

François Rastier

Directeur de recherche (CNRS, Paris)

Cosmopolitisme et reconstruction des sciences de la culture.

— **Débat à Libreville avec Marius Bavekoubou.**

Résumé. — Les critiques portant sur un universalisme abstrait (philosophique) seraient justifiées si les sciences de la culture étaient spéculatives, alors même qu’au contraire elles ont permis de sortir des spéculations a priori sur l’Esprit, la Nature, la Société. Elles ne prétendent pas à l’universel, mais à une généralité à construire patiemment, dans l’évolution générale de toutes les cultures qui se renforcent par des emprunts réciproques.

Malgré l’idéologie de la déconstruction qui délégitime leur programme scientifique, l’essor des sciences humaines sur tous les continents présage de nouveaux développements.

Mots clés. — Cosmopolitismes, reconstruction, linguistique, sciences de la culture, sémiotique.

Lors du congrès international du PTR LSCC-CAMES, *Les Sciences Humaines et Sociales face aux défis de l’Afrique. Épistémologies, Savoirs et Pratiques*, tenu à Libreville du 12 au 17 décembre 2022, j’avais présenté une conférence invitée, *Cosmopolitisme et reconstruction des sciences de la culture*, dont voici le résumé :

« Le projet général des sciences sociales (ou sciences de la culture) a été formulé à la fin du XVIII^e siècle. Ces disciplines, comme l’anthropologie, la linguistique, ou plus tard la sociologie ou la sémiologie, sont tout à la fois historiques et comparatives, car une culture ne peut être caractérisée que contrastivement dans le corpus constitué par les autres cultures.

Les critiques portant sur un universalisme abstrait (philosophique) seraient justifiées si ces disciplines étaient spéculatives, alors même qu’au contraire elles ont permis de sortir des spéculations a priori sur l’Esprit, la Nature, la Société. Elles ne prétendent pas à l’universel, mais à une généralité à construire patiemment, dans l’évolution générale de toutes les cultures qui se renforcent par des emprunts réciproques.

Malgré l’idéologie de la déconstruction qui délégitime leur programme scientifique, l’essor des sciences humaines sur tous les continents présage de nouveaux développements : les chercheurs locaux savent accéder à de nouvelles données et peuvent élaborer des cadres interprétatifs qui leur sont adaptés. Ils participent ainsi du programme général d’une *reconstruction* (<https://lareconstruction.fr/>) d’autant plus

nécessaire que les connaissances élaborées par nos disciplines sont cruciales dans une période de dangers politiques et écologiques.

On insistera sur l'extension attendue de la linguistique comparée (des milliers de langues ne sont pas encore décrites) et de la sémiotique générale, nécessaire pour décrire, au sein de chaque culture, les interactions entre les diverses institutions symboliques. »

Cette conférence a suscité des questions bienvenues, qui ont été recueillies et synthétisées par le professeur Marius Bavekoumbou, que tiens à remercier ici, et dont je conserve les formulations, tout en esquissant des réponses.

1. Est-ce que la déconstruction est une post-vérité ?

La déconstruction se veut indéfinissable, et Derrida la décrit ainsi dans sa *Lettre à un ami japonais* (1985) : « Quand j'ai choisi ce mot, ou quand il s'est imposé à moi, je crois que c'était dans *De la grammatologie*, je ne pensais pas qu'on lui reconnaîtrait un rôle si central dans le discours qui m'intéressait alors. Entre autres choses, je souhaitais traduire et adapter à mon propos les mots heideggériens de *Destruktion* ou de *Abbau*. Tous les deux signifiaient dans ce contexte une opération portant sur la *structure* ou l'*architecture* traditionnelle des concepts fondateurs de l'ontologie ou de la métaphysique occidentale. Mais, en français, le terme « destruction » impliquait *trop visiblement* une annihilation. » (je souligne, *Abbau* signifie *Mise à bas*).

Or Heidegger n'est pas un penseur parmi d'autres, mais un cadre nazi qui a participé aux côtés de Hans Frank et Alfred Rosenberg à la commission juridique qui a établi les lois raciales de Nuremberg. Dans la hiérarchie des étants, il rangeait les Cafres à côté des animaux, tous « pauvres en monde » (*Weltarm*). L'irrationalisme est une constante de la tradition qu'il a illustrée : il entreprend dès 1916 une « lutte au couteau » contre la raison, et proclame ensuite que « la science ne pense pas ».

Mouvement hypercritique, la déconstruction s'oppose aux sciences, délégitime tout projet d'objectivation. Elle a tout critiqué, mais n'a rien proposé et ne peut se prévaloir aucune découverte, aucun progrès scientifique. Il s'agit donc d'un discours idéologique suffisamment contradictoire pour ne pouvoir être contredit.

