

Lettre à René Devisch :¹ Kata Nomon²

- *nomos*, lieu de pâturage, herbage, habitation.
- *nomos*, ce qui est de pratique habituelle, de coutume, de loi divine ou de droit.
- *kata nomon*, selon la coutume ou la loi.

Combien est paradoxal ce discours que vous avez prononcé lors de la réception d'un titre honorifique de l'Université de Kinshasa ! En effet, il s'identifie avec un questionnement et, le commentant, l'institue en interrogation sur la manière de percevoir le futur d'une discipline, l'anthropologie, en fonction de ses conditions externes. D'une part, ces conditions relèvent de la définition même de l'anthropologie et, de l'autre, elles imprègnent la pertinence d'un espace-indice de saines performances que votre discours semble par ailleurs disqualifier. Votre discours est porté par un signe, celui d'une carrière universitaire exemplaire et d'une compétence académique irréprochable dans les sciences sociales. Son élan n'assume-t-il pas des registres à distinguer en liant, dans la même plausibilité, la revendication radicale d'une solidarité nord-sud et les exigences d'une pratique scientifique ?

À tout le moins, ces problèmes mériteraient d'être différenciés. En effet, votre présentation englobe des conflits de devoirs concurrents et des privilèges d'ensembles dissemblables. Mais si nous acceptons votre intervention, présumons fondée sa générosité morale, et y compris son efficacité dans la gestion de l'engagement, est-il important de savoir si sa légitimité est validée par la crédibilité du chercheur, l'autorité de l'humanitaire, ou peut-être même par les deux ? Que je continue, et infléchisse la supposition. Si nous considérons ce discours comme une manière légitime d'engager des responsabilités apparemment opposées d'une personne, est-ce que les valeurs en concurrence, et qui entraînent sa crédibilité, pourraient être détachées des piliers sur lesquels elles prennent appui ? Ces piliers renvoient à deux types de légitimités quasi incompatibles. Il y a, d'une part, l'autorité d'une pratique scientifique qui provient de la vérifiabilité empirique de

Valentin Y. Mudimbe
Duke University Literature Program
Durham, USA

son explication; et, d'autre part, il y a l'autorité d'un engagement moral, et celle-ci relaie un jugement à caractère absolu.

Dans son essence, dites-vous, la pratique discursive révèle un langage dans lequel vous habitez. Etant signe d'un passé dont il se détache, ce langage pourrait représenter son dessein réel comme indice de l'anthropologie de demain. Il est pris de conscience et de parole, et anticipe quelque chose dans votre vœu de voir s'instituer un au-delà des histoires et des géographies, un au-devant des cultures et de leurs expressions. De ce fait, et à cet égard, son expression ne pourrait être qu'une constante métaphore et une métonymie. Dans un tel ordre des choses, vous avez raison, la fascination pourrait bien être l'autre nom de l'anthropologie. D'où une question de vision : rien, absolument rien, n'empêcherait celui qui maîtrise une étiquette anthropologique de substituer la désignation de « villages Yitaanda » dans le Kwango, à ce que vous appelez un *espace-de-bord intercivilisationnel*. Partant de la compréhension ordinaire des symboles, ce jeu permet qu'on utilise un mot pour quelque chose qu'il ne connote pas. De la même manière, le signifiant d'un mot pourrait, sans porter à conséquence, s'appliquer à autre chose, en vertu d'une association. Comment un tel langage pourrait-il assumer une tâche qui se veut être un « espace-de-bord entre mémoires » des sociétés d'hier et de demain, sans les contraintes des langages précédents qu'il entend contourner ?

En somme, et à coup sûr, il est possible qu'un argument bien conçu puisse, en principe, produire des résultats décisifs; mais il ne peut jamais en garantir la véracité, puisque chacune de ses prémisses pourrait s'avérer problématique.

Marchons donc, ensemble allons de l'avant, et réfléchissons sur ce langage qui nous est commun, et que nous utilisons, afin d'élucider autant ce qui nous

unit que ce qui nous sépare dans l'interprétation des questions cruciales d'une éthique de coopération interculturelle. Voici une métaphore. Un postulant bénédictin commence sa période de formation en re-apprenant à marcher; et, progressivement, à faire de son corps un lieu de *La Règle*. L'exigence de pareille conversion n'efface point une dissimilitude entre pas individuels. Ainsi, assurément, la poétique de l'effort individuel, en s'accordant à la singularité de l'horizon d'un idéal, témoigne d'un nombre de procédures qui peuvent sembler quelque peu conflictuelles. Comme dans tout apprentissage, cet effort représente une double inscription dont l'objectif est d'assumer les différences. On peut s'y inscrire. D'une part, inscription verticale, c'est-à-dire un processus visant à insérer le moi dans l'esprit visé par la lettre. Et d'autre part, inscription horizontale, c'est-à-dire une dynamique d'identification avec le procès de conversion par lequel le moi se réinvente dans le langage prescrit par cette même lettre. Dans ce parcours ascétique, l'idée capitale de diversité coïncide avec la notion d'une limite à surmonter. Un ailleurs d'harmonie fait écho à cette inscription, sans cesse recommencée dans les tractations sur le statut de la vérité d'une lettre impérieuse et de ses figurations symboliques dans le temps, ainsi que dans la patience de l'exégèse indéfinie qu'elle tisse.

Inspiré par sa formation catholique, Louis Althusser a adapté cette démarche à la grille d'une analyse marxiste pour comprendre la difficile tension entre les exigences d'un langage, ce qui est requis par l'idéologie, et par la construction d'une histoire; en bref, les procès de transformation d'ensembles sociaux. Les disciples de Jacques Lacan conviendront que c'est en fonction de cette notion d'écart, et par elle que, d'après l'enseignement de Ferdinand de Saussure, on analyse les processus de la *parole* comme actualisations d'une *langue*; plus précisément, la *parole* entendue comme ce qui actualise d'une façon concrète cette abstraction qu'est toute *langue*. Par ce même principe, on décrit la structuration d'un sujet dans l'espace intersubjectif d'un

langage ; en réalité, dans cet abstrait, toujours mouvant, qu'est une institution sociale conventionnelle.

Maintenant, René, permettez-moi que je lise votre « marche », votre discours de Kinshasa, à partir de la particularité de mes propres pas, mais dans ce langage culturel que nous sommes supposés partager. Mes pas sont miens et, de même, vos pas sont vôtres ; mais nous les faisons dans un système conventionnel qui est censé nous être commun. Il est, de fait, notre système sans l'être complètement. Nos pas sont, probablement, encore marqués par les exigences d'un cloître, quel qu'il puisse être, et par la généalogie de ses instructions sur la façon dont il nous faut discerner, en raison de la diversité de nos différences personnelles, l'intérieur et l'extérieur de l'anthropologie, le mot et le concept.

Legre

- Pratique : lire.
 - (a) *rassembler, observer, examiner, attraper,*
 - (b) *choisir, extraire, élire, sélectionner, trouver,*
 - (c) *réciter.*
- Signes : la lettre.
- *Activité : percevoir (lectio).*
- Fonction : la lecture et la compréhension du donné.

J'ai un parti pris en faveur de l'esprit de fond de votre discours. Votre témoignage tient son élan à partir de son noyau personnel. Il dévoile le sens d'un devoir de solidarité humaine, tout en maintenant sa foi dans la primauté de la recherche scientifique. Je suis cependant, et également, partial du fait que je tends à privilégier la supériorité d'une explication scientifique par rapport aux constructions non-scientifiques, spécialement celles qui se décident dans les politiques du désir.

Pendant un peu plus de trois mois, vos affirmations m'ont accompagné sur plus de trois continents. Servant simultanément de contre-texte et de prétexte, ces affirmations m'ont aussi tenu lieu d'arguments; je veux dire qu'elles m'étaient raisons pour afficher, dans bon nombre de lieux publics, un scepticisme attentif, que je transformais en une obligation pour méditation.

