossible dépassement de sa condition ; si le narrateur affirme même avoir mis des années à se réconcilier avec son corps, avec lui-même, il se demande toujours s'il a finalement réussi (*Ibid.*, p.52), parce qu'en fait toute sa vie il savait ce qui était attendu de lui, « faire vivre Moussa après avoir été mort, à sa place » (*Ibid.*, p.131). La multiplication des intertextes construit inévitablement un dialogue à la fois critique et ironique entre les récits occidentaux, arabes et bibliques de sorte à confirmer que cette dialectique participe à la déconstruction narrative, créant de ce fait un univers chaotique où toute quête identitaire est insurmontable. Dans un premier temps, pour analyser la crise identitaire dans le roman, il est nécessaire de poser quelques notions de théorie littéraire afin de montrer que le récit révèle autant par le fond et par la forme, la crise identitaire à l'œuvre dans la thématique même du roman. Qu'est-ce qu'une enquête — policière — si ce n'est qu'une quête d'identité, qu'il s'agisse de celle du bourreau ou de la victime. C'est dans un deuxième temps que seront exposés les traces de la crise et les effets de l'errance dans le roman de Kamel Daoud.

Diptyque théorique

Discours et histoire

Si toute œuvre est essentiellement composée de deux traits : l'histoire et le discours, il est nécessaire « d'isoler les deux aspects » (Todorov, 1966, p.127) pour arriver à comprendre une œuvre dans son ensemble. Parler de l'histoire c'est l'entendre comme une fiction « dans ce sens qu'elle évoque une certaine réalité des événements qui se seraient passés [et] des personnages qui [...] se confondent avec ceux de la vie réelle » (*Ibid.*, p.126). Les personnages et « la logique des actions » (*Ibid.*, p.128) constituent ce qui est propre à l'histoire et elle est plutôt un exposé pragmatique³⁴ de ce qui s'est passé — faisant d'elle une convention. L'histoire n'existe pas *en soi*, elle est donc une abstraction et elle a besoin d'être mise en forme pour être racontée.

Le discours quant à lui renvoie au récit et peut être divisé en trois groupes : le temps du récit, les aspects du récit et les modes du récit. C'est parce qu'il y a un narrateur et un lecteur que l'œuvre est aussi un discours. Il est donc nécessaire de s'attarder à la manière dont le narrateur raconte et non pas aux événements en soi. Ultimement, il peut se poser un problème dans « la présentation du temps dans le récit [potentiellement entraîné par] une dissemblance entre la temporalité de l'histoire et celle du discours »

³⁴ En études littéraires, la pragmatique renvoie à la représentation que chaque individu a de lui-même et du monde [plus précisément à sa relation personnelle et cognitive aux récits qu'il découvre ou lit]. Elle est à comprendre en termes « d'interaction, et non d'acte [...] en adoptant une approche qui voit dans le récit un ensemble complexe d'interactions, dont chacune possède ses objectifs et ses stratégies, et que le récit totalise dans une polyphonie plus ou moins riche. Il s'agit de retrouver les différents niveaux d'interaction sur lesquels se déploie le récit en passant des plans internes aux plans externes » (Ruth Amossy, *De l'énonciation à l'interaction ; l'analyse du récit entre pragmatique et narratologie*, p.43). De plus, la pragmatique du texte est ce qui vise à communiquer une information. En ce sens, il s'agit souvent d'un langage essentiellement dénotatif qui renvoie à une réalité plus ou moins objectivée.

(*Ibid.*, p.139). En effet, Todorov explique que la temporalité du récit doit nécessairement être organisée par le sujet narrant. Le rôle du discours est de mettre ces éléments, qu'ils se produisent en temps ou qu'ils se produisent sur un laps de temps indéterminé, les uns à la suite des autres. Ainsi, il arrive que le lecteur se perde dans le roman puisque le temps qui est raconté se mêle avec le temps narratif ; c'est ce que fait le roman de Kamel Daoud en complexifiant la relation entre le réel et le fictif. En effet, la résolution du mystère entourant le meurtrier de Moussa, entraînée par Meriem qui présente à Haroun et sa mère l'ouvrage de Camus, s'institue comme un fait véridique. À ce moment de l'histoire, malgré que l'on soit au cœur de la fiction, parce que la mise en scène donne l'action comme « vraie », le narrateur semble convaincu que le livre de Camus est en fait une histoire vraie, c'est ce que révèle la surprise de la mère : « Tout était écrit ! » (*Ibid.*, p.138). Alors que *L'Étranger* de Camus est le prétexte de l'écriture du roman de Daoud, la relation que le chroniqueur algérien tisse avec l'œuvre de Camus vient remettre en question les notions de fiction et de réalité.

Discours narratif, l'histoire et le récit

De son côté, Gérard Genette propose de diviser l'analyse littéraire en trois niveaux : l'histoire, la narration et le récit. Il définit l'histoire comme le *signifié*³⁵ [contenu narratif], le récit comme le *signifiant*³⁶ [énoncé, discours, texte narratif], et la narration comme l'acte narratif producteur ainsi que l'ensemble de la situation fictive ou réelle dans lequel il prend place (Genette, 1972, p.74). Pour l'auteur, l'histoire et la narration existent seulement dans un truchement de récit, mais le récit — en ce qu'il est

³⁵ Représentation mentale d'un concept associé à un signe

³⁶ Représentation mentale de la forme et de l'aspect matériel du signe. Le signifiant se remplit d'un signifié.

discours — est un discours narratif à condition qu'une histoire soit racontée — sans quoi il n'est pas narratif — et qu'elle soit tenue par *quelqu'un* — sans quoi il n'est pas un discours. En ce sens, « comme narratif, il vit de son rapport à l'histoire qu'il raconte ; comme discours, il vit de son rapport à la narration qui le profère » (*Ibid.*, p.74).

À partir de Todorov et Genette, il s'agit d'analyser la dissemblance entre la temporalité de l'histoire et de celle du discours qui est déterminante dans le roman *Meursault, contre-enquête* de Kamel Daoud. C'est à partir de cette dissemblance que s'impose une analyse du roman par les procédés de la transtextualité. En fait, l'accumulation intertextuelle en place dans l'œuvre de Daoud en vient à brouiller la temporalité du récit. Ultimement, cette superposition des temporalités et des récits dans ce roman est de l'ordre du dialogisme. Et si, comme le soutient Bakhtine, le dialogisme renvoie à l'Être en ce qu'il ne peut pas être envisagé autrement que dans la multitude d'interrelations, le roman de Kamel Daoud s'inscrit comme un miroir de la réalité de la construction identitaire. La confusion quant au récit est créée par les multiples intertextes et digressions du narrateur et ce chaos renvoie en fait à ce que l'identité n'est pas une donnée univoque, mais une construction complexe et continue.

Prolonger la parole contre les silences de l'histoire

Tandis que le roman de Kamel Daoud s'ouvre dans un temps présent à travers un vieillard ivrogne voulant faire le récit de sa vie à un sourd-muet, aussi nommé M. L'instituteur, multipliant nominalement le destinataire — et plus métaphoriquement au « lecteur modèle » ou « institué » d'Umberto Eco —, la temporalité de l'œuvre est pour sa part, éclatée. Cela a pour effet d'amplifier la démarche ironique du narrateur dans sa critique de l'œuvre de Camus. Le temps du récit et le temps de l'histoire ne sont pas linéaires et il est clair que cette construction temporelle perturbe les repères structurels

établis par le lecteur. En effet, les temps se croisent dans le récit : à commencer par celui de la narration, alors dirigée par le personnage principal dans le temps présent, un vieillard ivrogne accoudé au comptoir d'un bar et qui compte parmi son auditoire un sourd muet. L'histoire racontée par le vieillard se passe soixante-dix ans auparavant, alors que ce dernier n'avait que huit ans. Contrairement à *L'Étranger*, *Meursault, contre-enquête* ne construit pas un récit divisé en deux parties distinctes et propose un roman labyrinthique dont la quête est décousue, comme l'annonce le narrateur au début du livre : « ce n'est pas une histoire normale [, elle est] prise par la fin [et] remonte vers son début » (*Ibid.*, p.12). Si le nombre de chapitres avait pu être un indicateur du nombre de soirs où Haroun fait le récit de son histoire, les quelques indices textuels laissent à croire que le temps de la narration tient plutôt à 7 jours :

Aujourd'hui, M'ma est encore vivante.
 C'est moi qui paie l'addition ce premier soir (*Ibid.*, p.11, 23 [jour 1]). ;
 Bonjour.
 Je rentre. Et toi ? (*Ibid.*, p. 25, 34 [Jour 2]) ;
 Non, je ne veux pas parler de mon frère aujourd'hui.
 Tu veux un autre verre ou tu veux partir ? Décide. Bois pendant qu'il est encore temps.
 Viendras-tu demain ? (*Ibid.*, p.35, 50, 59 [Jour 3]) ;
 On reprend le même vin que celui d'hier ?
 Bonne nuit, l'ami (*Ibid.*, p.61, 68 [Jour 4]). ;
 Je veux boire encore.
 Tiens, le fantôme est encore absent ce soir. Deux nuits de suite (*Ibid.*, p.73, 74 [Jour 5]). ;
 Nous sommes vendredi.
 Revenons, jeune homme (*Ibid.*, p.78, 103 [Jour 6]). ;
 Le lendemain de mon crime [...]
 Écoute, je crois que c'est notre dernier rendez-vous à toi et moi [...]
 C'est tout ce que je peux t'offrir (*Ibid.*, p. 105, 146, 153 [Jour 7]).

À la septième et dernière journée, le temps de l'histoire et de la narration se rencontre momentanément : « le lendemain du crime » est aussi le lendemain de l'avant-dernière nuit du récit.

Alors que le récit se déroule sur sept jours, l'histoire racontée, elle, dure soixante-dix ans ; c'est ce que révèle Haroun lorsqu'il dit que son frère est mort pendant soixante-dix ans. Si plusieurs temps de verbe apparaissent dans le texte, alternant du passé au présent, les indices réels de temporalité sont minimes. Passant de la narration ultérieure au passé simple ou à l'imparfait au présent de l'énonciation, la narration intercalée crée un parallélisme de temporalité qui crée une confusion temporelle. Alors que les passages du présent semblent être limités au temps du récit et à la sollicitation du narrataire, ou encore sont précédés d'indices référentiels directs tels : « Enfant, je n'ai eu », « le jour où », « À l'époque », « je me souviens », « un jour », etc., d'une ligne à l'autre, les temps de verbes changent. Un passage du troisième chapitre en est particulièrement représentatif :

[...] Moussa avait été déclaré mort et emporté par les eaux après le délai religieux de quarante jours. On accomplit donc cet office absurde, prévu par l'islam pour les noyés, et tout le monde se dispersa, sauf ma mère et moi.

C'est le matin, j'ai encore froid sous ma couverture, je frissonne. Moussa est mort depuis des semaines [...]

Ma mère devint féroce dans un sens. Elle prit des habitudes étranges comme celle de se laver très fréquemment le corps tout entier pour en revenir tout étourdie et gémissante (*Ibid.*, p. 45-46).

Généralement, le passé composé et simple sont des temps qui renvoient à l'histoire alors que le présent renvoie au récit. Or, ce passage, qui s'inscrit effectivement dans l'histoire racontée — celle de Moussa — montre la complexité temporelle à l'œuvre dans le roman. Le passage direct du passé — par « c'est le matin » — au présent consiste en une rupture quant aux règles habituelles de la narration. Le retour au présent n'est pas, ici, un retour au temps du récit ; le narrateur est encore dans l'histoire, c'est ce que révèle le retour à l'emploi du passé simple avec « Ma mère devint féroce ». Cette alternance entre les divers temps de verbe, indépendante de la logique narrative habituelle et se manifestant dans des espaces condensés du roman — deux à trois pages — est révélatrice de la condition incertaine du narrateur. En effet, l'utilisation confuse de tous les temps de verbe renvoie à l'impossibilité du narrateur de se fixer. Cela traduit d'une double quête du narrateur voulant reconstruire la mémoire de

Moussa tout en tentant de créer un espace dans lequel il peut lui aussi se construire comme individu.

La présence des deux temps crée aussi un parallélisme avec *L'Étranger* de Camus. Lorsqu'Haroun s'introduit comme chargé de la mission de parler à la place de l'Arabe, il se crée un autre rapport de temporalité amené par la métatextualité. Procédé qui sort du texte, la métatextualité crée un parallélisme analogique entre l'œuvre de Camus et celle de Daoud. Si les deux romans se construisent autour d'un meurtre — avant/après le meurtre pour Meursault, et passé/présent pour Haroun —, le récit de Camus est imprégné d'une certaine cohésion temporelle, tandis que le récit de Daoud travaille à déconstruire cette structure. En faisant référence au passé, Daoud fait surtout appel à une autre temporalité : la mémoire. Bien que cette dernière ne soit pas aussi référentielle que peuvent l'être les indices intertextuels, il reste qu'elle place Haroun dans un temps qui mêle le passé et le devenir. Car il s'agit bien de revenir en arrière pour avancer, et le livre travaille à montrer que la contre-enquête ne repose pas sur une série de faits vérifiables, mais bien sur un appel à la mémoire, à la cohésion de certains événements personnels et collectifs. Or, la mémoire ne peut être exacte et peut créer chez le lecteur une certaine confusion puisqu'elle fait appel aux va-et-vient de l'esprit, elle est de ce fait mouvante. Il apparaît plus clair que cette façon d'aborder le texte a tout de l'errance : entre la mémoire et l'histoire réelle, le récit singulier et le récit de l'*autre* (Camus), le texte de Daoud se promène à travers les différentes façons d'explorer l'Histoire et édifie un commentaire critique sur la construction de l'identité qui découle de cette quête erratique.

En effet, le désordre temporel — parce qu'il renvoie à la question de la mémoire — devient, d'une certaine manière, corrélatif au monologue intérieur. Il s'agit d'un procédé narratif où seules les pensées du personnage constituent le propos du texte, créant ainsi un récit relativement statique et analytique, voire *suranalytique*. Il a aussi

la particularité de rendre une pensée qui est antérieure à toute organisation logique et de se construire par l'association de pensées éparses (Paul, 2017). En fait, le temps s'y inscrit dans une logique circulaire d'allers et retours. Haroun le dit :

« même si tout est écrit dans ma tête » (Daoud, 2016, p. 17) ;
 « j'ai vécu comme une sorte de fantôme observant les vivants s'agiter dans un bocal. J'ai connu les vertiges de l'homme qui possède un secret bouleversant et je me suis promené ainsi, avec une sorte de monologue sans fin dans ma tête » (*Ibid.*, p.148) ;
 « Cela a mené à une sorte de livre étrange — que j'aurais peut-être dû écrire d'ailleurs, si j'avais eu le don de ton héros : une contre-enquête » (*Ibid.*, p.131).