La déconstruction échappe à la réflexivité, selon Derrida : « Elle ne revient pas à un *sujet* (individuel ou collectif) qui en aurait l'initiative et l'appliquerait à un objet, un texte, un thème, etc. La déconstruction a lieu, c'est un événement qui n'attend pas la délibération, la conscience ou l'organisation du sujet, ni même de la modernité. *Ça se déconstruit*. Le *ça* n'est pas ici une chose impersonnelle qu'on opposerait à quelque subjectivité égologique. *C'est en déconstruction* (Litré disait « se déconstruire... perdre sa construction »). Et le « se » du « se déconstruire », qui n'est pas la réflexivité d'un moi ou d'une conscience, porte toute l'énigme ». (...) « Ce que la déconstruction n'est pas ? mais tout. Qu'est-ce que la déconstruction ? mais rien ! ».

Ainsi la déconstruction peut-elle échapper à la délibération, à la critique, et même à la volonté : c'est donc un destin qu'on veut nous imposer comme une fatalité.

Elle fait de la vérité un simple ressenti, car la vision du monde d'un individu ou d'un groupe devient le critère du vrai. C'est déjà le principe du séminaire de Heidegger sur *L'essence de la vérité*,

dans l'hiver 1933 : elle consiste dans la vision du monde du peuple allemand. Cette définition ultra-nationaliste est aussi raciste, puisque les autres peuples n'y ont pas accès.

Pour Derrida, déconstruire, c'est d'abord *déconstruire la vérité*. Dans les sciences comme ailleurs. Il suit en cela Nietzsche, pour lequel il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations, et donc, à chaque peuple, voire chaque individu, sa propre vérité. Par exemple, passant pour conseiller Vladimir Poutine, l'idéologue eurasiste Alexandre Douguine déclarait naguère que la Russie avait le *devoir* d'envahir l'Europe, en commençant naturellement par l'Ukraine. Il ajoutait à la BBC : « La postmodernité montre que chaque soi-disant vérité est une question de croyance. Nous croyons donc en ce que nous faisons, nous croyons en ce que nous disons. Et c'est la seule façon de définir la vérité. Nous avons donc notre vérité russe spécifique et vous devez l'accepter »¹.

La déconstruction qui caractérise la postmodernité n'est pas limitée à la philosophie universitaire ni aux départements de littérature. Mouvement hypercritique, elle affaiblit les disciplines académiques de l'intérieur ; relativiste, elle séduit les tutelles en justifiant l'arbitraire. Elle appelle une dérégulation généralisée et légitime de fait divers intérêts politiques et économiques, qui voient à présent dans l'idéologie intersectionnelle un facteur providentiel de division sociale.

Malgré ses prétentions à la pensée critique, la déconstruction s'attaque à la notion même de fait, récuse le travail d'objectivation propre aux sciences, bref délégitime l'exercice de la rationalité, fondement principal de la pensée critique, la détruit pour se substituer à elle. Dès lors, la simple objectivité des faits et à plus forte raison la vérité scientifique semblent insupportablement normatives.

Permettant de reconnaître une réalité indépendante des préjugés ou « visions du monde » des uns et des autres, la vérité est un bien commun. En outre, le concept de vérité ne concerne pas seulement le domaine de la connaissance, mais aussi celui de l'éthique : en dernière analyse, la vérité est une notion éthique, car elle permet la reconnaissance du monde commun ; d'où l'hostilité que lui vouent les régimes totalitaires — et l'affirmation par Gramsci que seule la vérité est révolutionnaire.

La post-vérité a évidemment des enjeux géopolitiques immédiats. Des flots de désinformation, alimentés notamment par les trolls pro-russes ou islamistes accompagnent la déstabilisation politique au Sahel et en Afrique centrale, et accompagnent la descente des guérillas sahéliennes vers le golfe de Guinée. Je ne vous apprend rien.

¹ Par parenthèse, Douguine a préfacé chaleureusement un livre de Kemi Seba, activiste décolonial conseiller d'Evgueni Prigogine (dirigeant du groupe Wagner) pour ce qui concerne l'Afrique : un discours néo-colonial en Europe peut donc s'accommoder avec un discours post-colonial en Afrique. Voir en 2021 : « Les tyrans décoloniaux, des fascistes ordinaires », *Le Point*, en ligne : https://www.lepoint.fr/debats/les-tyrans-decoloniaux-des-fascistes-ordinaires-01-02-2021-2412151_2.php#xtmc=rastier&xtnp=1&xtcr=1

2. Comment peut-on reconstruire des formes qui ont déjà été déconstruites (Derrida) ?

Si la déconstruction, mouvement hypercritique, a délégitimé l'argumentation et la rationalité, elle n'a rien proposé, et, quelles que soient les disciplines, elle tient à peu près le même discours. Elle n'a pas détruit, elle a obscurci par ce discours surabondant, celui d'un relativisme somme toute dogmatique. Prenons l'exemple d'une traduction féministe de l'*Odyssée* : alors qu'au premier vers, Ulysse est dit *polytropos*, aux mille tours, qui a plus d'un tout dans son sac, elle impose « compliqué » — puisque tout homme est réputé « toxique ».