Votre discours implique trois entrées, trois lignes d'interrogation. D'un certain point de vue, celles-ci rendent clairement l'am-

bigüité de l'interculturalité. Et elles m'ont paru exprimer des valeurs en compétition, relevant, à la fois, du plus bas et du plus haut degré dans le registre de la croyance.

1. (a) Comment faire face aux questions concernant la manière de réfléchir globalement, à partir d'hypothèses culturelles locales qui entendent revoir des concepts fondamentaux dans la pratique actuelle des sciences sociales ?
 - (b) Début octobre 2007, l'université de Makerere (Ouganda), l'université de Kyoto, et la Société japonaise pour la promotion de la science, ont tenu conjointement un symposium sur le thème : *Re-contextualizing Self/Other Issues. Toward a 'Humanics' in Africa.*
2. (a) Comment tester, évaluer, et appliquer des explications (scientifiques et non-scientifiques), en accord avec des arguments sociopolitiques de l'ordre du « désir » ?
 - (b) Début décembre 2007, un échange académique s'est tenu à Bogota (Colombie) autour de *Una Propuesta de Maestria en Interculturalidad*. Le séminaire avait été organisé par un groupe de professeurs. Son objectif était de débattre la question de l'interculturalité dans la formation des enseignants. En somme, il s'agissait de définir une pédagogie.
3. Comment évaluer des agendas interculturels en faisant un bon usage de compromis et des différends aussi bien éthiques que scientifiques ?
 - (a) À la mi-décembre 2007, le Campus annuel en sciences sociales de CODESRIA, tenu à Durban (Afrique du Sud), avait pour objet une réflexion sur les productions culturelles de l'Afrique contemporaine. Alignant les recherches individuelles sur les principes du CODESRIA, le séminaire entendait focaliser son attention sur la compatibilité des perspectives à l'intérieur des cadres qui soient scientifiquement valides.
 - (b) Début février 2008, à Vancouver, au Canada, eut lieu un colloque sur une prise de conscience africaine. Axé sur l'espoir, l'innovation et la vision (*Africa Awareness Conference on Hope, Innovation, Vision: The Past, Present and Future of Agency in Africa*), la ren-

contre voulait assumer une raison classique contre des préjugés sur l'Afrique. Une organisation d'étudiants prenait ainsi position et parole pendant une semaine.

Que voilà donc trois postes, trois engagements différents, trois types de directions. Ils sont exemplaires par leurs buts avoués. Ils sont significatifs dans la façon dont ils lient l'interculturalité à des institutions académiques ou scientifiques, objets d'un désir et d'une intention de possession. Dans pareil ordre d'intérêt où, comme vous semblez le suggérer dans votre intervention, l'interculturalité correspond à un appel extrinsèque, provenant d'une différenciation culturelle, ne pourrait-on pas dire qu'elle se rapporte avant tout à la structure intrinsèque de cette réalité-là ?

Un rôle (d'expert, de président, ou d'orateur principal) définissait sa propre fonction. Celle-ci se formulait en une question: comment marcher avec des « voyants », devenir leur compagnon de route, et demeurer une voix qui, dans la liberté d'une indifférence critique, mais avec le respect dû aux prérogatives et droits culturels, soit en mesure de mettre l'accent sur les dangers de ce qui ne semble pas avoir de précédent dans les politiques de la connaissance? En même temps, comment en mesurer l'(im-)probabilité ? Celle-ci est, en effet, au cœur de cette quête qui formule le vœu d'un ordre plus éthique ?

À propos des structures particulières, dans lesquelles esquisser des règles susceptibles de promouvoir « l'interculturalité », j'en suis venu à me focaliser sur quelques propositions, et sur un nombre de précautions pour leur maniement. Face aux directives empiriques ou allégoriques, et en vue de re-conceptualiser le terme même d'« interculturalité », il m'était facile, – dans et contre des jeux de perspectives, de faire querelle à la façon d'appréhender votre discours, d'en dire l'ampleur ; et ce, en rapport avec d'autres prises de position dans les théories de la différence. Intégrité personnelle oblige, la première précaution était l'utilité de renoncer au principe thomiste selon lequel l'objet principal de la foi n'est pas une proposition, mais bien la réalité qu'il désigne. Une réflexion s'éprouvant à partir d'un arrière-fond culturellement religieux peut comprendre nombre de lignes qui s'entrecroisent. Dans ma perspective, il n'y a aucune raison pour se démettre de, ou rejeter la définition de la foi comme croyance en

une doctrine, et soumission aux obligations religieuses qu'elles impliquent. D'autre part, la foi peut se concevoir comme ce qui donne créance, de par son assurance et sa crédibilité. Dans ce sens, la foi est analogue à ce que Herbert Feigl entend par ce qui n'est pas toujours perceptible. Elle peut ainsi relever d'une *justificatio cognitionis*, de la cohérence de propositions; ou, plus aisément maniable, d'une *justificatio actionis*, du simple bon sens, empiriquement et moralement. Dans ce sens, une hypothèse défendue par un scientifique pourrait appartenir au même ordre de la foi qu'un discours cohérent, et de bonne qualité, portant allégeance politique dans une tradition démocratique.

La deuxième précaution méthodologique concernait une prudence délibérée au sujet du processus même de saisie du discours interculturel comme affaire de croyance. Dans une première approximation, il me fallait admettre cette prudence à partir d'une équation qui comprend un sujet et une déclaration sur des transactions marquées par la valeur de deux préfixes, *inter-* et *trans-*. Le premier préfixe actualise deux types d'idées. Il s'agit, d'une part, de l'idée d'incorporation ou d'intégration (*inter-*, entendu comme « parmi », « entre » ou « au milieu de »); et, d'autre part, de celle de mutualité ou de réciprocité (*inter-*, entendu comme « corrélation » ou « coopération »). Ce préfixe *inter* est d'origine latine. On découvre sa valeur spécifique lorsqu'on le compare à des préfixes voisins comme *trans-*, dont le champ sémantique est dominé par l'idée de mouvement, ou celle de déplacement d'un endroit à un autre. De son usage latin à nos jours, il atteste la signification d'un « au-dessus », « à travers », « de bout en bout », « au-delà de ».

Enfin, me voici à lire, à présent, un silence comme s'il était quelque chose, et relevait des significations du genre « entre », « entre-deux » et même « au-dessus ». En fonction de cet angle, on peut deviner quelques-unes des raisons qui vous ont poussé à « inventer » votre bibliothèque africaniste au scolasticat de Kimwenza avec l'aide de Johan Allary. Vous vouliez, par ce moyen, lancer un défi à la Bibliothèque coloniale normative. Pour la minorité linguistique que vous représentiez à Canisius, c'était là une bravade. L'accès à l'expérience africaine par le biais d'études empiriques dues à des ethnographes, la thématisation de la littérature nègre proposée par Lilyan Kesteloot, ainsi

que l'évaluation du débat spéculatif des années 1960 sur la philosophie africaine, signifiaient aussi pour vous faire face à une « justification ethnique » surprenante : notamment ceci, « *Flandria nostra* ». Cela est bien étrange, n'est-ce pas ? J'emprunte l'expression, et sa valeur de choc culturel, au livre de Jan Vansina intitulé *Living with Africa* (University of Wisconsin Press, 1994). Vansina utilise cette expression lorsqu'il parle de son retour à Leuven, précisément à votre Faculté. Et, ici, j'en détourne l'usage en imaginant le moment où vous avez fait la découverte de l'écrasante contribution flamande au savoir de l'Afrique centrale. Depuis le milieu des années 1960, les bibliographies successives de philosophie « africaine » dues à l'infatigable Alfons J. Smet ont rendu ce fait plus visible encore.