De plus, le statut de l'interlocuteur d'Haroun est à remettre en question puisqu'il est lui-même un « vieux buveur de vin qui n'a aucune preuve de ce qu'il avance » (*Ibid.*, p.146), qui s'adresse à un sourd-muet dans un bar. Cela a pour effet de présenter un récit qui semble plutôt tenir de témoignage : une errance *remémorielle*. D'ailleurs, la question de l'absence de preuve est centrale dans le roman, d'où la volonté d'Haroun de faire une contre-enquête. Parce que la contre-enquête suppose de révéifier les résultats d'une enquête précédente, mais qu'il « n'y a pas eu d'enquête sérieuse », tout l'édifice s'effondre. Toutefois, la structure temporelle du récit est représentative de ce que l'enquête appelle dans le roman policier. Le roman, débutant effectivement comme un roman de détection, appelle le narrateur-héros à l'enquête : « qui est le mort ? » (*Ibid.*, p.21), « Qui est Moussa ? » (*Ibid.*, p.14). Le genre policier traduit bien l'errance et produit un récit labyrinthique. En pleine errance d'âme à cause d'une discontinuité du *moi*, le narrateur se perd dans le récit qu'il raconte, ce qui mène à une succession de digressions qui fragmentent la temporalité du récit. Il s'en excuse maintes fois : « Reprenons la chronologie » (*Ibid.*, p.39) ; « C'est une longue histoire, je me perds un peu » (*Ibid.*, p.40) ; « Je m'é gare » (*Ibid.*, p.43) ; « Tout ceci pour te dire qu'on n'a jamais pu croiser le meurtrier » (*Ibid.*, p.55) ; « J'aime divaguer » (*Ibid.*, p.62) ; « Reprenons » (*Ibid.*, p.62) ; « Je reviens cependant au meurtre » (*Ibid.*, p. 100) ; « Je m'é gare encore [...] Qu'est-ce qu'on disait ? » (*Ibid.*, p.109) ; « Meriem. Oui. Il y a eu Meriem » (*Ibid.*, p.126) ; « Bon, j'aurais préféré te raconter les choses dans l'ordre » (*Ibid.*, p.129) ; « Oui, bon, je m'é gare à nouveau » (*Ibid.*, p.138) ; « Mais je

m'égare à nouveau, ces digressions doivent t'agacer » (*Ibid.*, p.144) ; « Pardonne au vieillard que je suis devenu » (*Ibid.*, p.147).

À partir des digressions du narrateur — comme allers et retours —, il est possible de dire qu'en fait, le récit en court est une parenthèse. Du point de vue de la construction de phrase, la parenthèse a pour fonction de donner une explication, ou de faire un commentaire qui n'a pas de lien syntaxique avec le reste de la phrase. Dans le récit elles pourraient s'apparenter aux digressions. En ce qu'elles sont des parenthèses quant à l'histoire, elles renvoient d'une part au métatextuel comme critique ou interrogations, et d'autre part servent à densifier la lecture par des dérives descriptives de lieux labyrinthiques.

Accumulation intertextuelle

La relation intertextuelle entre les romans de Daoud et de Camus s'affiche à travers une série d'éléments tirés du roman de Camus et insérés dans le roman de Daoud. Ces éléments participent d'une part à clarifier le récit d'Haroun, mais aussi à le brouiller. Alors que le roman de Kamel Daoud s'ouvre en miroir sur l'œuvre d'Albert Camus et se termine de la même façon — des cris de haines du narrateur Meursault à la haine sauvage d'Haroun — tout le roman est fixé dans une intertextualité plurielle et complexe. De *L'Étranger* à *La chute*, passant par le mythe de Sisyphe, *Les mille et une nuits*, *La divine comédie* et divers référents chrétiens et coraniques, les sept jours de la narration ne peuvent relever de la coïncidence. En effet, la surcharge des intertextes alourdit le récit de sorte à questionner le texte de Camus et place *MCE* dans le commentaire. Le commentaire — critique — ne vise pas à proprement dit la réécriture de l'œuvre de Camus, mais cherche plutôt à interroger les omissions de celle-ci. Parce que qui peut lui donner « le vrai nom de Moussa ? » (*Ibid.*, p.14). Il s'assure dès les

premières pages que son interlocuteur saisisse sa volonté, il demande : « As-tu bien noté ? Mon frère s'appelait Moussa. Il avait un nom » (*Ibid.*, p. 22).

La référence mythologique reliée aux sept jours de l'histoire d'Haroun se réfère à ceux de la Création. Or, et j'y reviendrai plus tard, il s'avère que bien que le dernier jour de la Création soit celui du repos³⁷, il reste que le roman poursuit précisément cette quête, à savoir celle de la reconstruction, du pardon et de la réconciliation. Il sera montré plus loin que les références religieuses sont importantes dans le roman et contribuent de fait à nourrir l'idée qu'elles servent à l'enquête d'Haroun qui porte davantage sur lui-même en tant qu'Arabe. Il faut alors réitérer que la quête du narrateur de *MCE* est la reconstruction de l'identité de son frère, mais aussi que cette quête sert de prétexte à Haroun pour se reconstruire lui-même. En ce sens, les sept jours du récit m'apparaissent comme la pierre angulaire de l'objectif de la *réécriture*, de la Création et il apparaît nécessaire de revisiter la Genèse — c'est-à-dire la mort de son frère — pour comprendre la fragmentation identitaire du narrateur.

L'intertextualité renvoie d'abord et surtout à la nécessité de construire l'identité de l'Arabe comme sujet plutôt qu'objet. Plusieurs passages sont révélateurs de la réelle enquête d'Haroun : celle de son arabité. Il affirme qu'il ne s'est jamais senti arabe parce que « Dans le quartier, dans [son] monde, [ils] étai[ent] musulmans, [ils] avai[ent] un prénom, un visage et des habitudes » (*Ibid.*, p.70). Le narrateur semble développer une sorte d'obsession face à l'emploi de « L'Arabe » par le narrateur de Camus. Il s'insurge même :

³⁷ Dans la Bible et même dans l'Islam, le septième jour est consacré à la prière et au repos : « Le septième jour, Dieu avait achevé tout le travail qu'il avait fait ; le septième jour, il se reposa de tout le travail qu'il avait fait. » Genèse, 2 ; 1. ; « En vérité, votre Seigneur, c'est Dieu qui a créé les Cieux et la Terre en six jours et s'est ensuite établi sur son Trône [le 7^e jour] ». (Coran, Sourate 7, verset 54).

Dans le tas, personne ne s'est demandé quelle était la nationalité de Moussa. On le désignait comme l'Arabe, même chez les Arabes. C'est une nationalité « Arabe », dis-moi ? Il est où, ce pays que tous proclament comme leur ventre, leurs entrailles, mais qui ne se trouve nulle part ? (*Ibid.*, p.48)

À partir de cette insurrection — qui se pose comme un refus d'orientalisme —, Haroun en vient à *créer* Moussa à l'image de la divinité, renforçant la référence mythologique :

Moussa était donc un dieu sobre et peu bavard, rendu géant par une barbe fournie et des bras capables de tordre le cou au soldat de n'importe quel pharaon antique [...] Mon frère Moussa était capable d'ouvrir la mer en deux et il est mort dans l'insignifiance, tel un vulgaire figurant (*Ibid.*, p.20).

Il s'agit ici d'un premier renvoi religieux : Moussa, ou Moïse, le prophète libérateur du peuple hébreu. Plusieurs autres passages du roman renvoient Moussa à son statut divin, qu'il s'agisse de ce dernier qui est le seul à entendre la voix de Dieu (*Ibid.*, p.18), ou encore l'absence de son corps après l'assassinat (*Ibid.*, p.23)³⁸. Moussa, au contraire de Moïse, n'a pas de peuple à libérer. Il est toutefois possible d'interroger le choix du prophète face à la quête du narrateur. Si les sept jours de la création ne peuvent révéler de la coïncidence, édifier une quête identitaire sur une allusion à un prophète libérateur d'un peuple n'en est certainement pas une non plus. Puisque le narrateur tente à la fois de redonner une existence à son frère assassiné tout en tentant de définir sa propre place au monde, il est question à la fois de construction identitaire individuelle et collective. En ce sens, par la figure de Moussa/Moïse, le narrateur espère peut-être qu'en faisant exister son frère, il s'ouvre un champ de possibles pour penser l'identité en dehors de sa seule relation à l'arabité.

Or, la référence religieuse se prolonge aussi par le prénom du narrateur. En effet, Haroun renvoie à Aaron, le frère de Moïse. C'est aussi cette association qui fixe Haroun

³⁸ Aussi : « Le corps de Moussa ne fût jamais retrouvé » (Daoud, 2016, p.51), « Mais le corps de Moussa restera un mystère » (*Ibid.*, p.56), « sans le corps, on ne pouvait rien prouver » (*Ibid.*, p.58).

dans une impossibilité de se définir. En plus d'être comme Moussa, « un Arabe que l'on peut remplacer par mille autres de son espèce » (*Ibid.*, p.58), il est fixé dans une accumulation de figures de second : le cadet, le messenger, Aaron, Virgile, le frère de, le fils de, le jumeau de Meursault, *assasse* [« le gardien – veilleur d'un autre corps »], etc. Par cette accumulation, il est aussi intertextuel. Dans la bible, Moïse a un défaut de langue et son frère Aaron est donc sommé de devenir le porte-parole de Moïse et Haroun est effectivement, dans *MCE*, le messenger de Moussa qui n'a pas de langue parce que mort, il dit :

Il ne reste que moi pour parler à sa place [...] c'est un peu ma mission : être revendeur d'un silence de coulisses alors que la salle se vide. C'est pour cette raison que j'ai appris à parler cette langue et à l'écrire [le français] ; pour parler à la place d'un mort, continuer un peu ses phrases (*Ibid.*, p.11-12).

D'ailleurs pris avec le statut de « frère du mort », son corps devient « donc la *trace* du mort » (*Ibid.*, p.51) et être la « trace » c'est encore être l'ombre, ou l'impression de quelque chose, ce n'est pas *être* ce quelque chose. Haroun raconte avoir souvent eu envie de « tuer Moussa après sa mort, pour [se] débarrasser de son cadavre [...] pour récupérer [s]on corps et [s]es sens » (*Ibid.*, p.57). Ainsi, la quête d'Haroun est d'abord individuelle, mais il doit absolument résoudre le mystère autour de Moussa pour se libérer de l'absurdité de sa « condition qui consistait à pousser un cadavre vers le sommet d'un mont avant qu'il ne dégringole à nouveau, et cela sans fin » (*Ibidem*).

Plus encore que condamné à l'image de Sisyphe, la condition d'Haroun semble homologue à celle de Virgile dans *La divine comédie* ; relégué à veiller les âmes, il est pris dans une errance d'éternel retour en arrière à cause d'un paradis refusé. Haroun intercepte son narrataire et lui demande :

Regarde bien cette ville, on dirait une sorte d'enfer croulant et inefficace. Elle est construite en cercles. Au milieu, le noyau dur : les frontons espagnols, les murs ottomans, les immeubles bâtis par les colons, les administrations et les routes construites à l'Indépendance ; ensuite, les tours du pétrole et leur architecture de relogement en vrac ; enfin les bidonvilles. Au-delà ? Moi, j'imagine le purgatoire (*Ibid.*, p.127).

L'utilisation de « une sorte de » permet au narrateur de ne pas respecter entièrement la structuration à neuf cercles de l'enfer. Il réfère à l'enfer de Dante sans la reproduire exactement. Alors que Sisyphe se retrouve toujours au bas de la montagne et doit toujours remonter, Virgile traverse avec les âmes l'Enfer et le Purgatoire, mais doit retourner en enfer arrivé aux portes du Paradis.

La multiplication du chiffre trois dans le roman renforce la mise en abîme de *La divine comédie*. Moussa est mort trois fois : « La première fois à quatorze heures, le « jour de la plage » ; la deuxième, quand il a fallu creuser une tombe vide ; la troisième enfin quand Meriem est entrée dans notre vie » (*Ibid.*, p.134-135) ; l'humanité se résume à trois lieux : La ville [enfer], la montagne [purgatoire] et le village [paradis] (*Ibid.*, p.62) ; et trois personnages sont centraux dans l'histoire : Moussa, Haroun et Meriem. Alors que l'Enfer s'associe aussi à la première phase de la quête d'Haroun au moment de la première mort, et que la seconde qui s'incarne comme le Purgatoire tient à la construction identitaire de Moussa et à la recherche de son meurtrier, le passage à la troisième se fait par l'arrivée de Meriem - Myriam dans bible et le coran. Myriam est la sœur rebelle de Moïse et Aaron. Meriem revêt d'ailleurs les mêmes attributs que la rebelle de la fratrie : elle « était dans la vie » (*Ibidem.*) et elle « revendiquait le statut de femme libre — affirmation accompagnée d'un regard de défi, et qui en disait long sur la résistance au conservatisme familial » (*Ibidem.*). C'est elle qui apprend à M'ma et Haroun qui est le meurtrier de l'Arabe. En ce sens, elle s'apparente à Béatrice dans *La divine comédie*. Aux portes du Paradis, Béatrice rejoint Dante et Virgile, pour mener Dante au Paradis. Elle signe la transition et la résolution de la traversée. Ainsi, Haroun accompagne Moussa dans les deux premières phases du récit, et Meriem signe le passage de Moussa vers le Paradis. Haroun, enlisé dans sa condition de second, apparaît comme alter ego de Virgile, guidant non pas Dante, mais le lecteur dans une quête labyrinthique d'identité.

Éventuellement, le narrateur vient à tout confondre. D'abord chargé de trouver la vérité sur la mort de Moussa, le mystère de l'enquête se retourne sur Haroun tout comme il s'était retourné contre le protagoniste de *La cité de verre*. En effet, « il se découvre finalement objet et/ou victime de ce mystère et de cette quête, puisqu'il y est englouti » (Grimal, 1990, p.65). Ultimement, lorsque le narrateur, en fin de récit affirme qu'il est le frère de Moussa, mais qu'il pourrait aussi être le frère de personne, un simple mythomane qui raconte l'histoire de son frère comme la biographie de Dieu, il soulève une interrogation soutenue tout au long : l'histoire d'Haroun est-elle complète fabulation ? En fait, la dissolution du narrateur dans une multitude de figures suppose qu'il soit plutôt un narrateur Dieu parce que finalement, l'histoire qu'il raconte n'a pas de nom ni d'initiales, Dieu est Dieu et l'Arabe, l'Arabe. Alors que le roman de Camus propose un vide identitaire, celui de Daoud tend à la *construction* identitaire. En ce sens, il apparaît que les sept jours du récit d'Haroun sont sept jours de tentative de création d'un espace discursif sur l'identité. Ce que révèle le chaos narratif c'est que l'identité n'est pas un *a priori* et qu'il s'agit d'un processus constant de définition.

SECTION II – Les aliénations de l’identité

J’ai appris à exister dans cette société de la dissimulation où, à vouloir se cacher, on s’est soustrait à soi, perdu sans pouvoir dire comment.

- Crépuscule du Tourment, p.17

-

Je descends de ceux dont les noms furent arrachés.

- Crépuscule du Tourment, p.93

-

Si le roman de Kamel Daoud devient polyphonique par l’intrusion de diverses pratiques discursives, le roman *Tels des astres éteints* de Léonora Miano est, lui, construit sur une polyphonie interne et plurielle. La polyphonie narrative s’articule à la fois autour des voix respectives d’Amok, Amandla et Shrapnel, et sur l’organisation musicale du texte. Composé comme un récital, le roman de Miano propose l’histoire croisée de trois personnages qui donnent « chacun [...] une interprétation très libre des thèmes suivants issus du répertoire jazz » :

Afro Blue (Oscar Brown Jr/Mongo Santamaria)

Straight Ahead (Abbey Lincoln/Mal Waldron)

Angel Eyes (Earl Brent/Matt Dennis)

Round Midnight (Bernie Hanighen/Thelonious Monk)

Left Alone (Billie Holiday/Mal Waldron) (Miano, 2010, p.373)

L’écriture du jazz, la polyphonie et les préoccupations identitaires ne sont pas issues de coïncidences. En effet, l’auteure rappelle que le jazz émerge d’une rencontre entre la ruralité et l’urbanité, il est

le croisement d’une empreinte africaine [...] avec une forme de sophistication, de raffinement à l’Occidentale. Le jazz est cette esthétique qui mêle harmonieusement des univers apparemment antagonistes. En cela, il est la plus exacte transposition musicale de ce que je suis : un être culturellement hybride, mais pas sans ancrage. Le jazz a son origine : L’Amérique noire et son passé. Et j’ai la mienne : L’Afrique subsaharienne et son histoire. Pourtant, et c’est un des nombreux enseignements de cette musique, la source n’est pas la destination (Miano, 2012, p.16-17).