Après un demi-siècle, la déconstruction a sans doute épuisé sa « mission » historique². On a pu mesurer son inanité, mais elle a laissé diverses traces, voire des séquelles.

a/ Elle s'est détournée de la diversité des courants intellectuels. Elle a bien sûr continué à commenter ses auteurs phares (Nietzsche, Heidegger, Nancy) mais a gardé voire promu le silence sur Cassirer, Lévi-Strauss, Simondon, Leroi-Gourhan...

Il devient inutile de brûler des livres, il suffit de les faire oublier et de ne plus les lire. En fait, la déconstruction ne les a pas analysés, ne les a pas véritablement lus, s'est contentée de commenter de simples extraits voire de simples termes, selon un mode d'interprétation qui assume explicitement que l'on peut et même que l'on doit faire violence aux textes. L'exemple de Derrida lisant Saussure est caractéristique. Il explique posément qu'il est inutile de se référer aux textes authentiques (*De la grammatologie*, n. 64). Pire, Paul de Man, traducteur et introducteur de Derrida aux USA, soutint dans *Allegories of Reading* que tout texte veut dire le contraire de ce qu'il paraît énoncer. Cette conception antinomiste de la violence faite aux textes trouva sans doute une explication quand on découvrit que Paul de Man avait caché son passé de pamphlétaire antisémite et rexiste. Derrida voulut le secourir dans son livre *Apologies for Paul de Man*.

L'obscurantisme se traduit naturellement par l'obscurité calculée du propos : Pour ne pas définir la *différance*, son concept-phare qu'il oppose à la différence (chez Saussure), Derrida prélude ainsi : « [...] ce que j'appellerai provisoirement le mot ou le concept de différence et qui n'est, nous le verrons, à la lettre, ni un mot ni un concept » (*Marges de la philosophie*, Paris 1972, pp. 1-29, ici p.3). Ce *à la lettre* est empreint d'un humour délicat. Il poursuit : « Comment vais-je m'y prendre pour parler du *a* de la différence ? Il va de soi que celle-ci ne saurait être *exposée*. On ne peut jamais exposer que ce qui à un certain moment peut se présenter comme *présent*, manifeste, ce qui peut se montrer, se présenter comme présent, un étant-présent dans sa vérité d'un présent ou présence du présent. Or si la différence ~~est~~ (je mets aussi le « ~~est~~ » sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle. Elle ne se donne jamais au présent. À personne. Se réservant et ne s'exposant pas, elle *excède* en ce point

² Pour préciser, voir au besoin : « Après le postmodernisme : Pour une reconstruction », *Texto ! Textes et cultures*, XXVI(1), 2021, en ligne : <http://www.revue-texto.net/index.php/Archives/docannexe/file/4298/docannexe/file/Archives/Parutions/Parutions/Marges/index.php?id=4618>.

précis et de manière réglée l'ordre de la vérité, sans pour autant se dissimuler, comme quelque chose, comme un étant mystérieux, dans l'*occulte* d'un non-savoir ou dans un trou dont les bordures seraient déterminables (par exemple en une topologie de la *castration*). En toute exposition elle serait exposée à disparaître comme disparition. Elle risquerait *d'apparaître : de disparaître* » (*op.cit.*, p. 6).

Rien ne nous oblige à considérer ce genre de texte comme incontournable. Ayant tout retranché, mais sans rien ajouter à nos connaissances, la déconstruction n'aura été qu'un épisode sans lendemain, parce qu'en refusant la transmission, elle refuse aussi la création. En prétendant détruire, elle n'a pu que s'autodétruire.

b/ Bien qu'elle se présente comme anti-ontologique, et bien qu'elle ait emprunté des formes euphémiques, la déconstruction a maintenu un thème ontologique qui justifie aujourd'hui la multiplication des identités sexuelles, raciales, de poids, de validité, etc. Et pour ce qui concerne la culture, cela conduit des auteurs influents comme Ramon Grosfoguel à définir les cultures comme des « ontologies », bref des identités fermées et invariables.

c/ Le narratif déconstructeur se présente comme post-colonial ou décolonial, mais quel titre ? Deux sources classiques ont précédé les réflexions scientifiques sur les cultures. Montaigne, clairement opposé à la colonisation de l'Amérique, valorise les différences entre les cultures, qu'il met au même niveau et ne hiérarchise pas. Rousseau imagine un état de nature purement mythique et épargné par la civilisation : en bref, celui du « bon sauvage ». Or Derrida reprend ce mythe édénique à son compte, quand il affirme « la colonialité essentielle » de la culture. On comprend mieux alors que pour lui l'« inculture radicale » soit une « chance paradoxale » (*Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 88).