En 1982, avec l'air de mauvaise foi qui caractérise toujours toute bonne intention, je décidai de modérer un peu cette présence flamande-germanique. Afin d'en contrebalancer l'ampleur, je publiai à Paris (France) un *Répertoire chronologique des œuvres de langue française (Recherche, Pédagogie et Culture, 56, IX)*. Vingt ans plus tard, réfléchissant sur des questions de périodisation en philosophie, j'eus besoin d'un concept qui pouvait désigner une marque dans la configuration au sein de laquelle il fallait penser et repenser les nouvelles conditions de possibilité d'une pratique philosophique africaine. L'effet d'un tel point de vue peut, ou ne peut pas, correspondre à ce qu'on attendrait dans l'enseignement de l'histoire des idées. Il dévoile certainement une différence dans la perspective que mon ami Lucien Braun, le philosophe de Strasbourg, avait ouverte pendant ces années-là avec son volumineux traité sur une histoire des histoires de la philosophie. Ainsi, j'en suis venu, des questions de généalogie, à une question concernant l'idée « d'une crise allemande de la philosophie africaine ». L'article parut comme témoignage personnel et fut publié simultanément par *Quest* (XIX, 1-2) à Leiden (Hollande) et *Africa e Mediterraneo* (2005) à Rome (Italie).

Cette expression a été inspirée par un livre de Claude Digeon sur *La Crise allemande de la pensée française* qui analysait un phénomène culturel fin-de-siècle dans les relations franco-allemandes.

Une « crise allemande de la philosophie africaine », pourquoi allemande? Retournons à votre initiative. Solide et omnipré-

sente, la présence flamande et germanique existait bien dans votre bibliothèque de Kimwenza. Vous aviez des références à Frobenius, au livre couronné de succès de Janheinz Jahn intitulé *Muntu*. La version originale allemande a été publiée en 1958. L'anglaise fut traduite en 1960 et fut l'objet de dix réimpressions, au cours de la même année. Ses sources et sa portée testent un refus d'exotisme dans la tâche anthropologique.

Il y a, également dans le tableau, la curieuse intervention de Senghor sur « la Négritude et la Germanité ». J'ose croire que vous en êtes venu à comprendre, à temps, que l'histoire de l'anthropologie en Afrique centrale n'est pas séparable d'une conception herdérienne de la philosophie. D'abord, les programmes d'enquêtes ethnographiques par questionnaires (art, coutume, langue, loi, religion, etc.) ont fidèlement transcrit une grille herdérienne. Deuxièmement, malgré l'entrée de la Franc-maçonnerie au Congo au début du XXe siècle, « l'empreinte » culturelle coloniale s'est construite selon deux axes extrêmes, mais complémentaires: accommoder l'assimilation (à la française), ou ajuster la séparation (à l'anglaise). Entre ces deux extrêmes, les Belges. L'évangélisation et la cartographie ethnographique articulent les mêmes principes de base dans un génie social déterminé par une idée de convergence. Troisièmement, avant les années 1920, les hypothèses diffusionnistes issues de l'école de Vienne animée par W. Schmidt, avec *Anthropos* comme lieu des débats savants, vont imprégner la recherche ethnographique partout dans le monde. Membre du clergé, Schmidt dirigeait aussi un des projets les plus ambitieux jusqu'à nos jours sur *Die Ursprung der Gottesidee*, l'origine de l'idée de Dieu.

En bref, et clairement dit, vos interrogations d'alors sont celles d'une perspective. Serait-il excessif de les formuler au sein du contexte qui sert de trame à votre identité culturelle, votre vocation, ainsi qu'au devoir que vous vous donnez alors ?

- Entre les théories impériales britanniques et françaises, il y a la visée pratique du style germanique dans les publications flamandes des « sciences coloniales », sûrement dans ce qui est devenu la *Koninklijke Academie voor Overzeese Wetenschappen*.
- Dans et au-delà des Ecoles, et d'une tendance à l'autre, les historicistes

contre les fonctionnalistes, on peut observer les orientations dans les sciences sociales et la linguistique comparative, et remarquer notamment le rôle éminent de l'équipe de Tervuren dans la reconstruction du « Protobantu ».

- Finalement, on ne peut manquer de noter le charisme indubitable de quelques personnalités dans le domaine de votre nouvelle « dévotion » culturelle: un Hulstaert, un Tempels, un Van Bulck et un Van Wing, par exemple.

De toute façon, l'imagination populaire congolaise avait transformé le vocable « Flamand » en généralité onomastique: il est synonyme de Belge.

Complexité d'un silence. Reconnaissance de votre appartenance ethnique; et, tout aussi bien, prudence extrême en évitant la notion non-scientifique de « race » pourtant fort bien manœuvrée par des militants culturels et les théoriciens de doctrines essentialistes.

Au point de vue essentiellement intégratif du préfixe *inter-*, le parmi et l'entre-deux, le préfixe *trans-* ajoute ou oppose, suivant la lecture qu'on peut en faire, l'idée d'un aller au-delà, et qui exprime une transcendance. À cette échelle, encore une fois à partir de leur connotation originale en latin, les préfixes anglais, qui sont des prépositions en latin, amorcent une dynamique qui traduit et reflète le défi et l'idéal, au plus haut point pervers, de nos relations concrètes avec d'autres personnes. Dans la pratique de notre langage ordinaire, les préfixes *inter-* et *trans-* plus *culturalité* se font écho l'un à l'autre. Au fond, c'est le thème de votre discours de Kinshasa. À tout argument interculturel (dans le sens d'une convenance, et d'une corrélation entre mots ou déclarations), correspond un autre, toujours latent et toujours problématique; c'est-à-dire un argument trans-culturel portant sur un mouvement vers un au-delà, et l'affirmant ou le niant. Se référant à Jean Wahl, et dans le but de pouvoir désigner le péché originel, Jean-Paul Sartre, dans *L'être et le néant* (Gallimard, 1943), élucidait le caractère de ce péché en brisant la notion même de transcendance. Le péché originel correspond à la façon, toujours antagoniste, de signifier nos relations humaines: un *ego* fait face à son *alter* comme sujet, ou cet autre qu'il perçoit comme objet, et il l'affronte dans une tension toujours réversible.

... nous sommes tantôt par rapport à l'autre en état de trans-descendance (lorsque nous l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende); mais aucun de ces deux états ne se suffit à lui-même; et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est-à-dire sur le plan où la reconnaissance de la liberté d'autrui entraînerait la reconnaissance par autrui de notre liberté (*o.c.*: 448-449).

À présent, laissez-moi ajouter une autre précaution. Elle indique mon accord avec des points de *L'être et le néant* de Sartre. À la reconnaissance du caractère insaisissable de l'*alter*, il y a aussi, et au moins, une autre nécessité: accepter l'instabilité de toute identité d'un moi, en tant qu'indivisant la transcendance de celui-ci au travers des forces de la permanence et du changement. L'une des forces constitue une *extasis* majeure: toute conscience, s'affirmant elle-même, ne peut nier l'évidence de son être-pour-autrui. De ce fait, nous consentons à concevoir l'espace intersubjectif des corrélations entre l'*ego* et l'*alter* comme un lieu dans lequel la *transculturalité* et l'*interculturalité* structurent un *être-avec* qui est incertain; et ce, dans une situation paradoxale: puisque le nous-sujet ou objet de tout discours de coopération ou d'antagonisme est, au fond, une sociologisation de la conscience d'un ego. Autrement dit, nous devons réfléchir sur les notions de « faire » et d'« avoir », c'est-à-dire les expressions du désir; car, comme Sartre l'a si bien exprimé: « le désir est le propre de la réalité humaine ». Il y a là une question de méthode et une question d'éthique: comment faire face à ce problème, et sans « raciaiser » l'interrogation? Par implication, serions-nous en train de promouvoir une parenthèse qui privilégierait le sophisme dans le discours sur l'espace intersubjectif? Deux perspectives méritent d'être notées, à partir d'un choix que je peux faire en contournant ou en ouvrant clairement la parenthèse. Nous pouvons, d'une part, considérer un argument qui porterait sur la personne dont « le désir » reflète une aliénation ou la nie (rehaussant sa liberté), et selon quels principes; d'autre part, l'implication étant par définition une procédure faible, nous pourrions examiner le contenu de la parenthèse, à partir de la façon dont nous manipulons les fonctions du langage et leurs rapports aux lois de l'évidence.