En ce sens, la polyphonie qui caractérise tant la forme que le propos renvoie à la question de l’hybridité, de la rencontre et de la construction harmonique de rapports entre des parties apparemment dissonantes. Au travers du personnage d’Amok — exilé en France pour fuir son héritage —, Amandla — rêvant de rentrer sur le Continent pour exister —, et Shrapnel — en quête de compréhension de l’origine du pouvoir de l’Occident —, Miano explore la douleur qui s’enracine dans la conscience de la couleur. Tout comme le roman de Daoud, celui de Miano devient un espace chaotique exacerbé par la multiplicité des voix, par la polyphonie musicale et par la distorsion temporelle.

Alors que le trouble identitaire se définit comme une cessation d’ordre, de l’agitation, de l’angoisse et un manque de lucidité, le roman s’impose comme un

excellent terrain d’investigation pour qui veut observer les phénomènes identitaires parce que c’est à l’état de crise qu’il tend à les mettre en scène. Or ce n’est pas dans son « état normal », non problématique, que peut s’appréhender l’identité (elle y est à peu près insaisissable), mais dans son état critique, dans le cas des troubles identitaires, de « crise d’identité » [...] et si l’identité n’apparaît guère qu’à l’état critique [...] c’est qu’elle n’est pas une réalité donnée, stable, objective, avec laquelle tout un chacun devrait également composer [...] elle est, autrement dit, une construction, et une construction paradoxale en ceci qu’elle n’existe que dans les esprits [...] (Heinich, 1996, p.332)

Dans le même ordre d’idée Heinich dit aussi que le roman, lorsqu’il met en scène la crise identitaire, est un instrument de construction de l’identité. Pour les personnages Afropéens que Miano met en scène, la crise identitaire — ipséité (Unter Ecker, 2016) — se traduit par un vide de sens de l’existence. Son roman, *Tels des astres éteints*, elle le décrit comme celui qui « aborde le plus clairement les tourments identitaires du monde noir » et elle le dédie aux « identités frontalières » (Miano, 2012, p.25). En ce sens, l’esthétique de l’auteure camerounaise est frontalière et son écriture est inspirée du jazz ce qui entraîne une circularité, une tension, une polyphonie et une répétition. Ces éléments sont essentiels à la compréhension de l’errance identitaire dans *Tels des astres éteints*. Parce qu’elle comprend la frontière non pas comme un lieu de

rupture, mais comme un espace où les mondes se touchent inlassablement, son esthétique mêle harmonieusement des univers apparemment antagonistes (*Ibid.*, p.17).

Conceptualisation de la polyphonie

La polyphonie renvoie à la multiplication des voix narratives dans le texte. Bakhtine la définit comme l'existence dans l'espace romanesque d'une pluralité de voix et de consciences (Bakhtine, 1987). La polyphonie entraîne donc le dialogisme dans l'œuvre romanesque. D'une certaine manière, cela permet de laisser place à des conceptions idéologiques qui peuvent être discutées de manière neutre. Ce que fait la polyphonie, c'est introduire dans le discours littéraire une multiplicité des visions du monde — c'est l'inscription d'un discours *autre*. La polyphonie est aussi une tentative de rendre compte d'un réel qui est inextricable et consiste en une exploration des possibles — elle pose d'une certaine manière la question de l'« être au monde ». En créant une dissonance narrative, elle crée un univers narratif relativement chaotique.

En ce sens, la polyphonie devient une méthode intéressante pour traiter et mettre en scène le malaise identitaire. De cette manière, la polyphonie participe à la quête identitaire par la mise en place de plusieurs positions discursives. Tout comme l'intertextualité, la polyphonie brise la linéarité du texte en proposant des variations sur un même sujet. Elle décentre aussi la narration et dans la fragmentation de la réalité discutée et vécue, se révèle la complexité de saisir le réel.

Lorsque les astres s'éteignent

Nancy Huston écrit :

Le monde entier est une scène, la vie humaine c'est du théâtre. Au long de notre existence, selon les artefacts mis à notre disposition par notre culture, nous apprenons nos rôles et les jouons de notre mieux — imitant, improvisant, tâtonnant, cherchant l'approbation... (Huston, 2010 p.10)

Cela, elle l'écrit dans un essai intitulé *Reflet dans un œil d'homme*. Dans cet essai, elle traite d'abord des identités de genre, mais le titre est ici ce qui s'inscrit en soi comme le plus intéressant. Ce qu'elle relève, dans un premier temps et à partir de la question « Tu t'intéresses à moi, ou seulement à mon corps ? », c'est le paradoxe de la scission du corps et de l'esprit.

Comme si le soi pouvait se passer d'un corps ! Comme si l'esprit était plus authentiquement « soi » que le corps ! Comme si le corps — la manière dont nous l'apprêtons, l'habillons, le coiffons, le maquillons, le bougeons — ne portait nullement l'empreinte de notre esprit ! Comme si l'appréciation de notre corps par les hommes, l'admiration dans leur regard, la tendresse dans leurs caresses ne produisaient pas sur notre soi des effets... Extraordinaires ! (*Ibid.*, p.11-12)

La scission du corps et de l'esprit est représentative de la philosophie occidentale fondée sur le dualisme, et l'intensification de la focalisation sur le corps est corrélative de la société de consommation promue par la mondialisation. Or, lorsque le corps et l'esprit ne concordent pas l'un avec l'autre, il y a malaise identitaire. Alors que Huston centre son propos sur l'identité de genre, il est toutefois possible de reprendre son raisonnement pour l'identité *in fine*. À « homme », on propose « Homme », et à caresse et tendresse, on propose l'approbation par l'autre. Ultimement, c'est ce qu'elle affirme par le titre qui est intéressant : la femme est un reflet dans le regard d'un homme. Elle existe *seulement* dans ce regard. Or, l'Autre, qu'il soit homme ou femme, vit d'une certaine manière, ce même problème qui entraîne un certain degré d'aliénation ; il existe souvent dans le regard d'un autre. Si l'identité a pour obligation l'altérité, se définir essentiellement à partir de et par l'autre peut s'avérer destructeur.

En ce sens, le titre du roman de Miano *Tels des astres éteints*, résonne avec celui de Huston *Reflet dans un œil d'homme*. *Que se produit-il lorsque l'Autre n'est plus là ?* Que signifie des « astres éteints » ? Absence, disparition, silence, obscurité, inexistence ? S'ils sont éteints, c'est qu'ils ont été, à un moment, brillants. Alors que le genre romanesque voudrait que les héros voient leur quête résolue, il apparaît que le titre du roman laisse à supposer la non-résolution. Plus les protagonistes tentent de se définir *par*, plutôt que *comme*, plus ils sont en perte de repères, moins ils savent exister. Il faut donc ajouter à « qu'arrive-t-il lorsque l'Autre n'est plus là ? », qu'arrive-t-il lorsqu'il n'est plus possible de s'en remettre à l'autre pour exister ? La quête erratique des personnages les mène à cette interrogation. Ils pratiquent tous une forme de fuite, traduite par l'errance, un évitement de la prise en main de leur destin identitaire. Il est donc question de montrer comment ces astres — personnages — s'éteignent dans le roman et ainsi de déterminer de quelle manière cette progression vers la pénombre traduit un malaise identitaire.

En fait, ce que le titre relève c'est la dichotomie ombre et lumière. Or, l'impossibilité vécue par les protagonistes du roman tient à ce qu'ils aspirent à la lumière sans accepter leur part d'ombre. L'acceptation de l'ombre est essentielle puisque « l'une engendre toujours l'autre », il n'est pas « question de choisir, mais d'assumer : sa part d'ombre ([...] il s'agit souvent de responsabilité douloureuse, amère) et « sa part de lumière (qui se mérite, ne se déploie qu'après qu'on a endossé ses ombres) » (Miano, 2012, p.30). Pour Léonora Miano, l'oscillation entre l'ombre et la lumière est le fondement de la nature humaine et en ce sens, parce que l'humain est une créature de contraste, il habite un lieu où les deux se touchent. Il s'agit donc de déterminer ce qui fait ombre à l'identité intime des trois personnages de *TAE* pour appréhender la manière dont la lumière peut se faire.

Nostalgia memoria — *Dream of a land my soul is from*

*Amok ne dormait pas.
Shrapnel se sentait véritablement The King of the Beat
Amandla avait encore fait ce rêve.*

Les récits d'enfance des trois protagonistes sont les premières ombres à leur cohérence identitaire. Pour Marjolaine Unter Ecker, le récit d'enfance a pour effet d'affecter les personnages à des rôles définis et lorsque la fable d'enfance montre une histoire dysfonctionnelle, ces rôles deviennent impossibles à soutenir. C'est justement la dysfonctionnalité des récits d'enfance d'Amok, Shrapnel et Amandla qui les inscrit dans le malaise de l'identité. Les protagonistes se voient assignés à un rôle oppressant qui finit par être intolérable.

Alors qu'Amok se voit déjà assigné au rôle de chef de famille parce qu'il est le fils aîné (Miano, 2010, p.25), il est aussi pris dans l'héritage contenu dans son patronyme. La charge historique contenue dans le nom de famille en vient à écraser Amok, le placer dans une sorte d'aphasie de l'existence. Cette histoire, il n'arrive pas à l'accepter parce qu'il est « le petit-fils d'un collabo », et parce que « Sa famille n'avait qu'une paire de fusils pour totem. Rien de vivant. Rien qui abrite l'esprit. Juste une paire de fusils. Amok, [n'est] pas fier que son aïeul ait combattu pour sauver les colons » (*Ibid.*, p.216). À cette charge historique liée à l'identité du père, s'ajoute un récit d'enfance caractérisé par la violence du père envers la mère : Amok est le fruit de la violence paternelle et de l'endurance maternelle (*Ibid.*, p.28). Celui-ci raconte la violence du père, la conscience de celle-ci et sa propre immobilité comme quelque chose d'abrutissant. L'endurance de la mère il la décrit comme une tyrannie, issue d'une fierté insupportable qui « punissait ses enfants quand ils pleuraient en regardant son visage déformé par les coups » (*Ibid.*, p.28). La mère d'Amok était résignée, elle ne pleurait pas et ne voulait

pas être plainte, cette folie continuelle du père a fini par la dessécher. Finalement, « plus une émotion n'avait transpiré d'elle [, parce que] la peur du reproche qui ne se serait adressé qu'à elle s'ils échouaient dans la vie avait affecté ses relations avec ses enfants. Elle ne pouvait les aimer. Seulement exiger et punir » (*Ibid.*, p.28). L'héritage contenu dans le simple patronyme fait de la famille d'Amok une famille riche. En ce sens, Amok est perçu comme un blanc : « *Mukala e wa* » (*Ibid.*, p.216), dont les chances de réussite sont multipliées et assurées par la position sociale de ses parents. Or, le poids de la généalogie cristallise chez Amok une haine profonde envers son patronyme tout comme la somme des événements de son enfance font germer en lui une honte qui finit par le subjuguier jusqu'à l'empêcher d'avancer.

L'ouverture du récit sur Amok qui n'arrive pas à dormir (*Ibid.*, p.21) au premier chapitre suppose d'entrée un état d'agitation et d'angoisse qui renvoie à la crise identitaire. Les nuits d'Amok sont troublées par son insomnie chronique, mais aussi par les bruits de violences qui résonnent dans son immeuble — une femme injuriée et battue qui crie à l'aide. C'est à partir de cet événement que, par analepses, le récit d'enfance émerge. La violence du présent le renvoie à la violence de l'enfance. C'est dans ces analepses que sont accessibles les ombres qui tarissent le présent. Amok n'arrive pas à se soustraire de son héritage alors que sa fuite au Nord devait être « une chance d'échapper au drame familial » (*Ibid.*, p.29). La fuite d'Amok vers un ailleurs pouvant être qualifié de chimérique ainsi que l'accumulation de souvenirs nostalgiques sont corrélatifs d'un sujet errant. En fait, Amok s'était seulement écarté du mal pour « mieux le porter au fond de lui. Jamais il n'avait dépassé l'histoire des siens » (*Ibid.*, p.29). L'exil au Nord était une occasion d'anonymat pour lui parce que le Continent, même si c'était son lieu de résidence, est aussi le territoire du patronyme où il serait toujours impossible pour lui d'être simplement Amok (*Ibid.*, p.31). Il se décrit comme avarié parce que la pourriture « s'était penchée sur son berceau » (*Ibid.*, p.42) — et le Nord lui permet d'être un « point d'ombre rasant les murs » (*Ibid.*, p.42) : un être sans

existence. Il décrit aussi le Nord comme un sentiment de liberté « qu'on éprouvait à vivre là où on n'avait pas de passé. C'était comme renaître. Délesté des pesanteurs, on était face à soi-même » (*Ibid.*, p.44). Pourtant, c'est justement cette imposition d'être face à soi-même dans l'absence de passé qui crée un vide identitaire.

Dans « Nihilisme, résistance et abandon chez Nelly Arcan », je demande comment Arcan peut trouver la femme dans « son manque de fond » (Clermont-Letendre, 2019). L'auteure québécoise parle sans cesse d'elle-même comme un gouffre et de ce gouffre comme une impossibilité de vie, c'est ce pour quoi elle se donne la mort. Si la fuite est une possibilité de renaître pour Amok, l'absence de généalogie et l'anonymat sont d'une certaine manière des manques de fond et entraînent donc une sorte de circularité existentielle. Arcan écrit dans *Folle* : « Entre nous les phases se sont englouties dans mon manque de fond » (Arcan, 2004, p.39) ; elle parle ici d'une relation amoureuse. Elle évoque ici l'impossibilité des relations significatives parce qu'elle est un gouffre que rien ne peut emplir. Les personnages de Miano m'apparaissent comme Nelly Arcan : des vacuums existentiels. Le manque de fond d'Arcan devient chez Amok « [...] une faille immense. Une question sans réponse » (*Ibid.*, p.48). C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il évite d'entretenir des relations « suivies avec les femmes. Il y mettait un terme dès qu'il sentait venir l'attachement [parce que] l'amour n'était jamais la promesse d'un apaisement, mais le plus possible basculement au fond de l'abîme qu'il savait abriter » (*Ibid.*, p.48). Son ami Shrapnel le décrit comme un égaré, un dépossédé, un mélancolique, un individualiste, impassible à sa couleur, instruit, mais mutique, ce qu'il voit comme une aporie parce que pour lui, un noir « normalement constitué ne pouvait pas être constamment en proie au vague à l'âme » (*Ibid.*, p.57). En effet, Amok se replie sur lui-même plutôt que de se battre, se laisser envahir par son chagrin, voire noyer. En ce sens, il est réellement un *vacuum*. Ultimement, Amok comprend que la distance ne l'empêche pas de souffrir, mais il est convaincu qu'elle empêche la répétition du tragique. Il est convaincu que le pays natal signerait une

réminiscence du mal, libérant la force obscure en lui (*Ibid.*, p.48), il préfère donc fuir. Or, c'est justement « lorsque le personnage fuit l'assignation que lui impose l'arbre généalogique, la famille, le couple, l'amour, voire même l'amitié, [qu'advient la] crise » (Unter, 2016, p.97). En ce sens, la fuite, les doutes sur les origines ou sur son devenir et le récit de souvenirs nostalgiques enferment le personnage dans un état de crise identitaire qui entraîne éventuellement chez lui l'angoisse et la paralysie. L'obsession de la violence de l'enfance retire toute agentivité à Amok, le forçant à la réclusion. En anticipant et refusant le mal, il s'impose une vie de solitude.

Toutefois, sa rencontre avec Amandla signe l'ouverture de quelque chose en lui et brise sa solitude. C'est d'abord à partir d'un quelque chose dans la voix d'Amandla, qu'il reconnaissait sans pouvoir lui donner un nom, qu'il ressent une impression de connu.

Comme un souvenir ancien. Un terrain connu. Habituellement, aucun espace ne lui paraissait habitable. Aucun n'était le sien. Dans la voix d'Amandla, il y avait l'évocation d'un lieu qu'il portait depuis toujours au fond de lui. Il trouvait curieux, cocasse même qu'une nationaliste noire incarne sa seule appartenance véritable. Le nationalisme, d'où qu'il provient, lui était incompréhensible. L'intérêt des nations n'était pas celui des peuples. La nation, c'était toujours quelques individus prétendant dire aux autres qui ils étaient et comment cela devait se traduire (*Ibid.*, p.223).