Dans l'histoire contemporaine, la haine de la culture que diffusent paradoxalement certains milieux culturels est restée longtemps le fait d'idéologues radicaux, des nazis aux gardes rouges, puis aux khmers rouges. La dimension critique que partagent l'art et la science leur paraît insupportable. Alors que Heidegger, principal inspirateur de Derrida et du programme de « déconstruction » s'écriait en 1933 dans son *Discours de rectorat* : « Le monde spirituel d'un peuple n'est pas la superstructure d'une culture, non plus que l'arsenal des connaissances et des valeurs utiles, mais la puissance de la plus profonde préservation de ses forces issues de la terre et du sang » (*GA 16*, p. 112). Aussi il s'insurgeait : « à présent, tout dégouline de "Culture" » (*GA 95*, p. 322), en voyant dans la politique culturelle un « fléau mondial » (« *Weltsenche* », *GA 95*, p. 322), et, pire encore une invention française, « "l'instrument" "historico"-technique de l'esprit moderne romano-romain, non allemand jusqu'au tréfonds » (*GA 95*, p. 322), avant de conclure qu'elle est un instrument des Juifs : « S'approprier la « culture » comme instrument de pouvoir, s'en prévaloir et se donner pour supérieur, c'est fondamentalement un comportement *juif* » (« *jüdisches Gebahren*. », *GA 95*, p. 326).

Les attaques contre la culture, les bûchers de livres, comme celui que présida Heidegger, ont précédé et préparé les meurtres, vérifiant une fois encore la constatation de Heine que là où l'on brûle les livres on finit par brûler les hommes. Ce n'est pas tant la réminiscence des idéologues nazis et notamment de Heidegger, qui voyait dans la culture une dégénérescence et l'attribuait aux juifs, qui me retiendra ici : l'idée que des populations soient « radicalement » incultes reprend précisément — sous prétexte d'un rejet de l'Occident, réduit à la colonisation — un stéréotype

du racisme le plus méprisant, et le propos de Derrida s'adresse, au-delà de Khatibi, qu'il prend pour interlocuteur dans ce livre, au Maghreb et à l'Afrique toute entière.

Le « bon sauvage » de Rousseau devient l'inculte providentiel. Ce déni des cultures, propre au paternalisme déconstructeur, est non seulement insultant, car il ravive un préjugé des colonialistes les plus radicaux de jadis, mais encore scientifiquement faux, car toutes les populations partagent le même moment de l'histoire, et les cultures, pour l'approche scientifique, sont par principe à égalité, ce qui permet de les comparer méthodiquement et de déterminer leurs spécificités.

3/ Comment lier sciences de la culture et épistémologie de la diversité ?

Merci pour cette question cruciale. Comme vous savez, les sciences de la culture ont pour but de décrire la diversité humaine. Ainsi, par exemple, avec la formation de la linguistique, et des auteurs comme Wilhelm von Humboldt et Rasmus Rask, s'est ouvert un champ de connaissance nouveau, défini par la diversité des langues, chacune décrite dans leurs variations diachronique, diatopique et diaphasique. C'est d'ailleurs l'étude par les grammairiens anglais des anciennes grammaires sanscrites qui a permis d'édifier une phonétique qui manquait jusqu'alors pour permettre les comparaisons entre langues.

Elle pourvoit la grammaire d'un fondement épistémologique qui lui manquait jusqu'alors et que diverses spéculations philosophiques sur le langage n'avaient pu lui assurer. La nouvelle discipline se caractérise par sa méthodologie historique et comparative³, qui servira de modèle à des disciplines voisines comme les études de mythologie (par exemple Bréal fait sa thèse sur Hercule et Cacus, Saussure étudie les *Nibelungen*, etc.). Cette méthode n'a aucunement démerité comme en témoignent plus près de nous les œuvres de Franz Boas, Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss, de Georges Dumézil, d'Émile Benveniste, de Carlo Ginzburg et tant d'autres.

Le séminaire-atelier de lecture ouvert en décembre 2021 par le collectif multinational La Reconstruction met d'ailleurs progressivement en ligne une série de conférences sur ces auteurs. Il s'agit non seulement de prolonger la tradition des universités populaires, mais de rouvrir un espace de discussion et d'appuyer un langage commun sur des références communes.

La fédération des sciences de la culture reste la plus récente de toutes, puisqu'elle n'a que deux siècles. Certes, la grammaire existait depuis l'Antiquité, mais non la linguistique qui prend pour objet la diversité de langues. Les observations sur les mœurs n'avaient pas non plus donné lieu à une anthropologie ni à une ethnologie.

C'est le projet même des Lumières que de comprendre le monde humain par lui-même, dans son unité comme dans sa diversité corrélative, et sans tenir compte de déterminations extrinsèques, même divines. Ce projet s'est notamment concrétisé dans le domaine scientifique par la formation des sciences de la culture.

À présent, d'abord appuyées sur l'ontologie communautariste de Heidegger, héraut de la *Gemeinschaft* allemande, des préoccupations identitaires étendues aux sexes, genres, races et religions récusent la culture au profit des cultures. Derrida, dans *Le monolinguisme de l'autre*,

³ Par exemple, Antoine Meillet notait : « Ce sont les mots arméniens empruntés à l'iranien qui ont permis d'écrire la phonétique historique du persan » *Études de linguistique générale*, p. 5 (leçon inaugurale, 1906).

postulait on le sait « la colonialité essentielle de la culture » (Galilée, 1996, p. 69), qu'il juge éminemment haïssable par principe.