En nous mettant d'accord, il serait possible d'envisager la revendication d'un *espace-bordure partageable*, à partir de la prudence des trois précautions que je viens d'évoquer. Cette expression savante n'équivaut-elle pas à la *Lebenswelt* de Husserl? En tout cas, cet espace est un concept fabuleux par ce qu'il permet, et un concept fantastique par ce qu'il met en place. Dans la version anglaise de *La Prose du monde* (Gallimard, 1969), Maurice Merleau-Ponty, un des penseurs que vous invoquez, a la déclaration suivante dans un chapitre sur « la perception d'autrui et le dialogue ». Cette référence a servi ma lecture de votre *espace-bordure*, autant dans sa surestimation que dans une sous-estimation de votre position.

Il y a, au départ, Merleau-Ponty écrit, une rencontre et un souci pour l'autre. Dans une première étape, c'est la découverte

... d'une singulière existence: *entre* moi qui pense et ce corps, ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant, il hante mon entourage plutôt qu'il n'y paraît, il est la réponse inopinée que je reçois d'ailleurs, comme si par miracle les choses se mettaient à dire mes pensées, c'est toujours pour moi qu'elles seraient pensantes et parlantes, puisqu'elles sont choses et que je suis moi (*o.c.*: 186).

De cette citation, un certain nombre de choses pourraient être exploitées pour sanctionner mon usage des adjectifs « fabuleux » et « fantastique ». Ils signifient une ouverture vers la légende. On imagine une extension de l'habituel dans l'incroyable, en termes lexicaux. Mais, c'est un simple ordinaire qui se tient là, visible, qualifiable par ce qu'il révèle. Trois remarques s'avèrent importantes: il y a, d'abord, inattendu, la manifestation du corps, et des sens; ensuite, il y a le fait d'un ailleurs, qui est le lieu de cette révélation, celle d'être dans un contexte; finalement, il y a la singularité d'un processus qui s'affirme en des changements et renversements, signe d'une métaphore de l'activité pensante: on invente ce qui vous invente.

Et, – dans une deuxième étape –, le texte continue :

Tout autre est un autre moi-même. Il est comme ce double que tel malade sent toujours à son côté, qui lui ressemble comme un frère, qu'il ne saurait jamais fixer sans le faire disparaître, et qui visiblement n'est qu'un prolon-

gement au dehors de lui-même, puisqu'un peu d'attention suffit à le réduire (o.c.: idem).

Trois autres observations s'avèrent utiles, par rapport à ce que représente l'interculturalité. La première observation concerne le pouvoir du sujet pensant, une machine pensante, s'actualisant dans la singularité d'une perception. Ainsi, me vient à l'esprit, des carnets de Jean-Paul Sartre, un « Je pense avec mes yeux ». Et c'est là, une excellente traduction du *videre videor* de Descartes dans la deuxième *Méditation*. Le *Cogito* est une machine, quasi littéralement, et qui est très cartésienne. La deuxième observation porte sur la marginalité issue des limites de l'appréhension de soi. Thématifiée, elle exposerait la visibilité de l'altérité de l'autre. La troisième observation nous fait voir la perception comme un *Verstehen*, un savoir et un comprendre en action. Cette perception actualise la *Lebenswelt* husserlienne par ce qu'elle fait surgir, à savoir le don de la vie. Cette troisième étape synthétise à merveille une atmosphère quasi-mystique. Et ainsi, on se rappelle la déclaration de David Hume selon laquelle les prétentions concernant une identité de soi qui serait, par nature, permanente relèvent d'une fiction. Et on peut imaginer cette fiction à partir d'une croyance, bien définie et banale, relative à la réalité d'une telle raison, et ce par dérivation.

Moi et autrui sommes comme deux cercles *presque* concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage. Cet apparentement est peut-être ce qui nous permettra de comprendre le rapport à autrui, qui par ailleurs est inconcevable si j'essaie d'aborder autrui de face, et par son côté escarpé. Reste qu'autrui n'est pas moi, et qu'il faut bien en venir à l'opposition. Je fais l'autre à mon image, mais comment *peut-il y'avoir pour moi une image de moi?* » (o.c.: idem).

S'agit-il là d'une émigration du *Cogito* dans l'altérité de l'autre ? Dans cette procédure exaltante, la folie du solipsisme a été gommée. En fait, ce mouvement met à jour un certain nombre de choses. Et votre discours de Kinshasa les assume. Il y a, certaine, une critique du critère de vérifiabilité. Il y a, aussi, le fait de l'affirmation d'un soi du *Verstehen*. A l'instar de la perspective d'Heidegger, il nous est loisible, désormais, de partir d'une interaction entre ontologie et herméneutique.

Cependant, et de plus, votre discours de Kinshasa semble porté par une épistémologie activant son processus dans le complexe d'*Acteon* (des métaphores alimentaires, militaires, et des métonymies de guerres et de conquêtes, de violation et de destruction). Contre cette poétique de force, à la suite de Gaston Bachelard, Merleau-Ponty avance des images d'union. Dans les langues romanes, elles sont chargées de valeurs positives, comme dans les verbes *cognoscere* (italien), *connaître* (français), *conocer* (espagnol), et j'en passe. Ces images traduisent un processus de connaissance comme manifestation de la vie. Vous justifiez cet aspect des choses dans un chapitre de votre livre *Weaving the Threads of Life* (University of Chicago Press, 1993). Vos sentiments font écho à ceux que Merleau-Ponty exprimait en ces termes:

... ne suis-je pas, à moi seul, coextensif à tout ce que je peux voir, entendre, comprendre ou feindre? Comment, sur cette totalité que je suis, y aurait-il une vue extérieure? D'où serait-elle donc prise? C'est bien pourtant ce qui arrive quand autrui m'apparaît. A cet infini que j'étais quelque chose encore s'ajoute, un surgeon pousse, je me dédouble, j'enfante, cet autre est fait de ma substance, et cependant ce n'est plus moi. Comment cela est-il possible? Comment le *je pense* pourrait-il émigrer hors de moi, puisque c'est moi ? (o.c.: idem).

Le temps de ce bref passage dans la vie de Merleau-Ponty – vers la fin des années 1940 et au début des années 1950 – nous dit Claude Lefort dans la préface de *La Prose du monde*, correspond à une étape de votre compréhension du monde qui vous entourait. Au milieu des années 1960, à Kinshasa, à l'Institut St Pierre Canisius, vous pouviez établir des principes face à une confusion réelle, celle de votre galaxie, et de sa prose. Pouviez-vous vraiment, en ce temps-là, distinguer les choses aussi clairement que vous le faites maintenant, et avec l'acuité d'aujourd'hui?

- Le monde d'une génération politique explorait l'idée de souveraineté, en théorie et en pratique : ainsi « la décolonisation mentale » d'un Mabika Kalanda, la politique d'un Fanon, Camara Laye et Sembene Ousmane, et l'effet de « Orphée noir ».
- Le monde des concepts, avec ses interrogations bourdonnantes, ouvrait

des querelles avec l'idée d'ontologie régionale (Bachelard), l'ontologie bantue (Tempels, Kagame, etc.), en dialogue avec les symboles militants des théories sur l'altérité (Négritude, personnalité noire, etc.);

- Le monde des systèmes, autour d'un emblème (*La Pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, livre de 1962 dédié à Maurice Merleau-Ponty), dans un dialogue exponentiel avec la phénoménologie et le structuralisme, soulevait et expliquait de nouveaux défis, à propos de la crédibilité du Droit naturel, le sens de l'histoire, la validité d'une raison dialectique.