Ce qui semble se construire dans ce passage c'est qu'en fait, la véritable maison n'est pas celle de la terre, mais celle du lien entre les individus. En ce sens, comme tous les personnages vivent extensivement des problèmes relationnels, le sentiment du chez-soi est donc impossible³⁹. Ce qu'Amok a en fait senti chez Amandla c'est qu'elle « était aussi seule que lui. C'est cette solitude qu'il avait reconnue » (*Ibid.*, p.229). Dans la reconnaissance de cette solitude, tous deux s'accrocheront à de fausses idées quant au pouvoir de l'autre sur soi-même.

³⁹ Plus encore, l'intrusion des questions du nationalisme relève d'une apparition de l'auteure dans le texte. Dans un podcast, elle traite de cette question et affirme que le nationalisme ne devrait pas exister.

Shrapnel se voit imposer, quant à lui, le rôle d'un véhicule de la pensée de l'Afropéanité. Alors que chez lui le vide ne prend pas la même origine que pour Amok, il se donne la mission de découvrir les fondements de sa culture parce qu'à son avis proposer une réponse à cette question est primordial — « elle [est] le germe de tous les possibles. Le grand projet de Shrapnel, celui pour lequel il occup[e] deux emplois depuis si longtemps, [doit] contribuer à la création d'un contenu. Il [est] indispensable de penser cette identité » (*Ibid.*, p.79). Toute cette nécessité de création d'un contenu suppose qu'il y a en amont un vide. Ce vide préalable, peut être compris comme s'enracinant dans l'enfance de Shrapnel. Là où Amok s'inscrit dans la paralysie et dans la honte, Shrapnel s'inscrit dans la mouvance et dans la confiance. Son récit d'enfance — qui le constitue comme homme et qui fait germer les graines de la mission qu'il s'impose des années plus tard — en est un où

nulle entrave [n'a] été placée entre lui et le monde [...] il [a] vécu dans le sillage d'une authentique passeuse de mémoire, une femme fière de l'histoire des siens, et désireuse d'en assurer la transmission [...] grâce à elle, son enfance de petit orphelin [a] été celle d'un d'être légitime à embrasser le monde (*Ibid.*, p.63).

Dans ces conditions, le vide ne pèse pas sur Shrapnel, mais « On [a] tout simplement décidé, un beau jour, de balayer son univers. On l'[a] privé de l'espace dans lequel il devait naturellement se projeter et s'accomplir. On n'[a] pas simplement voulu lui barrer la voie, mais effacer sa trajectoire » (*Ibid.*, p.66). C'est au moment où la communauté où il a grandi est rasée par les machines du Nord que le vide s'installe. Si la dysfonction identitaire chez Amok repose sur la généalogie, elle s'incarne dans la destruction de l'espace de vie par les blancs pour Shrapnel. À partir de ce moment, l'existence de Shrapnel se décrit réellement comme de l'errance puisque rien ne le retient. Contrairement à Amok, Shrapnel refuse de se laisser engouffrer par le vide et tente, de consolider une identité noire au Nord parce que c'est de « là que tout [est] parti » (*Ibid.*, p.59). La confiance de Shrapnel en la possibilité de consolider une identité noire au Nord tient en partie au fait qu'Amok lui permit de découvrir les Noirs

de l'Ouest (États-Unis) dont il considère l'univers comme étant proche du leur (*Ibid.*, p.77). Pour celui qui avait été chassé de chez lui, ces derniers prouvent « qu'on [peut] tracer soi-même la voie effacée par d'autres. [Qu'il est] possible de recréer un monde à soi, et de l'habiter avec force » (*Ibid.*, p.77). Le récit d'enfance de Shrapnel lui permet une plus grande agentivité. Plus encore, il s'inscrit comme un personnage particulièrement lucide quant à la réalité mondialisée. Pour lui, et contrairement à Amandla, il n'est pas question de restituer une identité noire en son berceau, mais bien d'exister « en tant que Nordistes rattachés à la matrice subsaharienne » (*Ibid.*, p.81). Ce qu'il soutient là est au diapason avec la pensée de l'hybridité de Léonora Miano, parce que lorsqu'il est question de « rattachement », on suppose alors un lien entre deux parties n'allant pas ensemble au préalable. D'une certaine manière, le rattachement constitue une frontière.

Mais si l'agentivité de Shrapnel est plus grande que celle d'Amok, il se voit lui aussi pris dans un motif de fuite. Il n'a pas, comme Amok fui pour vivre dans l'anonymat, mais plutôt pour comprendre pourquoi le Nord avait été autorisé à écraser les autres, mais il fuit tout de même ses convictions. En effet, lui qui soutient qu'il est tout à fait légitime de sortir avec une blanche et que d'aucune manière cela n'affecte son projet politique, il réalise que ces blanches avec qui il sort, ne sont en fait pas de vraies blanches. En ce sens, il n'habite pas la frontière qu'il défend pourtant. Or, il rencontre Gabrielle, une *vraie* blanche. Cette rencontre est un point de pivot important pour ce personnage puisqu'elle lui permet de toucher un point névralgique de la plénitude identitaire. Alors que Shrapnel a l'habitude de mettre de l'avant ses engagements et ses combats pour se définir, il réalise, confronté à Gabrielle, qu'il ne « s'[est] jamais présenté à quiconque comme un homme, simplement [...] elle [le confronte] à ce qu'il [est] au plus profond, et qui n'[est] pas l'histoire d'un peuple [...] la couleur ne [peut] être le seul déterminant identitaire d'un individu » (*Ibid.*, p.241). Cette rencontre est importante puisqu'elle le force à être un homme avant d'être une couleur ou une origine

et parce qu'elle ouvre un possible : le dépassement de la couleur. Aussi, cette rencontre lui permet de réaliser qu'il vivait lui aussi dans l'enfermement, mais un enfermement dans sa cause et dans le monde noir. Avec Gabrielle, il a pu sortir de lui-même et s'ouvrir. Ce qui est particulièrement intéressant dans l'écriture de Miano, c'est que les points de vue donnés par les différents personnages qu'elle met en scène sont toujours nuancés. Lorsque l'un propose une vision du monde fermé, l'autre propose une vision plus large et plus compréhensive. Il ne s'agit pas de châtier l'une ou l'autre des parties, mais pointer les zones d'ombres et de lumières de chacune. Or, Shrapnel vivra une impossibilité, lui aussi, dans sa relation avec Gabrielle — il meurt avant la fin du récit. Comme les relations sont centrales dans le récit pour la construction de l'identité intime des personnages, leur dysfonctionnalité doit donc être relevée parce qu'elle traduit d'une impossibilité de plénitude et d'adéquation.

Aux récits d'enfance d'Amok et Shrapnel s'ajoute celui de Amandla. Née en Guyane d'un père métis et d'une mère noir charbon, elle n'est pas Africaine. Tout comme pour Amok, c'est la situation familiale d'Amandla ainsi que le rôle qui lui est imputé par sa mère, qui fondent son errance primaire. Aligossie, sa mère, l'a introduite à la cause Kémite et c'est cette dernière qui institue la quête d'Amandla. Alors que Shrapnel n'a pas grandi sous les mêmes conditions que les deux autres, Amok et Amandla ont tous deux un récit d'enfance caractérisé par l'absence d'amour et de tendresse. En effet, « la jeune femme ne savait pas s'il y avait eu de l'amour, un semblant de tendresse dans le cœur de sa mère [...] très vite, elle avait compris que sa mère n'avait rien d'autre à lui offrir, que cette douleur à dépasser » (*Ibid.*, p.94). Tout comme la mère d'Amok, Aligossie avait, « [à] force de ne compter que sur elle-même pour tenir debout, [...] épuisé ses facultés émotionnelles » (*Ibid.*, p.94). Le rôle qu'elle assigne à sa fille — par son simple prénom — est celui du pouvoir. Elle lui ordonne : « Tu es puissante car je t'ai voulue telle [...] tu es la force contrariée, mais invaincue, qui devra demain venger nos déchirures. Pense toujours à elles » (*Ibid.*, p.83). En ce sens, Amandla voit peser

sur elle le poids d'une lutte à mener, lutte chargée de la conscience de la couleur, elle doit libérer l'âme Kémite. Ce parce qu'aucun « Kémite ne devait ignorer que le monde le voyait ainsi, comme un être sale, inférieur [...] » (*Ibid.*, p.96) et que son âme « était désormais un logiciel infesté de virus : division, méconnaissance de soi, acceptation de l'injure comme vérité » (*Ibid.*, p.99). Amandla se voit donc imposée la mission de les mener à faire la paix en eux parce que c'est seulement lorsqu'ils « aur[ont] triomphé de la fragmentation de leur être, [qu'ils] fer [ont] face aux autres, sans haine » (*Ibid.*, p.99). Toutefois, au contraire de Shrapnel, Amandla est persuadée que pour ce faire, les Kémites doivent retourner sur le Continent. Ce parce que

Le Nord ne pouvait rien donner d'autre aux kémites, que le vague à l'âme, la suspension dans le vide. Il ne serait jamais à eux, puisqu'il leur demandait de laisser leurs bagages à l'entrée. Il refusait de les voir lui imprimer leur empreinte. Il les voulait vides, sans âme, malléable, assimilable, modulable à merci (*Ibid.*, p. 100).

Or, comme Amok, elle aussi est vide et pour se remplir elle se goinfre de caramel mou, elle a besoin d'« engloutir quelque chose de sucré, de mou, pour ne pas sentir le vide [...] l'envahir [...] » (*Ibid.*, p.198). C'est aussi une errante, « [e]lle possédait volontairement peu de meubles. En acheter, c'était s'alourdir, se poser. Or, elle ne faisait que passer, même si cela durait depuis quelques années » (*Ibid.*, p.99). Ce dernier passage est révélateur du fait qu'elle aussi finit par fuir le rôle qui lui est assigné. Alors que le rôle qui lui est donné par sa mère — celui du pouvoir — doit se déployer sur le Continent, Amandla ne s'installe certes pas réellement, mais même après des années elle n'a pas encore quitté l'Hexagone qui la ronge tant. Cette dernière attend son prince kémitte pour aller de l'avant avec sa mission. Cette attente de la relation amoureuse qui devient une obsession pour elle est une fuite puisqu'elle l'empêche de mener à terme son projet. Le mal d'amour et la solitude qui caractérise son enfance la pousse à vouloir pour elle-même un destin différent de celui de sa mère ; « la jeune femme ne voulait pas d'une vie de solitaire [...] [et] la sécheresse de sa vie affective la faisait divaguer » (*Ibid.*, p.196-197). Alors que pour Amok les relations significatives sont impossibles à cause de la faille qui l'habite, pour Amandla, cette faille est là pour

être comblée par la relation. Elle est donc ancrée dans une errance qui se traduit par l'attente et par la fuite dans un imaginaire, celui d'un continent où « [e]lle serait en paix, elle serait une, rassemblée, complète, son être ne serait plus fragmenté en éléments irréconciliables. Il n'y aurait pas de solitude » (*Ibid.*, p.179). Plutôt qu'être elle-même maintenant, elle attend quelque chose et quelqu'un — le présent est un impossible. Son attente est son errance, elle erre dans l'attente du prince qui la portera sur le Continent, là où elle sera avec lui unanime. En ce sens, l'ailleurs chimérique d'Amandla est le Continent alors que celui d'Amok et Shrapnel est le Nord.

Plus encore, l'errance s'incarne dans tous les aspects de la vie de la jeune femme. En effet, « [c]elle faisait des années qu'elle menait cette existence de salariée nomade, plantant provisoirement sa tente dans des lieux aussi divers [...] c'était la vie qu'elle avait choisie, pour ne pas servir Babylone, garder en tête l'objectif de départ » (*Ibid.*, p.328). Toutes ces années à vivre dans l'attente et le nomadisme l'ont menée à se verrouiller, à ne rien ressentir. Alors qu'elle comblait le vide par des caramels, après sa rencontre avec Amok, elle s'est ouverte et elle voulait maintenant ressentir quelque chose (*Ibid.*, p.331). Or, le problème entre eux réside dans l'impossibilité des ébats amoureux. Là où Amandla recherche la verve sexuelle, Amok est chaste par peur de reproduire le drame familial. Même si Amok n'incarne pas parfaitement l'idéal de l'homme qu'elle s'est construit au fil du temps, elle est maintenant prête à mettre un terme à son existence de nomade puisqu'elle l'a trouvé : elle attend qu'il lui donne la date de départ (*Ibid.*, p.286).

Toutefois, chacun des personnages fait preuve de lucidité à un moment ou un autre du récit. Si la lucidité d'Amok s'inscrit plutôt dans sa compréhension de la condition humaine, Amandla, elle, fait preuve de lucidité lorsqu'elle s'interroge sur ce que sa relation amoureuse peut lui apprendre sur elle-même. Alors que plusieurs éléments des enfances d'Amok et elle sont semblables, ils ne sont plus des enfants aujourd'hui. En

ce sens, il y a nécessairement des éléments dans leur condition d'adulte qui se ressemblent. En fait, celle-ci craint

de s'avouer à elle-même une claustration semblable à celle de l'homme. Tout ce temps, elle avait vécu dans l'idée de Kemet, sans que rien l'y conduise vraiment, même pour de brèves vacances. Elle aurait parfaitement pu casser sa tirelire pour se les offrir, pour voir de ses yeux le Pays Primordial, sans attendre que de prétendues conditions soient réunies [...] Elle n'était pas partie. Elle n'avait rien tenté. Si Amok ne lui tenait pas la main au cours du voyage, elle n'était pas certaine de l'entreprendre (*Ibid.*, p.340).

L'ouverture qu'a appelée sa rencontre avec Amok lui a permis de réaliser l'immobilisme dans lequel elle s'était cloîtrée. Parce qu'Amandla voit en Kemet la complétude du sens et de l'appartenance, il est plus facile de vivre dans l'espoir et dans l'imagination de ce paradis, que de prendre la chance que celui-ci se déconstruise à sa rencontre.

Les problématiques relationnelles instituées dans leurs enfances constituent un élément majeur de l'inadéquation identitaire vécue par ces deux personnages et c'est par la polyphonie, qui les met tous deux en opposition avec Shrapnel, que cela peut se révéler. Ce qui s'incarne réellement comme malaise identitaire chez Miano se cristallise dans les protagonistes de l'auteure camerounaise. Chacun des personnages est conscient de la nécessité des relations interpersonnelles, mais n'arrive pas à en fonder de significatives à cause de la part d'ombre, de vide qu'ils ne reconnaissent pas.

La voix de Shrapnel est particulièrement lucide, et donc, lorsque celui-ci soutient que rien n'est possible « hors du lien avec les autres » (*Ibid.*, p.152), il relève l'importance de construire et d'entretenir des relations significatives avec les autres. La création d'un récit où entretenir des relations interpersonnelles durables se révèle un impossible est particulièrement intéressante puisque cela renvoie au nihilisme. Cela est étroitement lié à la société du nihilisme promue par le capitalisme et la mondialisation : superficialité, homogénéité, reproductibilité, manque de durabilité et d'originalité. Alors que la mondialisation se traduit par « individualisme et marché », dans la promotion de l'avoir

plutôt que de l'être, les relations significatives sont de plus en plus difficiles. L'impossibilité relationnelle entraîne l'isolement et la solitude et donc rend la construction identitaire plus sinueuse parce que celle-ci dépend du contact avec l'altérité. En ce sens, les personnages qui sont mis en scène dans *TAE* traduisent du malaise identitaire entraîné par le capitalisme qui décentralise l'Être au profit de l'avoir.