Toutefois, pour une sémiotique des cultures, il est impossible de projeter des catégories *a priori* sur ses objets. Par exemple, en linguistique, on ne fait aucune différence de principe entre langues minoritaires et majoritaires, et même entre vivantes ou mortes. Il en va de même pour les cultures : pour connaître les spécificités toujours locales et évolutives d'une culture, il faut la comparer avec d'autres, voire toutes les autres. Une culture ne peut se comprendre qu'au sein du corpus constitué par les autres cultures, auxquelles elle est liée par un faisceau de similarités et de différences, d'emprunts et d'innovations propres.

Les préjugés identitaires permettent d'autant moins de saisir la spécificité d'une culture qu'ils récusent par principe la comparaison et s'enferment dans les tautologies. Un petit exemple : tout autour de la Méditerranée voire dans les Balkans, on retrouve des plats analogues, sinon identiques. Tel ragoût de légumes vous sera présenté comme typiquement bulgare en Bulgarie, et typiquement turc en Turquie. Tel service de mezzés sera une fierté nationale en Syrie, mais aussi en Égypte, alors que seule la taille des assiettes a changé. Bref, les véritables spécificités ne sont pas affaire d'opinions, mais de comparaison méthodique.

Alors que la déconstruction plaide la reconquête de l'identité aliénée, les sciences de la culture, par la méthodologie propre de leur projet comparatiste, rompent avec toute essentialisation. L'identité n'est qu'un leurre métaphysique : elle ne peut être qu'affirmée tautologiquement, mais jamais démontrée. Si donc les sciences de la culture ont une portée politique, c'est en reconduisant ultimement les discours identitaires à leur propre inanité, pour permettre de mieux comprendre les rapports entre individuel et particulier, d'une part, général et universel d'autre part.

Toute l'histoire des sciences de la culture sera marquée par la constitution progressive de leur domaine d'objectivité, celui de la diversité humaine. Elles doivent trouver un équilibre entre l'unité du genre humain, découverte et affirmée politiquement au temps des Lumières par le concept même de Droits de l'homme, et la diversité des hommes dans le temps comme dans l'espace. Dans le cours de sa réflexion, Humboldt l'aborde d'abord par le biais de trois diversités : celle des sexes, puis celle des nations, puis celle des langues.

Il n'y a pas là un universalisme prétendument abstrait et eurocentrique, mais un cosmopolitisme bien compris qui récusé les préjugés locaux, les supériorités prétendues. Par exemple, l'étude des langues des prétendus « primitifs » a dévoilé une complexité inattendue.

Par le comparatisme, on peut ainsi articuler l'anthropologie (qui n'est plus seulement spéculative) et l'ethnologie naissante. Ou encore le domaine des sciences de la culture (au singulier) et une sémiotique des cultures (au pluriel).

La méthodologie commune des sciences de la culture ne peut donc qu'être historique et comparative. Cela suppose de pouvoir déterminer des invariants de manière à déployer des variations. Les variations, toujours prises dans une diversité spatio-temporelle ne sont pas seulement un éparpillement de données qu'il faut élever à la dignité de faits : pour les comprendre, il faut pouvoir restituer l'énergétique qui a présidé à leur déploiement. Ainsi se dessinent les contradictions motrices de ce que l'on a nommé plus tard le structuralisme, quand se sont distinguées et conciliées des conceptions statiques et classificatoires et des conceptions dynamiques et évolutives.

4/ La reconstruction suppose le retour à une culture fermée, un type de semiosphère impénétrable, le retour aux frontières des immigrés, cette idée de reconstruction est-elle compatible avec la diversité ?

Si vous convenez de ce qui vient d'être dit, non seulement la reconstruction paraît compatible, mais elle reste un moyen, peut-être le seul, pour pouvoir concilier universalité (ou plutôt généralité) avec la diversité.

La notion de *semiosphère* me semble discutable et je l'ai critiquée depuis longtemps : dérivant du cosmisme de Vernadsky, elle suppose une analogie entre la sphère planétaire et le niveau symbolique : il y aurait dans cette sphère un centre et des bords, et entre eux des mouvements de convection du magma entre noyau et croûte terrestre, entre centre et bords ; cette image étrange s'applique politiquement à un état centralisé comme l'état russe, où tout converge vers Moscou ; mais il me semble que cette métaphore ne correspond pas du tout aux échanges internes à une culture, et encore moins aux échanges entre cultures.

Admettons qu'il y ait un univers sémiotique : ce ne serait pas une juxtaposition de mondes séparés, car il est d'emblée cosmopolitique, en raison des échanges multiples (traductions, emprunts, normes internationales de mesure du temps et de l'espace, de notation, etc.). Il est peuplé d'objets et de techniques partout présentes et devenues « invisibles », comme le feu, la roue, etc.

Ce ne sont pas les seules découvertes locales à portée universelle : la liberté, les droits humains, la démocratie, la rationalité sont aussi des découvertes, ne serait-ce que par la formulation décisive d'aspirations diffuses. Même dans les cas documentés « d'invention » locale, ces formulations peuvent être reprises et adaptées en d'autre temps et en d'autres lieux : par exemple, le Japon a mis fin au régime impérial dominé par les shoguns en s'appuyant sur les expériences démocratiques sur d'autres continents.