À coup sûr, vous étiez au courant de l'explosion de la notion de littérature. Comme la plupart d'entre nous, vous ne pouviez mesurer l'impact réel de cet événement. Cette époque était aussi marquée par un jeu de mots apparemment mineur. La proclamation sacrée, *In principio erat verbum*, avait été étendue en de nouvelles exigences. L'expression analogue, *au commencement était l'incorporation*, désacralisait-elle une approche au problème signifié par la corrélation entre trois notions symboliques : ἀρχή, *principium*, « genèse »; λογος *verbum*, « le verbe »; θεος, *Deus*, « Dieu », et l'Absolu que ces termes représentent ?

Différentes disciplines allaient se concentrer sur la question. La pratique psychanalytique d'alors (mais aussi de l'époque actuelle) a établi, de manière pragmatique, le sens précis de l'expression « incorporation ». Dans tout contexte interpersonnel, interculturel, même quand une aliénation est très manifeste, des recherches convaincantes ont démontré que le processus d'incorporation, plus fréquent que celui de scission, est un marqueur dans le mouvement comprenant les procès d'identification, les tractations pour une intégration, et à l'occasion les échecs qui peuvent s'en suivre.

En réalité, le passage extrait du livre de Merleau-Ponty qualifie la question d'une manière significative. Il peut, aussi, expliquer la façon dont je tente d'approcher votre texte. Il exprime un mode ordinaire de nous rapprocher des autres dans leur capacité à avoir un nombre infini d'apparences. Dans l'abstrait, que j'invoque trois positions, trois propositions, à partir de ce que vous lisiez au début des années 1960. (a) Nous ne réduisons pas l'être au phénomène, (b) nous croyons que l'être de la conscience n'est pas identique avec

l'objet que celle-ci perçoit ; (c) de ce qui précède, nous affirmons aussi que l'être du perçu n'est pas identique à ses apparences.

Retournons à votre discours et à ses incidences. Un point sur lequel vous vous focalisez est celui de la relation interpersonnelle, de la sensorialité, du corps vécu. Ainsi, dans l'adresse à votre auditoire de Kinshasa, le 4 avril 2007, la relation de votre insertion dans une discipline était le récit d'une construction de cartes physiques. Chacune de ces cartes contenait son propre narratif. Celui-ci reflétait, ou faisait dériver d'autres diagrammes que vous pouviez dater, leurs lignes transcrivant vos histoires. Kimwenza, non loin de l'endroit où vous faisiez votre discours, vous a vraiment permis, dites-vous, de vous inventer de nouveaux canevas. Plus que de simples points supplémentaires, le fait d'avoir créé en 1968 une bibliothèque de littérature africaniste dans un scolasticat était un événement. Sans doute, plus pour vous que pour quiconque d'autre. Le fait de prendre joie dans cet événement, tout en apprenant la langue kongo, et en étudiant Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre et Franz Fanon, allait en étendre la signification ; et, il ne pouvait que le transformer en une expérience de conscience face à l'aspect massif de la Bibliothèque coloniale.

Retournons maintenant au passage de Merleau-Ponty sur l'interconnexion.

C'est un passage curieusement complexe, et possédant trois tempos. Le premier, une interrogation expressive, récite de façon positive une idée connue. Elle place le sujet dans une sphère d'appartenance conçue à partir d'une extériorité négative, et l'évidence de la variété d'autres personnes. La succession de verbes répète la séquence intellectuelle du Psaume 113: ... *Oculos habent et non vident; aures habent et non audiunt*, etc. Le deuxième tempo, contre le récif du solipsisme, pose en principe la réalité du sujet *dans le monde comme étant avec* un autre, avec d'autres. Finalement, les deux dernières questions sont là pour fonder le sujet, son moi fragmenté dans sa relation à d'autres, au monde. Donner naissance est un don de la vie et un don du savoir.

Cette citation affirme la priorité de la vie sur l'*ego* du *Cogito*, indiquant ce qui en est la condition, ou plus exactement ce « geste qui fait surgir l'universel du singulier et le sens hors de notre vie ». En fait, une genèse unique germe quand sur-

git quelqu'un qui est « le monde à lui-même », et s'établit « le monde au social », auquel vous vous référez par le concept « d'homme universel ». Ce concept est incertain quand il s'instaure dans une dynamique. La mesure que vous avez apportée à votre auditoire, et ensuite à votre lecteur, agrandie dans la confession de symboles et d'une fidélité assumant des ruptures, éclaire la complexité d'une histoire particulière d'amour, et une définition d'intérêt. Dans « *l'Espace-bordure* », vous écrivez, « nous sommes là pour produire par la parole une nouvelle réalité sociale ». Vous montrez comment l'histoire d'une vie peut être thématisée à partir de discontinuités stipulant une recherche continue de sens: co-implication émotionnelle, éducation réciproque, mariage ou thérapie.

L'explicite réside aussi dans le non-dit. Les moments de silence, et les allusions indirectes, vous servent de voies d'appréciation d'une *nation*, réelle et imaginaire, en terre yaka. Vous êtes devenu un maître traducteur et étymologiste. Vous notez que l'expression *Thunaha muyidika maambu* équivaut au français *la co-naissance*. Et vous insistez sur le fait que cette étymologie populaire signifie « être né avec ». C'est l'interprétation favorite de Gaston Bachelard ; et, évidemment, celle de votre latin *cum-nasci*.

Certes, le terme *populaire* s'entend ici comme *non-scientifique*. Cependant, nous pouvons dire que sa valeur conceptuelle est une dérivation extrêmement raisonnable de l'homonymie des racines de deux verbes. Les étymologistes des langues indo-européennes considèrent la reconstruction *g'enY* comme étant à l'origine des deux mots: (1) *nôscô* (de l'ancien *gnôscô*), signifiant « je commence à apprendre », et (2) *nâscor* (de l'ancien *gnâscor*), qui équivaut à l'expression « je suis né ». C'est dire que la valeur que nous envisageons témoigne d'une extrapolation très conséquente, habile. S'impose à l'esprit – suggérerions-nous ? – une définition de l'inférence sémantique.

Aux dires des dictionnaires:

Extrapoler 1. Déduire ou évaluer en élargissant ou projetant des renseignements connus.

2. Mathématiques. Estimer (la valeur d'une variable dans une gamme connue) en supposant que la valeur estimée suit logiquement des valeurs connues. S'engager dans le processus d'extrapolation.

Vous avez raison. « *Populaire* » est le terme technique, pour désigner le genre d'étymologie auquel vous vous référez. On dit que ce terme est *non-scientifique*. Le mot *nascientia*, qui provient de l'*homonymie*, signifie « ce qui vient à la vie et est connu en tant que tel ».