L'insoutenable immobilité de l'être – *It begins to tell, round midnight*

Alors que ce sont les relations qu'entretiennent les personnages entre eux qui permettent de révéler des éléments de leurs identités intimes, elles révèlent surtout les dysfonctions. Si les identités intimes devaient se déployer dans les échanges interpersonnels, elles sont toutefois asphyxiées par des débats politiques. C'est dans les divers monologues intérieurs — comme digressions — que l'obsession philosophique et politique vient étouffer le récit intime, qui lui réside dans le présent de l'histoire. En ce sens, il s'agit de voir comment l'accumulation des idéologies mène les personnages à perdre leur soi.

Il est intéressant d'aborder les messages politiques présents dans *TAE* à partir du nihilisme discuté dans l'introduction ainsi que dans le premier chapitre. Chacun des personnages de Miano propose des agentivités différentes. Là où Shrapnel s'inscrit dans l'activité, Amok s'inscrit dans la passivité alors qu'Amandla se trouve réellement à la frontière entre les deux. Nancy Huston⁴⁰ affirme que la philosophie nihiliste est un

⁴⁰ Il faut noter que les opinions de l'auteure canadienne sont, dans un premier temps, surtout du ressort du passif/négatif, ce qui, dans un deuxième temps, la place dans une grande paradoxalité.

discours de la solitude et de l'immobilité, ce qui s'accorde au personnage d'Amok. Effectivement, pour lui,

[...] il n'y avait pas de grandes causes. Il n'y croyait pas. Il n'y avait que des hommes capables d'entraîner les autres dans leur chaos intérieur ou dans leur chimère [...] La vérité restait que les hommes ne savaient pas pourquoi il leur fallait naître. Ils prétendaient savoir ce que nul ne pouvait prouver. Animaux religieux, ils croyaient à corps perdu. À Dieu. Au diable. Aux idéologies. À la croissance. À la possibilité d'un autre monde. N'importe quoi. Pourvu que le vide ne les engloutisse pas. Amok ne comprenait pas ces manœuvres dérisoires. Chacun s'arrangeait comme il pouvait avec la terreur. La conviction du néant était difficile à soutenir. Il l'éprouvait tous les jours (*Ibid.*, p.120).

Dans ce seul passage, Amok renvoie aux angoisses de l'humanité qui sont exacerbées aujourd'hui par la société de consommation et par la mondialisation sauvage. Il pose donc un regard très lucide sur la réalité humaine et son attitude quant à la réalisation de cette aliénation qui caractérise le fait humain est pessimiste. Il reconnaît son aliénation, mais ne souhaite pas en sortir. Celui-ci, au contraire, s'enfonce dans cette aphasie ; il vit « en marge de tout » et l'existence lui apparaît comme « dénuée de sens », tout comme la vie lui semble être « une plaisanterie de mauvais goût » (*Ibid.*, p. 122). Il choisit de pratiquer un métier pour lequel il se sait surqualifié, mais qui lui permet de détourner son désespoir. En effet,

ce qu'on avait pris pour du dynamisme n'était que la puissance de son désespoir. C'était la ferveur qu'il mettait à s'éloigner de lui-même. Cette activité détruisait la plupart de ceux qui l'exerçaient en leur interdisant de rester eux-mêmes. C'était cela au contraire qui l'arrangeait. Il avait pensé en proposant sa candidature au poste de *superviseur*, trouver le moyen de plonger dans des abysses encore plus profonds. Il s'était figuré que le *premier palier de l'encadrement* dans une société où la majorité était si ardemment conviée à s'absenter de lui-même, ne pouvait qu'être un tremplin vers un effacement de soi plus radical. Plus définitif (*Ibid.*, p.123).

Amok exacerbe la disparition de lui-même parce qu'il est convaincu que c'est la seule manière d'échapper à la charge de son nom de famille. À la passivité d'Amok s'oppose la grande activité de son meilleur ami qui lui, avait décidé de ne plus plier (*Ibid.*, p.58) : « [i]l arracherait son dû à ce qu'il restait du monde. Il restituerait leur dignité aux siens » (*Ibid.*, p.59). Beaucoup plus proactif qu'Amok, Shrapnel s'engage pour sa cause

et plutôt que de simplement reconnaître l'aliénation qu'ils vivent, appelle au changement. Pour ce dernier, il est important que les noirs

cessent de migrer en permanence en leur for intérieur, d'être des *nègres errants*, nulle part chez eux. Après tout, la surface du globe était à tous [...] pour lui, l'essentiel était de garder l'origine en soi (*Ibid.*, p.80).

[...] Il s'agissait de faire expirer un système, pas des hommes. La solution viendrait de la confiance retrouvée en soi-même. Cela n'avait l'air de rien, cela tenait en quelques mots. C'était pourtant ce qu'il y avait de plus difficile à accomplir : faire en sorte que ceux qui avaient intériorisé le mépris manifesté à leur endroit, cessent d'attendre que d'autres valident leur humanité. Qu'ils cessent de justifier leur être au monde (*Ibid.*, p.81).

Les deux personnages proposent des visions différentes de la réalité noire. Alors que l'un semble se laisser aller à l'abandon, l'autre est motivé par une soif inaltérable de se créer une place d'homme dans le monde. La vision d'Amandla vient s'ajouter à celles d'Amok et Shrapnel. Elle se trouve dans une position nihiliste médiane dans la mesure où, comme Shrapnel elle souhaite « rebâtir la grande maison tombée en ruine » (*Ibid.*, p.269), mais comme Amok elle est dans la passivité puisqu'elle « [attend] un super héros. Un guerrier capable d'abattre ses défenses. Qui vienne la sauver d'elle-même » (*Ibid.*, p.276). C'est justement cette attente du héros, du prince, qui place Amandla dans une position assez passive quant au destin qu'elle est censée suivre. La polyphonie permet à l'auteure camerounaise d'opposer les différentes visions du monde. Si le roman met l'accent sur la construction identitaire, les multiples digressions, qui sont en fait des errances des personnages, mènent à une cacophonie énonciative où la multiplicité des opinions sur la condition noire en vient à subjuguer la construction identitaire.

Les trois protagonistes de *TAE* se retrouvent souvent dans des situations où leurs idéologies divergentes viennent empêcher l'approfondissement de leurs relations. Toutefois, cette construction du roman permet à la fois de poser un regard critique tout comme elle permet de révéler la difficulté de la construction identitaire en ère

mondialisée. En ce sens, si l'immédiateté de la vie des personnages est empreinte d'une fuite continuelle, leurs errances spirituelles et leurs verbes traduisent leurs opinions sur la société contemporaine. À la page 126, Amok fait une critique des valeurs revendiquées par le Nord, valeurs qui auront été le socle des entreprises colonisatrices :

Dans un monde où les humains s'aimeraient et fraterniseraient spontanément, les paradis perdus ne seraient pas à rebâtir. Des cultures ne seraient pas bafouées. Elles n'auraient nul besoin de réhabilitation. Elles feraient partie d'un grand ensemble. Seraient le patrimoine de tous. Les identités ne seraient pas nationales, mais frontalières. Les frontières seraient un long côte-à-côte. Plutôt qu'une cicatrice barrant l'unité du genre humain. Les hommes sauraient leur destin commun. Leurs différences superficielles les divertiraient. Les enrichiraient. Si le racisme disparaissait, il n'y aurait plus à valoriser la couleur. Personne ne voudrait la brandir comme un drapeau. La couleur serait un hasard assumé (*Ibid.*, p.126).

Il touche ici à l'idée du cosmopolite, qui elle renvoie au projet de la mondialisation. Plus encore, Amok s'impose comme le porte-parole de l'auteure lorsqu'il évoque les identités frontalières puisque Miano elle-même en parle dans ses diverses conférences. Lorsqu'il touche les différences superficielles comme divertissement plutôt qu'affrontement, il critique le narcissisme des petites différences qui écarte les humains de leur véritable commun : leur humanité. Or, ces envolées idéologiques sont toujours ramenées à une profonde désillusion qui maintient Amok dans l'immobilisme : « La croissance s'apprêtait à piétiner les cadavres des Noirs, des blancs et des autres. Amok trouvait les luttes identitaires vaines [...] le monde allait s'écraser » (*Ibid.*, p. 129).

Shrapnel aussi pose un regard très critique sur le Nord. Alors qu'il s'imaginait une vérité au Nord qui lui aurait permis d'écraser les autres, il se désillusionne lui aussi puisqu'il réalise qu'en fait le Nord est un bâtisseur du néant, « un échec [...] Ses avancées techniques n'étaient que matérielles. Elles n'avaient pas modifié le fond humain qui était tel qu'en tout autre lieu » (*Ibid.*, p.137). En fait, le Nord, « en tant que système de pensée, était foncièrement mauvais [...] le Nord n'avait ni foi ni loi. Rien que de l'avidité. Il s'était gavé des richesses du monde » (*Ibid.*, p.138-139). Ces critiques renvoient ironiquement au malaise d'Amok quant à son patronyme parce qu'il

est celui d'un ancien collaborateur ; « Amok était le petit fils d'un collabo. Sa famille n'avait qu'une paire de fusils pour totem. Rien de vivant. Rien qui abrite l'esprit. Juste une paire de fusils. Amok n'était pas fier que son aïeul ait combattu pour sauver les colons » (*Ibid.*, p.216). La critique est ici particulièrement incisive et chaque élément renvoie à ce qui est discuté plus tôt au premier chapitre. « Le Nord comme système de pensée » renvoie à la mondialisation « bienveillante » qui découle d'un christianisme transformé en capitalisme sauvage alors que « l'avidité » renvoie à la consommation malade. « Collabo » renvoie au blanc, au colonisateur et « fusil » renvoi à toute la matérialité promue par un système de pensée de l'avoir qui fait plonger les individus dans un vide. Vide que l'on peut qualifier d'identitaire puisque « rien qui abrite l'esprit » renvoie à mon sens à Seyla Benhabib quand elle affirme que la *Kulture* — en fait *Zivilisation* — des États-Unis⁴¹ ne forme pas l'âme pas plus qu'elle exprime l'esprit d'un peuple (Benhabib, 2002, p.3).

Shrapnel est très amer face à la civilisation du Nord qui déçoit ses attentes, il

[...] ne tolérait pas que son peuple ait été défait par un autre qui lui était si semblable en fin de compte. La défaite n'était acceptable que face à un adversaire glorieux. L'idée d'avoir été vaincu par des médiocres était insupportable. Le Nord n'était pas à la hauteur des rêves qu'il avait semés dans les esprits. Il n'avait pas de leçon à donner. Il n'avait pas engendré des humains meilleurs que les autres. Tout ce qu'il avait su faire c'était torturer la nature pour satisfaire son égo en incitant les autres à croire qu'ils étaient primitifs parce qu'ils vivaient autrement (Miano, 2010, p.140).

La critique ici émise par Shrapnel renvoie directement aux questions d'occidentalisation du monde discutées au chapitre 1. Alors que de l'extérieur le modèle de la culture occidentale apparaît comme séduisant, vu de l'intérieur il se révèle sous son jour réel : ni transformatif, ni éducatif, ne transforme pas l'âme ; une fausse

⁴¹ À noter qu'ici l'utilisation des États-Unis renvoie au monde occidental en général dans la mesure où ils sont toujours une référence en termes de système de pensée.

promesse de bonheur (Benhabib, 2002, p.3). La désillusion de Shrapnel tient du désenchantement du modèle occidental puisque celui-ci est fondé sur la conviction « que la possession supplantait l'être » (Miano, 2010, p.147). Tout comme pour Amok et Shrapnel, plusieurs digressions ouvrent le récit sur les idéologies d'Amandla et viennent aussi masquer l'identité intime de la jeune femme. Si les critiques que Shrapnel émet sont aussi les raisons pour lesquels il souhaite réaliser son projet sur le sol des nordistes lui-même, les critiques qu'émet Amandla sont aussi les raisons qui la poussent à vouloir partir. Elle affirme que

[...] ce qu'on appelait *mondialisation*, était la plantation internationale dans laquelle les Kémites travaillaient, sans rétribution [...] Les kémites d'aujourd'hui étaient un peuple mort, un peuple privé de langue, d'histoire. Les Kémites d'aujourd'hui avaient perdu l'esprit (*Ibid.*, p.190).

Et elle explique, soutenant que

Si ces maux étaient plus accrus dans certains territoires kémites, c'était parce qu'on y avait mené des politiques d'assimilation. On s'y était montré méthodique, déterminé, à implanter chez les populations le dégoût d'elles-mêmes, on ne s'était pas contenté d'exploiter leurs forces, on avait également torturé leur âme, pour les empêcher de réaliser quelque chose de propre à elles, on avait voulu greffer un cœur babylonien, quand le leur battait sa propre cadence (*Ibid.*, p.187-188).

Ce qu'Amandla critique là renvoie à la logique de l'intégrationnisme économique-culturelle discutée au chapitre 1. La fragmentation de l'être dont elle parle renvoie au choc des modèles identitaires divergeants : avoir contre être. La greffe d'un cœur babylonien c'est l'assimilation, la transformation de l'être en avoir. Cela appelle ultimement à la volonté du Nord de faire des autres des semblables par l'annihilation de toutes les composantes antérieures.

En fait, Léonora Miano construit ce récit de manière à ce que les personnages s'inscrivent d'abord dans l'espoir, pour se voir ultimement désillusionnés. L'espoir d'Amok réside dans l'exil au Nord, celle de Shrapnel dans l'édification d'une identité noire au Nord et celui d'Amandla dans le retour sur le Continent. C'est dans les

interactions interpersonnelles des personnages que pourront se révéler les impossibilités identitaires. Alors qu'Amok fui au Nord pour se libérer de la pesanteur familiale, Amandla lui fait remarquer que

tourner le dos à son sang c'était un comportement de blanc [...] Ce qu'on recevait d'eux n'était pas seulement un patrimoine génétique. Une famille, c'était des âmes liées ayant une dette les unes envers les autres. Regarder les siens comme des étrangers c'était se renier soi-même (*Ibid.*, p.290).

En refusant d'affronter son ascendance, il ne s'était pas dressé contre la famille, il ne s'était que laissé écraser : « Il n'osait penser que son combat résidait en cela : porter le nom pour arracher son individualité. Endosser l'ascendance pour trouver l'identité qui ne serait que la sienne. Ce qu'il avait fait au cours de ce long enfouissement, c'était refuser de devenir lui-même » (*Ibid.*, p.288). Il conclut de lui-même qu'il est un être stagnant et pétrifié, et qu'« en quittant le pays, il ne s'était rendu nulle part » (*Ibid.*, p.289). Cette staticité qu'il s'est imposée par peur de l'héritage familial ne fonctionne effectivement pas avec le devenir identitaire. En se réduisant au nom, il réduit l'identité à une donnée statique et immuable, en faisant effectivement un impossible. La réalisation de ce personnage renvoie à la problématique du modèle identitaire promu par l'Occident : celui de la possibilité d'homogénéité de l'identité.

Amandla en vient aussi à réaliser la fuite dans laquelle elle était prise, et comment sa rencontre avec Amok n'était qu'une échappatoire de plus. Les deux protagonistes vont éventuellement se séparer à la fin du roman. Amandla tend à vouloir se remplir une fois de plus par des sucreries, mais

regardant les sachets froissés dans la corbeille à papier, elle se dit qu'elle n'en mangerait plus. La dernière fois, elle avait arrêté parce qu'elle voyait Amok, qu'elle s'imaginait qu'il pourrait la remplir. Il lui apparaissait maintenant que vouloir tirer de l'autre son propre contenu, c'était tout simplement ne pas être (*Ibid.*, p.384).

Si cette réalisation est importante pour l'identité de ce personnage, il se joue aussi dans ce passage la question de la rencontre de l'altérité. Alors que l'errance spirituelle des personnages est caractéristique du désarroi intérieur et demande donc l'exploration de

l'inconnu et la rencontre avec l'autre, elle mène les personnages à s'éteindre. Si l'identité se construit négativement parce qu'elle doit être construite *par rapport* à un autre sans quoi le soi ne peut advenir, cette rencontre de l'altérité ne signifie pas de prendre les composantes de l'autre et de les devenir. En ce sens, même si Amandla et Amok vivent toujours un malaise identitaire, ils réussissent à reconnaître l'ombre qui tarissait leur devenir.