Il n'y a pas d'isolat. N'oublions pas que la sédentarisation est récente, apparue au néolithique avec l'extension de l'agriculture, et elle n'a aucunement mis fin aux échanges et aux déplacements. Et les régions isolées, qui n'avaient pu se renforcer par des échanges, se sont trouvées en infériorité devant les entreprises des conquérants.

5/ Cosmopolitisme et reconstruction des sciences de la culture, n'est-ce pas un oxymore pour l'africanité épistémique ?

Pardonnez ma difficulté à saisir votre question, notamment ses deux derniers mots.

1/ J'avoue une certaine perplexité devant les mots en *-ité* : un collègue spécialiste du XIX^e siècle parlait de *dix-neuviémété* ? Un autre de *Bouvard-et-Pécuchété*. Ce qui vaut pour le temps vaut pour l'espace, quand ce *-ité* sert à essentialiser des lieux. L'*australianité* ? La *nouvelle-zélandité* ? L'*auvergnité* ? Je rappelle aussi l'*ivoirité* de sinistre mémoire qui a servi naguère à attiser des conflits meurtriers au sein de la population ivoirienne.

Nous sommes devant des réalités historiques et géographiques mouvantes et complexes. L'Afrique n'est pas une île ni un isolat. Hors de sa relative unité cartographique, elle présente une grande variété de cultures, de populations, de langues, etc. L'informaticien tunisien et l'agriculteur kikouyou sont-ils si proches au point de partager une africanité commune ?

Vous savez le renouveau actuel d'une conception déterministe de la connaissance : la pensée d'une personne serait l'expression de la « vision du monde » propre au milieu social et

géographique auquel elle appartient. Jadis la « théorie des climats » classait les genres de pensées selon les latitudes, puis le positivisme au XIX^e siècle a multiplié les déterminations sociales, encore présentes dans le marxisme vulgaire. Ce déterminisme s'est toutefois ridiculisé, car il fait fi de l'autonomie individuelle et ne saurait expliquer, par exemple, pourquoi de proches parents s'opposent en tous points.

Il réapparaît à présent sous la forme d'une théorie cynique de la science : loin d'objectiver des faits, elle ne pourrait refléter que les intérêts de la catégorie sexuelle, raciale ou sociale des chercheurs. Se prétendant émancipatrice, elle prolonge toutefois à sa manière la théorie stalinienne de la « science bourgeoise » comme la théorie nazie de la « science juive ».

2/ Le mot *épistémique* vient de la logique et s'applique aux modalités comme *savoir* ou *croire*. Il s'applique à toutes sortes de contenus, sans distinguer les préjugés, les croyances, les superstitions, les savoirs et les sciences. Quand on parle des sciences, il s'agit de considérations épistémologiques et non simplement épistémiques.

Y aurait-il donc des régimes de connaissance spécifiques à des lieux déterminés ? Vous savez que le positivisme était un déterminisme matériel sur la pensée. Pour ce réductionnisme, elle serait déterminée par le climat, la race, le sexe. C'est une des bases idéologiques du racisme. Je prendrais trois exemples. La ville de Milet se situe sur la côte ouest de la Turquie. Le théorème de Thalès est-il turc ou grec ? Cette question n'a pas de sens car elle confond des niveaux d'objectivité différents : la nationalité du mathématicien peut le caractériser pour la police (par exemple), mais elle ne caractérise pas ses mathématiques, qui sont le bien commun de tous ceux qui veulent bien les comprendre et les utiliser.

Partout présent, le mot *algorithme* a été calqué sur le nom d'un mathématicien du Khorezm médiéval, Al-Khwârizmî. Encore aujourd'hui, les amoureux se prennent en photo devant sa statue à Khiva, en Ouzbékistan. Les algorithmes sont-ils pour autant ouzbeks — ou californiens ? Une telle question aurait d'autant moins de sens que Al-Khwârizmî emprunte aux mathématiciens indiens la numération décimale... sans même craindre d'être accusé d'appropriation culturelle.

Au demeurant, dans le domaine de la culture, le modèle de la tradition est devenu de plus en plus secondaire par rapport au modèle de la diffusion, évolution qui s'est accélérée, de l'invention de l'écriture jusqu'à la numérisation.

Il me semble que votre question suppose une contradiction (oxymorique, dites-vous) entre *africanité* et *cosmopolitisme* d'une part, entre l'*épistémique* (qui relève des savoirs) et l'*épistémologique* (qui concerne les sciences de la culture), d'autre part. Je voudrais apaiser votre légitime inquiétude : la dualité entre le local (l'Afrique) et le global (le monde) n'est pas une contradiction, pas plus que la dualité entre le point de vue scientifique, celui des sciences de la culture, et les savoirs qui font l'objet de leurs descriptions.