Ce que vous dites, et souvent vous nous le laissez inférer, c'est un récit d'événements neutres. Vous tempérez un passé, et le restituez dans un contexte modéré. En effet, l'idée d'une vocation missionnaire n'appartient pas nécessairement aux motivations coloniales; et la façon dont l'anthropologue s'identifie à une culture pourrait être aussi une manière de rayer des erreurs inqualifiables de ses prédécesseurs. De même, la vision d'une solidarité planétaire doit avoir aussi ses conditions de probabilité ailleurs que dans la générosité d'un jeune garçon bien éduqué, et fils de fermier. Les histoires font présumer des défis successifs dans le devenir d'un homme. Elles bâtissent des hypothèses permettant d'interpréter des moments de passages. Il s'agit de transitions. De la frontière franco-belge à l'Institut Canisius de Kimwenza, au Congo; de votre initiation comme anthropologue, à votre pratique dans le Yitaanda, au Kwango; enfin, votre carrière à l'université de Leuven, à présent, doublée, d'une pratique psychanalytique. Un moi affecte ses propres discontinuités et légitimise les voies d'un devenir, y compris une réflexion des manœuvres touchant à d'autres. Ceci fait penser au concept d'un moi divisé qu'on trouve chez R.D. Laing et que vous formulez avec rigueur en votre langage : un moi dans et hors de ses processus propres, et qui se temporalise; dans et hors de ses modalités de réflexion sur son être, et appréhendant son existence comme ce que révèlent ses histoires personnelles, un être pour-autrui. Chacune de ces expressions symbolise, au moins, un rite. Il s'institue dans des procédures singulières, et instruit donc celles-ci. En fait, ce sont là des stations d'une insécurité ontologique, dans lesquelles s'opère l'appropriation de quelque chose, une façon d'investir des espaces dans le temps du monde que vous projetez, à partir d'une manière de le concevoir. Probablement, une clé serait l'interculturalité. Ce qui semble évident est que ces données nous sont signes dans un cheminement de voix jaillissant d'une série de génitifs, dans la liaison, ou dans la déviation qu'ils attestent. Ainsi l'*amor patris*, *amor patriae*. Et, voilà, vous

dites : « On ne devient pas anthropologue par naissance, mais tout de même ... ». Une conjonction problématise l'accès à une affirmation existentialiste, et pourrait impliquer un doute possible quant à la suite de la phrase: « ... on le devient ».

En passant, que je me permette de noter la façon bien particulière dont vous fusionnez logique de la pratique scientifique et logique politique, celle d'une croyance. Ce faisant, vous interrogez le sens moral de la vocation à laquelle vous faites appel, tout en effaçant la distinction que faisait Pascal entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. Mais l'effacez-vous vraiment?

Durant la lecture de votre texte: « Qu'est-ce qu'un anthropologue ? », j'avais l'impression de lire la leçon d'un témoin.

Afin de comprendre votre témoignage, je me suis imposé trois tâches. La première, prendre en compte « le comment on devient un ethnographe », pour me référer au chapitre canonique de Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*, ce récit qui présente point par point la pratique d'une discipline, son origine et sa signification. Du sens ordinaire de son origine grecque, dans le mot anthropologie, il y a *anthropou*, être humain, et *logos*. Donc un génitif, et ce qui est donné ainsi s'éprouve dans ce qu'il formalise. Deuxièmement, pour clarifier ce qui est en présence, il me faut mettre haut les deux valeurs intimement liées: il y a, tout d'abord, la valeur subjective dans laquelle le discours du sujet qualifie ce sujet et justifie la qualification dans l'acte même dont il rend compte. Il y a, aussi, une valeur objective, un *logos*, comme mot et signification, exprime une abstraction, le discours qui contient l'orateur. L'insolite de toute approximation du génitif se trouve là, dans la forme, signe et évidence du génitif comme il s'accepte. Ne s'accorde-t-il pas au modèle classique qu'il évoque – à savoir le *Theou agapê*, le paradigme latin *amor Dei*, avec toutes ses variations possibles? Troisièmement, il me faut fixer l'attention sur votre observation de la célébration Yaka d'une poétique de la vie. Elle se revendique comme volonté d'être, et elle m'a frappé par sa capacité d'admettre autrui dans une « singularité profonde », pour utiliser un mot de Merleau-Ponty. Celui-ci insistait sur le fait que, dans ce qui se désigne de la sorte, on pouvait voir là un horizon, l'horizon de l'humanité, un style d'être humain rendant l'*Einfühlung*

possible. C'est cet horizon, ajoutait Merleau-Ponty, qui est l'humanité ou *Mitmenscheit*, entendue comme concept extensionnel et comme réalité historique.

Meditari

- Pratique : ruminer.
 - (a) agir, réfléchir, rêver, considérer, méditer sur
 - (b) concevoir, avoir l'intention, le but
 - (c) transf: méditer, étudier, exercer
- Signe : la source.
- Activité: se souvenir.
- Fonction: approche et encadrement des ordres de significations.

Reprendre votre intervention comme si elle était de quelqu'un d'autre, me situer dans son mouvement propre afin d'approcher le sens possible de ce que pourrait être le visage de l'anthropologue de demain. Tenter une méditation sur votre méditation, votre pacte avec son mandat.

Réfléchissant sur la vocation d'anthropologue, Devisch fait appel à ses conditions de possibilité. Il demande qu'on en situe les cours et traces dans l'acte même du souvenir de ce qui peut la mettre en lumière et en contextualiser l'origine et l'explication. Le processus ne réactualise-t-il pas un autre, à savoir le « *at certe videre videor* » qu'on trouve chez Descartes dans la deuxième *Méditation* ? Dans celui-ci, le passif prend en charge sa forme active et permet de voir, à suffisance, une réflexion méditant sur elle-même, et d'une manière nette : il semble que je perçois, je vois que je perçois, je me vois dans cet acte, je vois que je vois, je me vois voyant et ainsi de suite. La traduction habituelle, « je pense que je vois », justifie la formule souvent citée de Jean-Paul Sartre, à savoir « je pense avec mes yeux ». Toutefois, celle-ci gâche quelque peu l'expression cartésienne dans laquelle *videor* expose le *cogito*, et *videre* représenterait le *cogitatum* husserlien. Dans l'économie de l'arrangement d'un espace reconvoqué, Devisch se conçoit comme la personne rassemblant ce qu'il voulait, explicitement, suggérer à l'auditoire du 4 avril 2007. Quelle confluence peut-on attendre de l'exercice d'arguments silencieux touchant ainsi aux paradoxes culturels de l'histoire post-coloniale d'un Congo belge? La démarcation qui singulariserait un ceci contre un cela contribuerait à l'efficacité des disjonctions et des conjonctions dans la vie réelle.

On devrait les appréhender ici dans la valeur polysémique de leur fonction. L'accentuation nette d'une disjonction sert souvent la cause d'un discours, comme invitation pour un dépassement des contraires. Comme dans la plupart des binarismes extrêmement intenses, ainsi dans l'opposition de l'Afrique contre l'Occident, la disjonction peut, dans une opération intellectuelle, se transformer en une conjonction hypothétique, qui évaluerait des implications éventuelles d'un exercice logique. Est-ce un tel jeu de roue libre que Devisch voulait présenter dans son discours? Dans la deuxième partie de son intervention, et d'une façon tout à fait convaincante dans ses remarques conclusives, il dote carrément les deux opérations logiques, à savoir donc, la conjonction et la disjonction, avec le sens même de sa propre vie et de ses symboles culturels. En tant que clés, ces opérations ne peuvent se soustraire totalement des jeux d'esprit, jeux gratuits, peu ou point innocents. Toute méditation signifie un ordre qui surgit d'intersections ordinaires qui l'autorisent. Celle-ci est d'un discours se développant au sein de son propre langage, un discours doté de sa propre forme, de son propre sens. Bien plus, il s'agit d'une *parole* qui commente sa propre performance au sein d'une discipline. Pour utiliser une expression chère à Maurice Merleau-Ponty, la méditation préconisée par Devisch stylise la perception de son acte propre.