Chacun des protagonistes se voit désillusionné de leur ailleurs chimérique. Shrapnel parce que sa mort l'empêche de réaliser son projet, celui qu'il aurait dû entreprendre dans le présent plutôt que d'attendre le bon moment. Amok, pour qui le « Paradis » au Nord, ne fut qu'un espace pour se leurrer de lui-même, et Amandla dont le continent n'avait pas l'ambiance imaginée (*Ibid.*, p.392). Ces paradis sur lesquels ils s'accrochaient étaient des paradis de complétude identitaire. Ils réalisent tous que cette adéquation de leur ipséité ne réside pas dans un lieu, mais se construit en permanence par les relations qu'ils établissent dans leur vie. Or, pour que des relations se tissent, il est nécessaire d'exister d'abord, parce qu'on « ne pouvait envisager de rencontrer l'autre sans être rien soi-même » (*Ibid.*, p.360).

Conclusion partielle

Alors que le trouble identitaire se définit comme une cessation d'ordre, de l'agitation, de l'angoisse et un manque de lucidité, le roman s'impose comme un

excellent terrain d'investigation pour qui veut observer les phénomènes identitaires parce que c'est à l'état de crise qu'il tend à les mettre en scène. Or ce n'est pas dans son « état normal », non problématique, que peut s'appréhender l'identité (elle y est à peu près insaisissable), mais dans son état critique, dans le cas des troubles identitaires, de « crise d'identité » [...] et si l'identité n'apparaît guère qu'à l'état critique [...] c'est qu'elle n'est pas une réalité donnée, stable, objective, avec laquelle tout un chacun

devrait également composer [...] elle est, autrement dit, une construction, et une construction paradoxale en ceci qu'elle n'existe que dans les esprits [...] (Heinich, 1996, p.332)

Dans le même ordre d'idée Heinich dit aussi que le roman, lorsqu'il met en scène la crise identitaire, est un instrument de construction de l'identité. Pour les personnages Afropéens que Miano met en scène, la crise identitaire — ipséité (Unter Ecker, 2016) — se traduit par un vide de sens de l'existence. Son roman, *Tels des astres éteints*, elle le décrit comme celui qui « aborde le plus clairement les tourments identitaires du monde noir » et elle le dédie aux « identités frontalières » (Miano, 2012, p.25). En ce sens, l'esthétique de l'auteure camerounaise est frontalière et son écriture est inspirée du jazz ce qui entraîne une circularité, une tension, une polyphonie et une répétition. Ces éléments sont essentiels à la compréhension de l'errance identitaire dans *Tels des astres éteints*. Parce qu'elle comprend la frontière non pas comme un lieu de rupture, mais comme un espace où les mondes se touchent inlassablement, son esthétique mêle harmonieusement des univers apparemment antagonistes (*Ibid.*, p17).

L'intertextualité obsédante de *Meursault, contre-enquête* exacerbe le fonctionnement des romans policiers : le double, la solitude, le voyeurisme, l'obsession et le labyrinthique. La question du « qui suis-je » centrale au roman de Daoud renvoie aussi au « Qui sommes-nous ». Ces questions sont explorées par le thème de l'errance qui s'incarne dans le narrateur. C'est une recherche d'origine, d'identité et de devenir après l'Indépendance. Si le qui suis-je s'incarne dans le narrateur, le qui sommes-nous apparaît dans les premières lignes lorsqu'Haroun parle de Moussa comme l'homme sans peuple. Si le dessein de Moïse était de libérer le peuple hébreu, Moussa doit « libérer » un peuple qui est à construire. Aussi, l'incipit du roman de Daoud, qui est inscrit dans la vie « Aujourd'hui, M'ma est encore vivante », alors que celui de Camus s'inscrit en négatif, peut renvoyer à la mère patrie — l'Algérie — beaucoup plus qu'à la mère d'Haroun. Alors qu'Albert Camus met en scène un pied noir, et qu'à la mort de sa mère il devient un étranger en terre algérienne, Daoud met en scène des *indigènes*.

En ce sens, la mère patrie existe effectivement encore, si elle est silencieuse c'est sans doute que son peuple n'est pas encore prêt. Daoud écrit dans le roman « Chez nous, la mère est la moitié du monde », cette moitié a besoin du peuple que Moussa doit diriger.

Ce que révèle l'errance dans ce contexte, parce qu'elle entraîne des allers et retours, brise la chronologie et édifie un récit où rien ne fait finalement de sens, c'est que le chemin de la construction identitaire est sinueux. L'intertexte dans le roman est donc représentatif du trouble identitaire qui réside entre autres dans la problématique d'une histoire mêlée dans celle d'un autre. Si le trouble se définit comme un état de ce qui cesse d'être en ordre, une perte de lucidité, un état anormal et pénible d'agitation et finalement d'angoisse, le récit d'Haroun ainsi que lui-même sont affligés de cette condition. En ce que les textes convoqués par la narration renvoient généralement à des figures de condamné à mort : Virgile, Dante, Shéhérazade, et Meursault, il est cohérent que la quête d'Haroun n'obtienne aucune résolution.

Les romans de Kamel Daoud et Léonora Miano font une critique très forte du concept d'identité, ce qui est prouvé par la temporalité, le narratif et l'identitaire dans le texte. Ils critiquent ce qui est fixe, mais il n'y a finalement pas de dépassement ou de résolution. Ces romans s'inscrivent dans le postcolonial et discutent de la construction identitaire en période postindépendance. En fait, la contre-enquête tout comme la frontière, convoquent la notion de l'entre-deux, qui est le seul lieu de l'identité débarrassé du complexe du dominé. Les personnages incarnent un possible et non une solution, un passage du *MCE* est d'ailleurs révélateur à ce sujet : « Je n'étais pas un collaborateur des colons et tous le savaient dans le village, mais je n'étais pas non plus le moudjahid et cela en incommodait beaucoup, que je sois assis là au milieu, dans cet entre-deux [...] » (Daoud, 2016, p.115). D'une certaine manière, Daoud touche un point névralgique de la question identitaire, celle de l'aliénation. Ce personnage se pose aussi dans l'entre-deux si on le compare aux personnages de Miano. En effet, en étant

ni le collaborateur, ni le révolutionnaire, il n'incarne ni Amok, ni Amandla ou Shrapnel. Ultimement, ce que ces romans montrent c'est que l'identité est à construire perpétuellement, elle est mouvante et ne peut s'inscrire dans aucune linéarité.

CONCLUSION

On peut essayer d'éteindre le feu ; briser les existences pour leur redonner la fluidité qu'elles ont toujours eue, que le-la politique s'évertue à enfermer dans des identités figées.

- Clermont-Letendre, Sabrina et Lawrence Olivier

-

L'idée de ce mémoire s'enracine dans la lecture des *Identités meurtrières*, écrit par Amin Maalouf en 1998, elle se clôt, ironiquement peut-être, sur un triptyque de l'auteur sur la crise identitaire : 1998, 2009, 2019. Ces trois publications, séparées chaque fois par dix années, montrent la permanence du sujet de la crise identitaire. Si la réalité identitaire était certes différente en 1998, son objet reste, lui, intouché. Si la crise fait toujours partie du paysage mondialisé, c'est qu'il n'y a pas eu encore de résolution, un tant soit peu qu'une résolution soit possible. D'un appel à ce que « chacun d'entre nous devrait être encouragé à assumer sa propre diversité, à concevoir son identité comme étant la somme de ses diverses appartenances, au lieu de la confondre avec une seule, érigée en appartenance suprême, et en instrument d'exclusion [...] » (Maalouf, 1998, p. 205) à « ce qui caractérise l'humanité d'aujourd'hui, ce n'est pas une tendance à se regrouper au sein de très vastes ensembles, mais une propension au morcellement, au fractionnement, souvent dans la violence et l'acrimonie » (Maalouf, 2019, p. 245), l'identité est encore au cœur de la dialectique politique et littéraire. Force est de

constater que le projet de mondialisation est un échec parce qu'il n'a pas atteint ses objectifs, il n'est ni dans la cosmopolitisation ni dans l'homogénéisation.

Toutefois, cette dialectique de la fragmentation qui est au bout des lèvres de maints intellectuels me dérange. Ce n'est pas l'identité qui se fragmente. Lorsque l'on parle de fragmentation identitaire, on pense que l'objet désigné par cette appellation est l'identité intime, individuelle. En fait, l'identité est *a priori* fragmentée, elle est perte et gain, elle est traduction. Elle est fragmentée qu'elle soit individuelle ou collective. L'identité est une mosaïque, un ensemble de parties en apparences dissonantes qui forment un tout cohérent. C'est d'ailleurs de cette manière que Léonora Miano la traite dans ses romans. Ce « Tout cohérent » s'apparente en fait à ce qu'il y a d'universel — l'humanité. Pour illustrer la cohérence dans la dissonance, elle travaille à partir du jazz et du blues. Parce que pour elle,

si l'universalité du jazz vient de ce qu'il a su mêler les humanités, celle du blues se rapporte plus simplement, à ce que tous les humains ont en partage du simple fait de leur humanité. Ce fond humain universel est toujours mis en relief chez [elle], parce qu'« elle » [s'] attache plus à l'intériorité des personnages qu'à leur appartenance (Miano, 2012, p.21).

Parce que finalement, ce que l'on peut remarquer dans ses romans, et dans *TAE* à l'étude dans le présent mémoire, c'est que si les personnages portent des appartenances différentes, ils ont tous en commun leurs intériorités, leurs angoisses. Miano arrive à montrer que ce n'est pas parce que les appartenances sont diverses, parfois contradictoires ou parfois confrontantes, qu'elles ne peuvent pas constituer un ensemble fluide. Différence et diversité ne sont pas synonymes de conflit meurtrier.

La deuxième section du chapitre montre que, bien que Shrapnel et Amandla aient des visions différentes de leurs identités et de la manière d'advenir dans le monde, ils se retrouvent tous sur un point : la volonté de tisser des liens significatifs pour donner un sens à leurs existences. Parce que le vide et l'angoisse adviennent surtout lorsque l'individu se sent rejeté et seul. Lorsque l'on refuse de reconnaître une identité parce

qu'elle n'est pas conforme à la nôtre, on ouvre la porte à ce que l'angoisse devienne peur et éventuellement colère ou humiliation. Ces sentiments sont particulièrement dangereux. Ils mènent à des débordements que l'Histoire a trop vus. Il suffit de penser à la Shoah, au Génocide des Tutsis au Rwanda, à la dévoration⁴² ou encore au génocide arménien pour ne nommer que ceux-là. Cette question de l'angoisse et du vide se fait plus prenante dans la modernité et la postmodernité, d'abord à cause de la « mort de Dieu », mais aussi parce l'avènement de l'État moderne, de la démocratie et du capitalisme ouvre la porte aux nettoyages ethniques. Si l'on revient à l'argument de Vivek Chibber discuté au chapitre 1, le capitalisme n'est d'aucune manière un vecteur d'égalité, tout comme il n'est pas corrélatif de la démocratie. Le capitalisme fonctionne intrinsèquement sur la différence et la hiérarchie, même qu'il exacerbe la différence pour maintenir le pouvoir et la domination. La démocratie fonctionne de la même manière ; parce que le « we the people » suppose à la fois le *demos* et l'*ethnos*. Le *we* ne renvoie pourtant pas au *we the humanity*, mais plutôt au *we* ethnique. En ce sens, *demos* s'associe à l'*ethnos* en contexte, et de ce fait il classifie et désigne ce qui entre ou non dans le *we* (Maan, 2005, chap. 3). On ne sort pas du dualisme, capitalisme, mondialisation, tout comme la démocratie, fonctionnent sur la dynamique du « eux » versus le « nous ». Mann affirme que le nettoyage ethnique est un événement moderne. Et qu'est-ce que le génocide si ce n'est qu'un acte violent dirigé sur l'identité de l'Autre ? Si l'on réfléchit aux actes de violence menés en contexte d'extermination de masse, il est difficile de ne pas penser au viol. Ce dernier est souvent une arme de guerre parce que dans les imaginaires, l'identité est aussi associée au père, à l'homme. C'est une arme de guerre parce qu'il permet, par la fécondation, d'engendrer du même. Le ventre de la femme est à la fois source de convoitise comme de méfiance. Lors du

⁴² La dévoration, ou *porajmos*, est le terme employé pour nommer le génocide des Tsiganes qui se joue en parallèle de la Deuxième guerre mondiale.

génocide bosniaque, ordre était donné aux hommes serbes de violer les femmes musulmanes parce que les enfants, seraient non seulement légitimes, mais chrétiens. Lors du génocide au Rwanda, les femmes tutsies, lorsqu'elles n'étaient pas tuées, voyaient leurs organes génitaux mutilés à coup de couteaux ou encore de bouteilles de verre brisées. Dans un cas, on convoite le ventre parce qu'il peut produire du même, dans l'autre on le détruit parce qu'il est souillé.

La question qui doit être posée est : qu'est-ce qui motive ce genre de violence ? Comment l'humanité se déchire-t-elle ainsi : le sentiment d'inquiétante étrangeté. On en revient, une fois de plus à l'identité. Parce que le monde perçoit l'identité comme une donnée fixe, et parce qu'il est convaincu de l'ethnie, il « cherche en l'autre le chaman de ses angoisses ». Narcissisme et inquiétante étrangeté se recourent de manière intéressante. En effet, ce qui se produit lorsque Narcisse, contemplant son reflet dans l'eau, réalise qu'il s'agit de lui-même et qu'il ne peut se détacher pour s'aimer comme un autre, c'est une révélation de l'altérité. Parce que l'altérité renvoyée par le « miroir » réside dans le cheminement qu'elle fait suivre, partir de soi à soi par l'autre. Le miroir rend inatteignable à soi-même, mais permet de s'observer à la manière d'un autre. Cette vision de soi qu'il propose porte donc un germe d'altérité. Ce germe d'altérité renvoie à mon sens, à l'inquiétante étrangeté. Freud discute de la définition du mot *Heimlich* qui veut dire familier. Or, le problème de ce mot est que sa signification évolue vers une ambivalence, « jusqu'à ce qu'il finisse par coïncider avec son contraire *unheimlich* » (Freud, 1985, p.203). Particulièrement intéressant est que, plutôt que de simplement vouloir dire non familier, *unheimlich*, renvoie plutôt au caché, au dissimulé ; « on qualifie d'un-heimlich tout ce qui devrait rester... dans le secret, dans l'ombre, et qui en est sorti » (*Ibid.*, p.221). Ultimement ce qui est *unheimlich* pour un, est *heimlich* pour un autre. En ce sens, *heimlich* appartient à deux ensembles, non opposés, mais relativement étrangers. Ainsi se superpose au sein même du familier, le dissimulé, comme il s'insère au sein même de l'identité, de l'altérité.

Freud en vient à affirmer que ce qui module le sentiment d'inquiétante étrangeté — en ce qu'il s'agit d'une impression de dissonance face à quelque chose de semblable — est

[...] le motif du double dans toutes ses gradations et spécifications, c'est-à-dire de la mise en scène de personnages qui, du fait de leur apparence semblable, sont forcément tenus pour identiques [...] de sorte que l'un participe au savoir, aux sentiments et aux expériences de l'autre, de l'identification à une autre personne, de sorte qu'on ne sait plus à quoi s'en tenir quant au moi propre, ou qu'on met le moi étranger à la place du moi propre — donc dédoublement du moi, division du moi, permutation du moi, et enfin du retour permanent du même, de la répétition des mêmes traits de visage, caractères, destins [...] (*Ibid.*, p.236).