Les chercheurs africains ont naturellement contribué et ont encore beaucoup à apporter aux sciences de la culture. Linguiste, je me permets de prendre l'exemple des langues africaines : sur plus de 1.500 langues, seulement un dixième sont un peu décrites — au sens où l'on dispose d'un lexique, d'une grammaire et d'un recueil de textes. Pour la recherche et l'établissement des faits, les linguistes africains sont désormais aux « premières loges », d'autant plus qu'ils peuvent accéder aux données les plus fiables ; et sans eux plus d'un millier ces monuments de l'histoire humaine que sont ces langues risqueraient de disparaître sans même avoir été décrites.

[Certes, un auteur décolonial comme Makoni résout radicalement le problème de la description des langues africaines en postulant qu'elles n'existent pas, puisqu'elles devraient leur nom à des européens : « Sinfree Makoni développe l'idée radicale selon laquelle *les langues africaines n'existent pas*. Selon lui en effet, ce sont des langues qui ont été *nommées de l'extérieur* (par des missionnaires européens, sous-entendant une concordance entre langue et écriture, langue et standardisation, langue et normalisation). Au moment où d'autres se battent pour mettre en équivalence les langues entre elles (et l'on entend ici de manière implicite le nom de Diagne), Makoni entend rappeler la réalité des pratiques langagières (pensées comme hétérogènes). Il appelle à « désinventer la langue » (en tant que construction coloniale) ». (Je souligne ; voir Cécile Canut, Sinfree Makoni, M. Guellouz, « Sinfree Makoni : une nouvelle ontologie du langage », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, 50 (2022/2), pp. 119-133). On peut douter cependant que les missionnaires aient pris le temps d'inventer ces langues, dont le nom au demeurant ne semble guère d'européen, comme le *m'bay*.

Ces langues étant toutefois documentées par des enregistrements, il suffira de les récuser pour les rendre au néant (post)colonial ; ainsi les Presses de l'Université de Toronto publient-elles *A Decolonising Ear* (2023) : « L'enregistrement des voix autochtones est l'une des méthodes les plus connues de l'ethnographie coloniale. Dans *A Decolonizing Ear*, Olivia Landry propose un récit sceptique de l'écoute en tant qu'acte hautement médiatisé et sélectif. Revenant sur les pratiques d'enregistrement et d'archivage de la voix (...), Landry révèle l'enchevêtrement de l'écoute dans la logique de l'empire euro-américain et les manières dont les films contemporains peuvent déstabiliser l'histoire de la reproduction sonore coloniale »].

L'humanité a accumulé toutes sortes de connaissances empiriques et techniques qui sont devenues un bien commun : le levier, la roue, puis l'usage de la métallurgie, le papier, le livre, etc.

Les connaissances scientifiques font aussi partie de la culture universelle. Ainsi, par exemple, un groupe de professeurs de l'Université d'Auckland signaient le 31 juillet 2021 dans l'hebdomadaire néo-zélandais *Listener*, une tribune où ils rappellent que les mathématiques trouvent leur origine « dans l'Égypte ancienne, la Mésopotamie, la Grèce antique et plus tard l'Inde, avec des contributions significatives en mathématiques, astronomie et physique de la part de l'islam médiéval, avant de se développer en Europe et plus tard aux États-Unis, avec une forte présence en Asie ».

Pourquoi rappeler ces faits bien connus ? Parce qu'une commission gouvernementale venait d'affirmer que la science serait « une invention de l'Europe occidentale et *constitue en soi une preuve de la domination* européenne sur les Maoris et les autres peuples indigènes » (je souligne). Une science ne constitue pas une preuve de domination, fût-elle européenne, c'est au contraire un moyen d'émancipation et d'autonomie. Par exemple, le Japon à l'ère Meiji siècle a adopté toutes sortes de techniques et tenu compte des recherches menées à l'étranger pour s'affranchir de toute dépendance politique et économique.

Les sciences seraient-elles occidentales ? Cette affirmation grotesque ne peut qu'humilier les collègues chinois, cubains, japonais, brésiliens, etc. Le plus grand astronome du XV^e siècle était Ulugh Beg, petit-fils de Tamerlan, et l'on visite à Samarcande son observatoire, le plus perfectionné de l'époque. Faudrait-il le suspecter d'universalisme, lui qui écrivait dans ses *Prolégomènes* : « La philosophie [...] n'est pas sujette à la poussière des vicissitudes des sectes, ni aux différences des langages selon les temps » (Paris, Didot, 1853, p. 7) ?

Et faudrait-il donc s'affranchir des sciences sous le faux prétexte qu'elles seraient occidentales ? En décembre 2021, le gouvernement néo-zélandais a décidé que l'animisme maori (ou *matauranga*) serait enseigné dans les programmes à parité avec les sciences (jugées occidentales, autant dire coloniales), non comme objet de recherche, mais comme doctrine de pensée et organon méthodologique⁴. Comme le *matauranga* est un complexe mythique créationniste, faudrait-il alors enseigner le créationnisme ?