Laissez-moi employer le terme latin *meditari* pour désigner une activité qui reflèterait l'écart entre ma réflexion et les couches de la méditation de Devisch. L'organisation étymologique du mot *meditari* pourrait jeter la lumière sur cette « question », l'idée de l'intervention de Devisch, sa méditation. Celle-ci est une question qui, de ses aléas, expose une « requête », lancée à quelqu'un, et à elle-même. Interrogation, elle exprime une exigence : « la reconnaissance d'un manque », le fait d'un « savoir partiel » cherchant une « résolution », et endurant son caractère indécidable. *Meditari* est un verbe déponent. Il revêt une forme passive ayant un sens actif. Il exprime une relation entre un moi et un moi dans un contexte, agissant et étant agi par le sujet. Il s'agit d'un Devisch se structurant comme « la question » de la méditation que je reconstitue à partir de ses arrières-fonds pluriels.

Supposée aller de soi, la complexité du champ conceptuel du terme *méditari*, et de ses transpositions sémantiques dans

la traduction, repose sur des irrégularités subtiles de déponents latins. L'économie des formes n'existe plus dans notre langage, à l'encontre de l'économie du sens; et celle-ci s'accorde avant tout à la valeur étymologique du mot.

De la grammaire latine, voici les normes d'exception:

- (a) Les verbes déponents comportent un participe présent (*meditans*) qui actualise une valeur active dans la *forme* et la *signification*;
- (b) Les verbes déponents ont un participe parfait *actif* (*meditatus*), alors que d'autres verbes n'ont qu'un participe parfait au *passif*;
- (c) Les verbes déponents comportent à la fois un futur *actif*, et un participe futur *passif*, en *forme* et *signification* (*meditaturus*).

Que je me concentre sur le verbe, avant de reprendre sa fonction ; et de contextualiser ensuite ce qu'il permet dans la méditation de Devisch.

Tout d'abord, *meditor*, par sa forme, est un itératif d'un autre verbe, *medeor* exprimant l'idée d'« exercer » et de « guérir ». De sa racine (*med-*), on a dérivé *medicus*, signifiant « docteur ». Parmi d'autres termes qui lui sont relatifs, il y a *medicari* et *medicamentum*. La série de « s'exercer » signifie agir sur son propre corps et esprit. Elle affirme aussi un effet dans son propre signifié, à savoir « guérir ». Dans ce sens, méditer ressortit à une procédure de guérison.

Dès la période classique, par exemple dans le langage de Cicéron, la dynamique des deux valeurs est la suivante: (a) *meditari* s'emploie au sens physique, comme synonyme de *exercere*, c'est-à-dire « s'exercer physiquement »; il établit aussi une corrélation entre la pratique médicale et la gymnastique; (b) *meditari* s'emploie également dans le domaine des activités spirituelles et intellectuelles, comme l'attestent les textes de Cicéron. Il est alors synonyme de *cogitare*, « penser ».

Deuxièmement, dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969), Émile Benveniste insiste pour qu'on traduise ἰϋᾰῖᾰᾰᾰᾰᾰ par « prendre soin de », tout en faisant remarquer que « le présent actif est à peine attesté ».

Cet angle, du champ conceptuel de *meditari*, illustre bien l'essence d'une *lectio divina* dans laquelle le sujet se sou-

met à une inspiration, et celle-ci englobe le sujet. Il indique également l'articulation principale des *Exercices Spirituels* d'Iñigo de Loyola, y compris les points de méditation structurant le manuel. Un cas exemplaire de cette articulation, et sa visibilité dans l'argument de Devisch, est sans doute la cohérence du séminaire sur le corps qu'il anime à l'université de Leuven.

En troisième lieu, *meditor* peut avoir le sens de « considérer et penser », « refléter et concevoir ». Il s'agit là des valeurs transférées qui engagent principalement l'esprit. L'activité spirituelle ne se détache pas complètement des sens. D'où, la contemplation qui, encore de nos jours, active deux lignes conceptuelles très anciennes: la première idée, dans l'actif, *meditor* signifie « avoir une intention, un but, un objet d'étude »; la seconde idée, dans le passif, celle « d'avoir accès à un axe spirituel celui d'une communion ».

Lorsqu'on se met à réfléchir sur l'intervention de Devisch, et qu'on se penche sur la manière dont il aborde son objet, on peut choisir de valoriser des clés concurrentes afin de canaliser des conflits d'interprétation ; et choisir ou la fluidité des frontières culturelles, ou la rigueur de l'analyse logique. En mettant l'accent sur le premier aspect en vue d'un dépassement des confrontations, ou en opposant cet aspect au dernier qui relèverait strictement de la pratique scientifique, toute option semble affaiblir ce que Devisch propose à propos d'interconnexions entre trois domaines. C'est-à-dire, d'abord, le domaine de l'anthropologie et de l'interculturalité; ensuite, celui des pratiques culturelles régionales; et, troisièmement, le circuit d'un « poly-logos » interculturel. Une surestimation des opérations logiques peut confondre exigences et critères susceptibles d'évaluer les explications. Au sujet des sciences sociales, les entrées principales à la recherche constituent un code de base pour n'importe quelle enquête. Il y a, d'abord, une question d'attitude critique, d'évaluation de ce qui est scientifique, contre ce qui ne l'est pas. Ensuite, vient une autre question sur comment évaluer une explication : est-elle appropriée, ou partielle? Troisièmement, il me faut ajouter un fait: le scientifique est social. Et cela signifie quelque chose de simple: l'attitude critique n'est pas une chasse gardée de la science. En principe, n'importe qui peut observer des phénomènes, et construire une explication raisonnable en

fonction de son observation; c'est-à-dire, et toujours en principe, déduire une hypothèse appropriée, vérifiable et exploitable. C'est là un fait. Et la critique que Devisch formule à l'endroit des privilèges de la raison scientifique montre bien en quoi une hypothèse appropriée peut ne pas être vérifiable, et une autre pourrait se révéler inapte à être appliquée. En tout cas, qui assurerait qu'en dépit de leur pertinence, la plupart des arguments sur l'interculturalité ne sont pas des hypothèses *ad hoc*?

Un point d'attention centrée sur le génitif que signifie l'anthropologie serait-il une sous-estimation de l'anthropologie comme discipline et comme paradigme? Que je résume le problème, reformule un parti-pris à propos de la vision de Devisch, et justifie une perception.

Ainsi donc, le génitif:

- Dans les mots (substantifs et adjectifs), exprimant des attitudes formelles (physique ou spirituelle, sentiment et engagement), on fait face généralement à une idéation verbale. Le substantif, qui est l'objet de cette idéation, est connu comme *génitif objectif*. Par exemple, la phrase suivante : l'amour de René Devisch pour, et de la *Belgique*, une fois comparé à sa célébration de la *culture yaka*, est X.

La Belgique et la culture yaka sont les objets de l'idéation verbale présente dans l'amour ; de ce fait, sont des génitifs objectifs.

- Le substantif qui est le sujet de l'idéation est connu sous le nom de *génitif subjectif*.

Par exemple, selon Devisch, l'intérêt de *l'Église catholique* dans le cas du mouvement prophétique anti-colonial de Bamwungi paraît être Y.

L'Église catholique, le sujet de l'idéation présente dans l'intérêt, est un génitif subjectif.

- Un nom est appelé un *génitif d'attribut*, quand il est au génitif, avec ou sans adjectif, et qu'il dénote un attribut d'un bon sens évident, ordinaire. Par exemple: *le travail sur le terrain d'un anthropologue*, plusieurs semaines chaque année, pendant une décennie, ressemble à Z.

Ayant un a priori, mais étant sans préjugés, en plus de l'efficacité fonctionnelle du génitif dans l'apaisement des conflits, j'aurais tendance à favoriser des privilèges bien définis et fortement limités, pou-

vant servir d'outils instrumentaux dans des conversations sur l'interculturalité. Il y a, tout d'abord, la nécessité de méta-codes dont les lignes d'accords et de désaccords devraient être mises au clair. Deux méta-codes majeurs, propédeutiques aux préliminaires, viennent à l'esprit : (a) une problématique éthique qui intégrerait dans une grille des principes communs ; notamment, les tables de la Loi des traditions abrahamiques ; ensuite, (b) une autre problématique, fréquemment controversée, prendrait en charge des questions d'épistémologie, en éprouvant l'utilité des grilles conceptuelles de la tradition grecque ; et, ce faisant, elle suscite débat et même rejet à partir et dans son langage ; établissant ainsi, et de manière paradoxale, la praticabilité de son usage.