C'est dans cette circularité du motif du double, de l'identification, de la reconnaissance de l'autre comme semblable, que le narcissisme des petites différences s'incruste dans les psychés. Parce qu'en fait, lorsque le Moi — fragile — est en groupe, il peine à gérer de manière efficace les difficultés liées à la présence de plusieurs narcissismes. Cela le pousse à réaffirmer ses limites devant le dissemblable qui pourrait l'envahir, voire le submerger — il y a donc nécessité de renégociation de tout ce qui pourrait faire émerger l'inquiétante étrangeté et l'angoisse qui la suit (Bellakhdar, 2012). En fait la « petite différence » renvoie à la focalisation sur un trait identitaire particulier qui en vient à être survalorisé par le sujet au point de devenir le seul point d'appui pour la différenciation. Ce trait sur lequel un individu insiste en vient à inscrire la différence dans l'ordre social. En ce sens, c'est face à un double infiniment semblable au soi, que le narcissisme des petites différences se déploie jusqu'à se transformer en angoisse d'inquiétante étrangeté. Or, la seule manière pour un individu de se connaître lui-même, ou même de se construire est en relation avec un autre. En effet, l'altérité est au cœur du dispositif identitaire qu'il soit individuel ou collectif.

En ce sens, lorsque la mondialisation propose un modèle identitaire unique par lequel la paix et l'égalité mondiale peut se réaliser, le Moi se voit menacé. Il se met dès lors à chercher du dissemblable plutôt que de rechercher le commun. Cette angoisse du Moi

s'intensifie lorsque le système d'intelligibilité du monde passe d'un régime de signification de l'Être à l'Avoir. En ce que le processus de la mondialisation hérite de la dévastation de l'Être enclenchée par le capitalisme, les individus mondialisés sont doublement en perte de repères. Effectivement, il y a d'abord une perte de sens dans l'annihilation de l'Être qui plonge les contemporains dans le vide, et l'humain, qui ne supporte pas le vide, cherche immédiatement à saisir le réel. S'ajoute à cette déstabilisation du régime d'intelligibilité un modèle d'identité qui se construit sur l'Avoir ; il ne s'agit plus du « je pense donc je suis », mais du « j'ai donc je suis ». Le capitalisme propose de répondre aux mêmes inquiétudes que les religions — il vise à structurer le vide en l'expliquant et en développant des structures pour y arriver. L'une d'entre elles est la consommation, la culture de l'Entertainment ; tout ce qui relève du superficiel et du remplissage, rien qui ne nourrisse l'âme. Pourtant, comme vu au premier chapitre, qu'est-ce que le vide si ce n'est qu'une absence d'Être ? En ce sens, un régime de sens fondé sur l'Avoir ne fait qu'exacerber le vide, il n'est que fausses promesses de salut. Comme philosophie de la chose, le capitalisme, et par extension la mondialisation, cristallisent les angoisses identitaires.

Alors que le premier chapitre expose de quelle manière le capitalisme absolutise le sens dans la relation matérielle de l'homme avec l'argent, le deuxième chapitre illustre de quelle manière se répercute ce passage d'une structure de l'Être à celle de l'Avoir sur les individus mondialisés. La raison qui motive l'étude de la fiction tient justement au problème de la mort de la subjectivité humaine qui advient à la « mort de Dieu ». Cet événement signe l'avènement de l'objectivisme dans la production scientifique. Parce que le savoir est entendu comme relevant d'un impératif de neutralité axiologique, les productions à caractère subjectif ne participent pas à la production du savoir. Or, plusieurs auteurs réfléchissent à cette question et soulèvent que « le milieu universitaire continue à marginaliser des savoirs qui ne cadrent pas avec ses critères de production de connaissance dite scientifique, dans ses normes et ses formes bien balisées » (Léger

et al., 2017, p.6). Patricia Monture affirme que souvent, lorsque les phrases simples, attendues par la production scientifique lui échappent, elle converge nécessairement vers la poésie et les lignes éparses. Elle considère, entre autres, que certains silences existent dans la production scientifique et que ces silences doivent être remplis, mais ne le seront pas par une production objective. À mon sens, l'imaginaire qui réside dans la poésie et la fiction sont des mesures beaucoup plus justes des réalités identitaires, plus que les données ethnographiques, anthropologiques et historiques. Il s'agit donc, dans l'étude de la fiction, non pas de chercher à faire des prédictions sur les comportements humains, mais à comprendre quelles sont les blessures profondes causées par une mondialisation qui oublie la diversité. Le chapitre deux illustre bien les enjeux discutés au chapitre un.

Les personnages de Léonora Miano souffrent du vide — ils ont de la difficulté à créer des liens interpersonnels, ils développent des comportements addictifs, ils sont errants, ils vivent un ennui profond, une apathie profonde, du désespoir, de la solitude et de l'aliénation. Toutes ces traductions du vide sont corrélatives du nihilisme. Alors que Miano se concentre sur l'identité dans son intériorité, Daoud lui propose une fiction qui contrecarre l'homogénéisation dans des catégories absolues. En effet, la quête du narrateur, Haroun, s'inscrit d'abord dans le refus de la généralisation de tous les Arabes dans l'Arabe. La tentative de donner un nom à l'Arabe mort sur la plage dans le roman de Camus est un travail d'ouverture d'un champ de possibles pour penser l'identité en dehors de sa seule relation à l'arabité. Parce qu'au-delà des deux personnages, le roman met en scène la quête identitaire d'une Algérie dont le peuple se constitue de communautés, de langues et d'histoires différentes — l'actualité nous le prouve d'ailleurs. Le roman de Miano montre la même chose ; l'Afrique n'est pas une entité monolithique ; on ne parle pas au Cameroun le même français qu'au Sénégal ; Shrapnel et Amok n'ont pas vécu la même Afrique. L'identité collective tout comme l'identité individuelle sont un devenir continu, jamais des données monolithiques et fixes.

Miano appelle à penser l'identité comme un lieu de rencontre et non comme un facteur de division, d'où l'idée « d'habiter la frontière ». Dans cette idée s'incarnent à mon sens tant l'hybridité que le *translated man* ; l'entre-deux. L'entre-deux est une notion intéressante lorsqu'il est question d'identité puisqu'il s'agit d'un lieu débarrassé de tout complexe de dominé. Pour Michel Cornu, l'entre-deux est l'espace de notre devenir, « du choix d'écouter l'Autre ou de l'ignorer, de partager ou non nos expériences, d'accepter de nous situer dans l'entre-deux ou d'attendre la fin en solitude » (Ionescu, 2010, p.11). L'entre-deux est aussi un espace qui permet de mieux accueillir les différences. En effet,

associé à l'instabilité et à l'insaisissable, mais aussi aux liens et contacts multiples, le concept de l'entre-deux semble donc échapper à toute définition construite sur des oppositions binaires. En tant qu'espace hybride (géographique, culturel ou linguistique), il est constamment traversé par de nombreuses tensions individuelles et collectives, dont celle de l'identité et de l'altérité. Dans cet espace de passage, l'identité se construit à travers des rapports d'opposition et de complémentarité [...] (*Ibid.*, p.12)

L'entre-deux est exactement ce dont Miano discute dans son texte *Habiter la frontière*, dans lequel elle discute des identités frontalières. La frontière est pour elle

l'endroit où les mondes se touchent, inlassablement. C'est le lieu de l'oscillation constante : d'un espace à l'autre, d'une sensibilité à l'autre, d'une vision du monde à l'autre. C'est là où les langues se mêlent, pas forcément de manière tonitruante, s'imprégnant naturellement les unes des autres, pour produire, sur la page blanche, la représentation d'un univers cosmopolite, hybride (Miano, 2012, p.25).

Cette pensée, elle l'incarne dans ses personnages, tout particulièrement dans Amok dans *TAE*. Dans ce court essai, l'auteure est critique du modèle identitaire porté par l'Occident. Alors qu'elle discute de l'identité africaine contemporaine comme celle de l'hybridité culturelle, elle rappelle aussi que le territoire africain souffre d'un déficit de trace historique compliquant la connaissance de la vie des ancêtres. Si elle pose un regard critique sur l'Occident, elle pose aussi un regard lucide sur le discours d'authenticité à préserver en Afrique. Les peuples africains sont profondément métissés

par l'Histoire qu'il s'agisse de la langue ou encore des tenues en Wax, perçu comme authentiquement africain, alors qu'elles proviennent des Anglais et des Hollandais. Elle croit donc qu'il y a une nécessité, pour se réinventer, d'habiter les identités frontalières même s'il s'agit d'un acte douloureux. Comme Amin Maalouf, elle refuse de choisir entre sa part africaine et sa part occidentale — parce que vivre l'entre-deux c'est se libérer des oppositions binaires tenaces. Elle affirme qu'être africain de nos jours c'est

habiter la frontière. Le reconnaître c'est être honnête envers soi-même, regarder en face ses propres réalités, et être capable de les infléchir. Il ne s'agit pas de chercher à valoriser l'une ou l'autre des composantes de cette identité, mais de se dire qu'on a le privilège rare de pouvoir choisir le meilleur de chaque culture. Qu'on y songe un peu. Les Européens n'ont pas cette possibilité. Pour eux, qui ont cru dominer éternellement le monde, la *multi appartenance* est vécue comme une perte de repères (*Ibid.*, p.28)

Cet impératif du choix entre les composantes du soi est *imposé* par le modèle identitaire occidental parce qu'il préfère le monolithisme. C'est cela aussi qui concerne les questions du jeu de l'ombre et de la lumière. Au deuxième chapitre, ces notions sont convoquées dans l'analyse du roman de Miano, mais elles sont aussi présentes dans le roman de Daoud. Le narrateur est dans l'ombre de son frère tout comme il est l'ombre de celui-ci. Ce que ces romans appellent, c'est la reconnaissance de l'ombre, de la charge qu'elle contient, pour accéder à la lumière. À mon sens, cela renvoie aux *heimlich* et *unheimlich* de Freud. Chaque familier, chaque lumière, porte en eux l'ombre, du caché. Si l'on ne les reconnaît pas, il n'est pas possible d'advenir. Ultimement, tout cela se rapporte aussi au *translated men* — l'individu déplacé physiquement ou symboliquement en système mondialisé perd et gagne des fragments d'appartenance. En ce sens, nous sommes tous des individus traduits. La traduction, comme l'entre-deux, appelle à l'échange, l'abandon et le gain, c'est un devenir. Le *translated men* c'est le « born across », il appelle la frontière, l'entre-deux. Rushdie parle d'identité transculturelle, Bhabha parle d'hybridité et du désir qui place à deux endroits, Miano parle de la frontière, Daoud et Maalouf parlent de carrefour : ils touchent tous à l'identité comme fluidité. Cela oblige à penser l'existence

en termes de lignes souples qui nous conduisent vers des *de-venirs*, des lignes de fuites qui échappent à tout, qui s'ouvrent à toutes les formes de poésis. Il n'y a pas de sens dans la fluidité, que du non-sens qui se disperse et se dissémine partout et nulle part. C'est le propre du fluide. La fluidité, c'est l'écoulement continu que rien n'arrête, qui ne se laisse jamais enfermer dans quoi que ce soit. Une errance où il n'est pas question de se fourvoyer, de se tromper. Le terme errance doit être entendu au sens plein : laisser l'existence aller à l'encontre de tout, effervesce (Clermont-Letendre et Olivier, 2019, conclusion).

Ultimement, l'entre-deux renvoie aussi à l'intertextualité et aux interrelations entre la fiction et la réalité. Alors que Nelly Arcan affirme que son roman *Putain* est tout entier construit par association, j'affirmerais que ce mémoire est tout entier construit en intertexte. Comme discuté plus tôt, l'intertextualité compromet le caractère monolithique d'un texte par la référence à un sens déjà constitué, créant de fait l'hétérogénéité. En ce sens, cette recherche pousse la notion d'intertexte au-delà de son application en étude littéraire. L'intertextualité devient ici une méthode de transgression au code demandé par le scientifique, elle permet le pont entre les études politiques et les études littéraires. Au-delà d'une illustration de la réalité identitaire mondialisée dans la littérature contemporaine, ce mémoire veut aussi la remise en question de la pratique hégémonique de la production du savoir. En joignant l'analyse politique à l'analyse littéraire, je brise le caractère monolithique de la recherche en sciences sociales — c'est cela la transdisciplinarité, c'est cela le potentiel subversif de la postmodernité : la mouvance et l'abandon des catégories stables de sens. Il s'agit ici de mon refus du délire institutionnel de la production scientifique, il s'agit d'éclater les carcans pour construire un espace discursif sur l'expérience de l'angoisse existentielle à l'ère des fictions d'identités.

BIBLIOGRAPHIE

- Albert, Christiane. « 4. La quête identitaire », *L'immigration dans le roman francophone contemporain*. sous la direction de Albert Christiane. Editions Karthala, 2005, pp. 113-128.
- Amossy, Ruth. « De l'énonciation à l'interaction ; l'analyse du récit entre pragmatique et narratologie », chap. dans Ruth Amossy (dir). *Pragmatique et analyse des textes*, Tel Aviv : Presses de l'université de Tel-Aviv, département français, 2002, 300p.
- _____. *La présentation de soi*. Paris : PUF, 2010
- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : Public Works, 1996, 229 p.
- Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism : Ethics in a World of Strangers*. New York : Norton, 2007
- Aquin, Hubert. *Prochain episode*. Montréal : Leméac, 1992
- Arcan, Nelly. *Putain*. Paris : Éditions du Seuil, 2001
- _____. *Folle*. Coll. « Points ». Paris : Éditions du Seuil, 2004
- Badie, Bertrand, « Culture, identité, relations internationales ». Conférence au siège de la fondation du roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et Sciences Humaines, Études maghrébines n° 7, 1998
- Bahi, Yamina. « La déroute de la fiction : l'écriture de la marge dans « *La fable du nain* » de Kamel Daoud », *Les chantiers de la création*, Vol. 9, 2016, p.1-9
- Bakhtine, Mikhaïl. *Poétique de Dostoïevski*. Paris : Seuil, 1970 [1929]
- _____. *Esthétique et théorie du roman*. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard, 1987 [1978]

- Barad, Karen. « Getting real : Technoscientific practices and the materialization of reality ». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 1998, pp. 87-128
 _____. *Meeting the Universe Halfway : Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2007
- Barthes, Roland. « L'Effet de réel », *Communications n° 11*, 1968, p. 84-89.
- Basto, Maria-Benedita. « Le Fanon De Homi Bhabha : Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale ». *Tumultes*, n° 31, 2008, pp. 47-66.
- Bataille, Georges. *L'expérience intérieure*. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard, 1992 [1943/1954]
- Battistella, Dario. *Théories des relations internationales*. 3^e éd. Paris : Sciences-Po, 2009
- Beck, Ulrich. « La vérité des autres. Une vision cosmopolitique de l'altérité », *Cosmopolitiques*, n° 8, 2004, p. 157-184
 _____. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier-Flammarion, 2006
- Bellakhdar, Saïd. « Le narcissisme des petites différences, un opérateur du lien social », *Topique*, vol. 121, n° 4, 2012, pp. 59-71.
- Benhabib, Seyla. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton : Princeton University Press, 2002
- Benhabib, Seyla *et al.* *Identities, affiliations, and allegiances*. Cambridge New York : Cambridge University Press, 2007
- Benjamin, Walter. *Le capitalisme comme religion*. Paris : Payot/Rivages, 2019
- Bhabha, Homi. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot, 2007
- Boucher, Denise. *Les fées ont soif*. Montréal : Typo, 2008
- Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Éditions du Seuil, 1998