Le révisionnisme historique et la négation de l'épistémologie iraient alors de pair avec la restauration des mythes, qui sont certes l'objet de certaines sciences sociales, mais n'ont en eux-mêmes aucune valeur de connaissance. Bien entendu, pour qui refuse la notion d'objectivité — celle d'une réalité indépendante de nos désirs et préjugés — comme celle d'objectivation scientifique, la distinction entre les mythes et les sciences n'est plus pertinente.

Et pourtant, elle semble de plus en plus nécessaire pour éviter les tyrannies appuyées sur diverses théologies politiques, car quand un mythe entre dans l'histoire, c'est dans un bain de sang.

Sans plus nous attarder à des polémiques faussées, prenons un peu de recul. Nées avec les Lumières, mouvement international opposé à l'absolutisme, les sciences de la culture étudient les diversités humaines et concilient le cosmopolitisme avec la description des particularités.

[Lévi-Strauss parlait ainsi à leur propos d'humanisme généralisé : « Après l'humanisme aristocratique de la Renaissance et l'humanisme bourgeois du XIX^e siècle, l'ethnologie marque donc l'avènement, pour le monde fini qu'est devenue notre planète, d'un humanisme doublement universel. En cherchant son inspiration au sein des sociétés les plus humbles et les plus méprisées, elle proclame que rien d'humain ne saurait être étranger à l'homme, et fonde ainsi un humanisme démocratique qui s'oppose à ceux qui le précèdent : créés pour des privilégiés, à partir de civilisations privilégiées. Et en mobilisant des méthodes et des techniques empruntées à toutes les sciences pour les faire servir à des connaissances de l'homme, elle appelle à la réconciliation de l'homme et de la nature, dans un humanisme généralisé » (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1997, p. 320)].

Les forces obscurantistes ont parfaitement saisi l'enjeu : attaquées d'emblée par des courants ésotériques comme la théosophie, réprimées ensuite par les totalitarismes, les sciences de la culture furent enfin récusées par les penseurs de la déconstruction.

Cependant leur projet n'a aucunement démerité, leurs méthodes et leurs instruments se sont affinés, leurs corpus s'étendent et se diversifient. Pour limiter leur dispersion et approfondir leur épistémologie, il importe de renouer avec leurs textes fondateurs pour souligner leur portée aujourd'hui.

Le projet des Lumières était d'abord un projet d'autonomie : Kant par exemple engage l'humanité à sortir de la minorité — et même de son « youpala » (*Gängelwagen*), cet enclos à roulettes de l'enfant qui apprend à marcher.

Autonomie politique de la société. — La société, le contrat social, ne se fonde que sur elle-même et que sur la libre adhésion de ses membres.

Autonomie individuelle. — Chacun est libre en tant qu'homme et citoyen, ce que garantissent des droits universels, sans égard pour les frontières. Tout se joue entre la personne et l'humanité.

⁴ Au nom de la lutte contre les discriminations, les jeteurs de sorts et autres sourciers bien français seraient-ils en droit de réclamer des chaires ? D'ailleurs, pour effacer la colonisation romaine, ne serait-il pas temps de réhabiliter les doctrines des druides et des enchanteurs gaulois ?

Autonomie de et par l'éducation. — Chacun a le droit à l'éducation et doit disposer des moyens de son autoéducation ou autoformation. Cela se traduit aussi par l'autonomie des universités (sur le modèle institué par Wilhelm von Humboldt à l'Université de Berlin).

Autonomie de la pensée. — La rationalité comprend son autofondation, par la méthode critique (Kant évoque le « tribunal de la Raison »). Elle ne nie pas l'existence de l'irrationnel, mais refuse de s'y soumettre et en fait son objet. Elle contient en elle-même le dépassement du rationalisme étroit quand elle fonde les géométries non-euclidiennes puis la théorie de la relativité et la mécanique quantique — sur lesquelles Cassirer s'appuie pour libérer la philosophie de la culture de la tradition ontologique.

Autonomie des sciences à l'égard des croyances et des superstitions. — Les croyances font partie de l'objet des sciences de la culture (ainsi par exemple des sciences religieuses). Aucune institution ne devrait avoir prise sur les principes des sciences ni sur leurs méthodes — alors que l'idéologie managériale aujourd'hui les entrave en amont comme en aval.

Enfin, le champ même des sciences de la culture s'ouvre avec *l'autonomie du sémiotique*, entendu comme domaine d'objectivation. Nous retrouvons et prolongeons l'idée toute saussurienne de l'arbitraire du signe : le sémiotique n'est gagé ni sur des référents ni sur des représentations préalables. Pour exploiter ce domaine d'objectivation, les sciences de la culture doivent bien entendu développer des sémiotiques différenciées pour les langues, les images, les musiques, etc., de manière à ouvrir un nouveau champ comparatiste.

N.B. — Une première version de cet entretien est parue dans la revue *Oudjat*, numéro 6, vol. 1, nov. 2022, (En)quêtes d'Afrique & quête du sens ». Elle est ici révisée et augmentée, les principales additions se signalant par des crochets droits.