- Bouvet, Rachel et Myra Latendresse-Drapeau. « Présentation », Chap. dans *Errances*, Cahiers Figura, Vol. 13, 2005
- Campbell, W. K., & Miller, J. D. (2011). *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: Theoretical approaches, empirical findings, and treatments*. John Wiley & Sons.
- Camus, Albert. *L'étranger*. Paris : Gallimard, 1957
- Castells, Manuel. « L'économie globale : genèse, structure et dynamique » chap. dans *La société en réseaux*, Paris : Fayard, 1998, s.p.
 _____. *Le pouvoir de l'identité*. Paris : Fayard, 1999
- Chan, J. « Narcissisme primaire, narcissisme secondaire. L'identité dans la gestion de la culpabilité meurtrière ». *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, Vol.1, 2015, p.155-166.
- Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Theories*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1993.
- Chibber, Vivek. *The Postcolonial Theory and the Spector of Capital*. London/New York : Verso, 2013
- Chudzia-Conde, Elena. *La tragique quête de sens de Haroun dans Meursault, contre enquête de Kamel Daoud*. Thèse de doctorat, Ottawa : Université d'Ottawa, 2018
- Clavaron, Yves. *Poétique du roman postcolonial*, Saint-Etienne, Publication de l'université de Saint-Étienne, Coll. « Long-courriers », 2011.
 _____. *Francophonie, postcolonialisme et mondialisation*. Paris : Classiques Garnier, 2018
- Clermont-Letendre, Sabrina. « Chap. 12. Nihilisme, résistance et abandon chez Nelly Arcan », Chap. dans *Penser sans absolu : Douze essais sur le nihilisme*, Laval : Presses de l'Université Laval, 2020 [*À paraître*]
- Clermont-Letendre, Sabrina et Lawrence Olivier, « Conclusion. Dialogue : l'événement du nihilisme », Chap. dans *Penser sans absolu : Douze essais sur le nihilisme*, Laval : Presses de l'Université Laval, 2020 [*À paraître*]
- Clifford, James. *Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1997

- Compagnon, Antoine. *Le démon de la théorie, littérature et sens commun*. Paris : Éditions du Seuil, 1998
- Connelly, Michael. *Le poète*. Coll. « Points ». Paris : Seuil, 1998
- Cormont, Jessy, Saïd Bouamama et Yvon Fotia. *Dictionnaire des dominations de sexe, race, de classe*. Coll. « Utopie Critique », Paris : Syllepse, 2012
- Dahmani, Mohamed. *L'Occidentalisation des pays du Tiers Monde : Mythes et réalités*. Office des publications universitaires, 1983
- Dante, Alighieri, Dante. *La divine comédie*. Paris : Garnier-Flammarion, 2010
- Daoud, Kamel. « Le procès permanent du « je » par le « nous ». Le quotidien d'Oran, 8 février 2016.
 _____. *Meursault, contre-enquête*. Arles : Actes Sud, 2016
 _____. *Mes indépendances : Chroniques 2010-2016*. Arles : Actes Sud, 2017
 _____. *Zabor ou les psaumes*. Arles : Actes Sud, 2017
- Deblock, Christian et Olivier Delas. *Le bien commun comme réponse politique à la mondialisation*. Bruxelles : Éditions Bruylant, 2003
- Debray, Régis. *Civilisation. Comment nous sommes devenus américains*. Coll. « nfr », Paris : Gallimard, 2017
- Descombes, Vincent. *Les embarras de l'identité*. Paris : Gallimard, 2013
- Devoire, Christèle. « Errance dans le récit poétique, errance du récit poétique ». Chap. dans Rachel Bouvet et Myra Latendresse-Drapeau (dir.), *Errances* (p.31-40), Cahiers Figura, Vol. 13, 2005
- Duchet, Claude et Isabelle Tournier. « Sociocritique », chap. dans Béatrice Didier (dir). *Dictionnaire universel des littératures*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994
- Dufour, Dany-Robert. *Le divin marché : la révolution culturelle libérale*. Paris : Gallimard, 2012
- Eco, Umberto. *L'œuvre ouverte*. Paris : Point, 2015
- Elbaz, Mikhaël, Andrée Fortin et Guy Laforest. *Les frontières de l'identité*.

Modernité et postmodernisme au Québec. Sainte-Foy et Paris : Presses de l'Université Laval et Le Harmattan, 1996

Finkielkraut, Alain. *Ce que peut la littérature*. Paris : Stock, 2006

Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966

_____. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971

_____. « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Chap. dans *Dits et écrits Vol IV* (p.564-579), Paris : Gallimard, 1994

Freud, Sigmund. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris : Gallimard, 1988

_____. *Le malaise dans la culture*. Paris : Presses universitaires de France, 2010

Fukuyama, Francis. *La fin de l'histoire?*. National Interest, 1989.

Genette, Gérard. *Figures III*. Paris : Seuil, 1972

Glissant, Edouard. *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard, 1999

Hamacher, Werner et Kirk Wetters, "Guilt History: Benjamin's Sketch "Capitalism as Religion"", *Diacritics*, Vol. 32, No. 3-4, 2002

Harding, Sandra. *Feminism and Methodology : social science issues*. Bloomington : Indiana University Press, 1987

_____. *Is Science Multicultural ? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington : Indiana University Press, 1998

Innerarity, Daniel. *Ethics of Hospitality*. Abingdon-on-Thames: Taylor & Francis, 2017

Ionescu, Mariana. « L'entre-deux dans les littératures d'expression française », *Les cahiers du GRELCEF*, n° 1, 2010

James, Henry. *Un portrait de femme et autres romans*. Coll. « Pléiade ». Paris : Gallimard, 2016 [1880]

Joubert, Claire. « Théorie en traduction : Homi Bhabha et l'intervention postcoloniale », *Littérature*, Arman Colin, Vol 2, no 154, 2009, p.150

Kegan, Robert. « Puissance et faiblesse », *Commentaire*, Vol. 25 n° 99, p. 517-535

- Keohane, Robert O. et Joseph Nye. "Transnational Relations and World Politics: An Introduction". *International Organization*, Vol.23, no. 2, 1972, p. 329-349
- Heidegger, Martin *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Éditions Aubier, 1992
— *Être et temps*, Traduction par Emmanuel Martineau, Édition numérique, hors-commerce, 2005 [1927]
- Heinich, Nathalie. *États de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*. Coll. « NRF essais ». Paris : Gallimard, 1996
- Holsti Kal J. « L'État et l'état de guerre », *Études internationales*, Vol. 21, n° 4, 1990, p. 705-717
- Hottois, Gilbert. 2005. « Nietzsche : Herméneutique et nihilisme ». Chap. dans *De la renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, p.233-246. Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur
- Huston, Nancy. *Professeurs de désespoir*. Coll. « Babel ». Arles : Actes Sud, 2005, 400 p.
_____. *L'espèce fabulatrice*. Coll. « Babel ». Arles : Actes Sud, 2010, 208 p.
_____. 2013. « Enseignement des puttes : Nelly nihiliste » Chap. dans *Reflét dans un œil d'homme*, p.213-229. Coll. « Babel ». Arles : Actes Sud
- Jauss, Hans R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris : Gallimard, 1990
- Lane-Mercier, Gilian. *La parole romanesque*. Ottawa/Paris : Presses de L'université d'Ottawa Klincksiek, 1989
- Larrivée, Christian. « Le standpoint theory : en faveur d'une nouvelle méthode épistémologique », *Ithaque*, Vol.13, 2013
- Latouche, Serge. « L'échec de l'occidentalisation », *Tiers-Monde*, Tome 25, n° 100, 1984
_____. *L'Occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris : La découverte, 2005 [1989]
- Laurent, Sylvie. « Le « tiers-espace » de Léonora Miano romancière afropéenne », *Chaiër d'études africaines*, Vol. 204, 2011, p.1-36
- Laval, Christian. « Introduction », dans *Jeremy Bentham : le pouvoir des fictions*. sous la direction de Laval Christian. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Philosophies », 1994, p. 5-7.

- Lefèbvre-Faucher, Valérie. *Procès verbal*. Montréal : Écosociété, 2019
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Le livre de Poche, 2004
- Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*. Coll. « Folio/Essais ». Paris : Gallimard, 1983
- Lukacs, Georg. *La théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1989
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*, Domont : Éditions Grasset, 1998
 _____. *Le dérèglement du monde*. Paris : Éditions Grasset, 2009
 _____. *Le naufrage des civilisations*. Paris : Éditions Grasset, 2019
- Maclure, Jocelyn. « Authenticités québécoises. Le Québec et la fragmentation contemporaine de l'identité », *Raisons communes*, Vol. 1, n° 1, 1998
- Maingueneau, Dominique. « Problèmes d'éthos ». *Pratiques*, Vol. 113, no.1, 2002, p. 55-67
 _____. *L'énonciation littéraire II : Pragmatique pour le discours littéraire*. Paris : Armand Colin, 2005
 _____. « Retour critique sur l'éthos ». *Langage et société*, Vol. 3, no.149, 2014, p. 31-48
 _____. « L'éthos discursif et le défi du Web », *Itinéraire : Littérature, texte et cultures*. No.3, 2015, p.1-14
- Malela, Buata B. « Jeu littéraire et transformation du sujet diasporal : La postmodernité de Léonora Miano », *Revue de l'Université de Moncton*, Vol 42, n° 1-2, 2011, p.153-174
- Mann, Michael. *The dark side of democracy : explaining ethnic cleansing*. New York : Cambridge University Press, 2005
- Maris, Bernard et Gilles Dostaler. *Capitalisme et pulsion de mort*. Coll. « Pluriel ». Paris : Fayard, 2010
- Martin, Philippe. Thierry, Mayer. Mathias, Thoenig. *La mondialisation est-elle un facteur de paix ?* Éditions rue d'ULM, Presses de l'École normale supérieure, 2006, 56 p.
- Maumi, Catherine et André Corboz. *Pour une poétique du détour : Rencontre autour*

- d'André Corboz*. Paris : Éditions de la Villette, 2010, 272 p.
- Mbembe, Achille. *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : Éditions La Découverte, 2013, 252 p.
- Mbembe, Achille. *et al.*, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, Vol. 12, 2006, p. 117-133.
- Messaoudi, Samir. « La réécriture dans l'espace francophone : le cas de *Meursault, contre enquête* de Kamel Daoud », *La semaine*, 2017, p.73-82
- Miano, Léonora. *Tels des astres éteints*. Paris : Plon, 2008
 _____. *Ces âmes chagrines*. Paris : Plon, 2011
 _____. *Habiter la frontière*. Paris : L'Arche, 2012
 _____. *Crépuscule du tourment*. Paris : Grasset, 2016
- Moisi, Dominique. *La géopolitique des émotions : comment les cultures de peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le monde*. Paris : Flammarion, 2008
 _____. *Le nouveau déséquilibre du monde*. Paris : Éditions de l'Observatoire/Humensis/Les Échos, 2017
- Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : Presses universitaires de France, 2013, 222 p.
- Nietzsche, Friedrich. *Crépuscule des idoles ou comment on philosophe avec un marteau*. Coll. « Folio essais ». Paris : Gallimard, 1988
 _____. « Fragment posthumes, Automne 1887-mars 1888 », dans *Œuvres philosophiques complètes*. Coll. « NRF », Paris : Gallimard, 1976, 451 p.
 _____. *La Volonté de puissance II*. Coll. « Tel », Paris : Gallimard, 1995, 498 p.
- Nowakowska, Aleksandra et Jean-Marc Sarale. « Le dialogisme : histoire, méthodologie et perspectives d'une notion fortement heuristique ». *Cahiers de praxématique*, n° 57, 2011
- Olivier, Isabelle. « L'espace de l'errance dans les romans arthuriens (XIIe-XIIIe siècles) ». Chap. dans Rachel Bouvet et Myra Latendresse-Drapeau [dir.], *Errances*, [p.61-75], Cahiers Figura, Vol. 13, 2005
- Olivier, Lawrence. *Michel Foucault. Penser au temps du nihilisme*. Montréal : Liber, 1995, 245 p.
- Paolini, Albert J. *Navigating Modernity: Postcolonialism, Identity and international*

relations, Lynne Rienner Publishers, 1999, 228 p.

- Paul, Jean-Nicolas. « L'image de la pensée dans le monologue intérieur ». Forum interuniversitaire des étudiants et étudiantes en création littéraire, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2017
- Petetin, Véronique. « L'« Afrophonie » de Léonora Miano », *Études*, Vol. 9, 2017, p.83-92
- Pister, Danielle. « *Meursault, contre-enquête* : les miroitements d'un texte », n° 39, 2015, p.168-173
- Punter, David, *Postcolonial Imaginings: Fictions of a New World Order*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000
- Riad, Soheir. « À la recherche du moi perdu : la quête de soi à travers le prisme de l'écriture », in « Identité et Altérité : Jeux d'Échos et de Miroirs », Horizons, n° 10, numéro spécial, Le Caire, 27-29 Mars 2005, pp. 60-65.
- Ribeiro, G. « Une anthropologie cosmopolitique : L'anthropologie d'aujourd'hui et la mondialisation ». *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 34, n° 1, 2010, p.197-216.
- Ricœur, Paul. « L'identité narrative ». *Esprit*, n° 140/141, Vol. 7/8, 1988, pp. 295-304.
 _____. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions point, 2015, 448 p.
- Riedmatten, Henri [de]. « Narcisse au miroir trouble. Du Caravage à Bill Viola », *Revue française de psychanalyse*, vol. vol. 78, n° 1, 2014, pp. 16-31.
- Rocher, Guy. « La mondialisation : un phénomène pluriel », dans Daniel Mercure, *Une société-monde ?* De Boeck Supérieur « Ouvertures sociologiques », 2001, p. 17-31
- Rousseau, Jean-Jacques. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris : Folio, 2001
- Said, Edward W. *L'orientalisme, L'orient créé par l'Occident*. Coll. « La couleur des idées ». Paris : Éditions du Seuil, 2005, 430 p.
- Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature*. Coll. « Idées », Paris : Gallimard, 1948
- Scarpa, Marie. « Dialogisme », dans Anthony Glinoe et Denis Saint-Amand (dir.), *Le lexique socius*. 2014-2016 [En ligne] :

< <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/64-dialogisme>>, consulté le 16 juin 2019

Schabert, Ina, *In Quest of the Other Person. Fiction as Biography*, Tübingen, Francke, 1990, 235 p.

Scherer, Rene. *Zeus hospitalier*. Paris : La table ronde, 2006

Schüller, Thorsten. « 21 — À la recherche de l’Afrique perdue : le retour au pays natal dans le roman contemporain de l’Afrique noire d’expression française (Efoui, Alem, Effa, Miano) », *Les littératures africaines. Textes et terrains*, sous la direction de Coulon Virginia, Garnier Xavier. Editions Karthala, 2011, pp. 321-333.

Sen, Armatya, *Identity and violence; The illusion of destiny*, New York, W.W. Norton & Co, 2006.

Senarclens, Pierre [de]. *La mondialisation : Théories, enjeux et débats*. Paris : Armand Collin, 2002

Shaw, Martin. *Theory of the Global State: Globality as an Unfinished Revolution*. Oxford à New York : Cambridge University Press, 2000, 271 pp.

Smouts, Marie-Claude. *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*. Paris : Presses de Sciences Po [P.F.N.S.P.], 2007

Sofsky, Wolfgang. *L’ère de l’épouvante : folie meurtrière, terreur, guerre*. Paris : Gallimard, 2002

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris : Éditions Amsterdam, 2009

St-Onge, Jean-Claude. *L’imposture néolibérale : Marché, liberté et justice sociale*. Montréal : Éditions Écosociété, 2017, 245 pp.

Todorov, Tzevan. « Les catégories du récit littéraire », *Communications*, n° 8, Paris : Seuil, 1966.

_____. *Qu’est-ce que le structuralisme ? II. Poétique*. Paris : Seuil, 1968

Unter Ecker, Marjolaine. *Questions identitaires dans les récits afropéens de Léonora Miano*. Université de Toulouse : Presses universitaires du Midi, 2016

- Vigneault, Antony. *Albert Camus. Appauvrir l'existence*. Mémoire de maîtrise, Montréal : Université du Québec à Montréal, 2018
- Weber, Max. *De l'éthique du protestantisme à l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon, 1964
- Yack, Bernard. « The Myth of the Civic Nation ». In Ronald Beiner [dir.], *Theorizing Nationalism*. Albany : SUNY Press, 1999, pp. 103-118
- Zarka, Yves-Charles. « Politique et fiction », *Archives de Philosophie*, vol. 63, n° 3, 2000.
- Zima, Pierre V. *Manuel de sociocritique*, Paris : Picard, 1985.