En vérité, l'emploi du génitif, à encourager dans les polémiques, n'est pas une panacée. Nonobstant le fait de son efficacité fort limitée, il peut toutefois se révéler être un sérieux outil dans des échanges conflictuels. Une différence bien nette entre un génitif subjectif et un génitif objectif peut clarifier un problème et orienter une discussion. En réalité, un bon usage du génitif est une des techniques mal connues pour la coordination des conversations de groupe.

Dans tout contexte interculturel, les jugements éthiques sont ambigus par nature. Ils sont, en plus, et presque toujours, sources potentielles de divisions. On peut, néanmoins, les restreindre dans la raison même qui les justifie. Il est aussi possible de contenir leurs verdicts, en instrumentalisant de simples distinctions entre déclarations subjectives et objectives.

De manière plus concrète, mon a priori est un effet des trois précautions déjà mentionnées. Dans le rapport dialogique entre l'éthique du discours de Kinshasa et « les principes » de mon travail personnel dans le domaine de l'interculturalité, il me faut reconnaître trois références incontournables. Elles découlent des idées précédentes et le génitif dans *l'anthropologie* en constitue un bon exemple. Ces trois références sont bien circonscrites dans la méditation de Devisch.

- Un *verbe* coïncide avec une *attitude*, et il dénoue un sens. Il détermine la logique du discours : aimer, attacher une grande valeur à quelque chose ;
- Un *adjectif*, relevant d'une doctrine morale, contribue à une justification de l'attitude, et celle-ci est un *fardeau*.

Cet adjectif ressortit au domaine éthique, particulièrement au code de ce qui est « juste » et « vertueux ».

- Un *substantif* désigne l'objectif de l'activité, une façon possible de l'exprimer ; et cela, en fonction d'une *relation*, de l'idée de ce qu'est le familier, un groupe d'appartenance ; et ainsi, ce qui s'ensuit, un devoir de comprendre, de connaître.

Ces clefs, — un verbe (qui définit), un adjectif (qui qualifie), un substantif (qui fonde) —, sont des concepts de la philosophie grecque. Ils répondent parfaitement aux dispositions suivantes. Pour le verbe : ὤαᾶδῶ (agapaô) et ὀέέᾶῶ (phileô) « montrer l'affection, préférer, aimer » ; pour l'adjectif : ἀέέᾶῶ (dikaios) « observant de la règle, observant le devoir, droit, juste » ; pour le substantif : ᾶῶῶ (doksa) « opinion, jugement », et ῶῶῶῶ (epistêmé) « connaissance, compréhension, savoir ».

Centrales dans les traditions abrahamiques, ces clefs, — l'attitude de proximité et d'amour, le fardeau du devoir, et le procès de savoir —, sont au cœur de toute ῶῶῶῶ (koinonia), esprit et groupe, avec ὤᾶᾶῶ (agapê) l'amour comme étant la vertu d'inclusion par excellence, celle qui transcende tous les préceptes. L'exégèse affirme que dans Theou agapê, l'équivalent du latin *amor Dei* —, dans ce génitif, un verdict juridique manifeste son plein pouvoir déclaratif. Dans ce jugement, la valeur d'un rachat reflèterait la justice divine croisant l'injustice humaine.

L'anthropologie et l'éthique sont mobilisées dans la transitivité du verbe ᾶῶῶῶ (dikaiow), « considérer comme innocent ». La généalogie de cette justification est une histoire dans l'éthique. Son interférence avec des présuppositions grecques antiques sur la justice et l'(in)égalité constitue un autre fait dont l'histoire hante tout discours sur les droits de l'homme. Nos débats contemporains sur les intercultures en sont des suites, dans la patience d'une interminable exégèse sur la sémantique de quelques classes de concepts grecs qui, presque nécessairement, comprennent *agape* et *dikaios*, *doxa* et *epistêmê*. C'est cela le cœur réel du discours de Kinshasa. L'espace-bordure partageable en clarifie des aspects.

L'anthropologue post-colonial est une personne qui endosse une identité transculturelle ; symbolique ou réelle, cela n'a vraiment pas d'importance. Il est fla-

mand, belge et autre chose. Il fait des observations sur les formes de son identification avec une culture congolaise. Et sa *lectio magistralis* déstabilise l'irréalité d'une identité ; en bref, l'idée d'une identité essentialiste. Quant à l'ordre symbolique, la quête des conversions de Devisch en reflète des formes possibles dans la combinaison d'adjectifs et de substantifs. Il y a, d'une part, un diagramme : le subjectif est au relatif ce que l'objectif est à un absolu. D'autre part, un simple jeu d'agilité mentale peut multiplier des voies susceptibles d'interpréter des équations qui peuvent être construites à partir des entrées suivantes.

- a. Le Flamand-Belge, par rapport au Yaka-Congolais, est ...
- b. Le Congolais-Yaka par rapport au Belge-Flamand, est ...
- c. Le Yaka-Congolais par rapport au Flamand-Belge, est ...
- d. Le Belge-Flamand par rapport au Congolais-Yaka, est ...

Ces quatre pistes créent des situations à même d'interpeller toute imagination. Elles sont aussi en mesure d'être au service de jeux astucieux sur l'identité de Devisch, et d'autoriser des sophismes. Voici :

- (a) concevez un argument, en utilisant un terme comme élément essentiel et faites le apparaître au moins deux fois ;
- (b) qualifiez le terme avec un adjectif ordinaire qui conviendrait à la situation — par exemple, « excentrique », « bon », « normal », etc. ;
- (c) et, à partir des instructions de la *lectio*, il devient possible de nous engager dans de faux raisonnements à propos de l'identité de Devisch.

En effet, le défi de la *lectio* était dans le complexe d'un comment être un témoin qui, dans une déclaration véridique, puisse présenter la dynamique d'un soi, et la complexité de son engagement. La *lectio* a-t-elle, réellement, soutenu une telle raison ?

Devisch est un anthropologue moderne dont la pratique, dit-il, est motivée par une notion grecque : *diaphorein* — (je reviendrai à cette intervention grecque à propos de son ambivalence conceptuelle) qu'il institue en signe transférentiel. Figure pourrait être une meilleure image de ce qu'il considère comme norme d'un sublime et esprit de dépassement. En un mot, et clairement dit,

la figure représenterait la médiation parfaite, interpersonnelle, et interculturelle. Susceptible d'excéder la verbalisation et meilleure qu'une traduction, elle serait, dans toute rencontre profonde, l'au-delà de ce qui peut se dire, de ce qui peut se conquérir. Il s'agit là, peu ou prou, des mots de Devisch. La redistribution, qui est ma responsabilité, souligne une évidence. Dans ce qui se proclame, un verbe grec interprète un accord mystique intense au cœur d'une représentation interculturelle.

Maintenant, dans mon imagination, des formes indistinctes s'alignent, comme si elles pouvaient symboliser un rôle actif qui contribuerait à une compréhension de l'affaire. Il s'agit de deux vieux fantômes. Un nommé *The Giver* et son double se regardent l'un l'autre. Du côté droit, dans mon tableau, à un moment donné, l'un des personnages fait face à l'*ad vallem*, pendant que l'autre affronte l'*ad montem*. Mais un problème existe dans l'espace qu'ils occupent, car il n'y a pas de repère à partir duquel localiser la vallée ou la montagne ; et il serait donc arbitraire de lier un point de l'espace, ou même du temps, aux deux personnages. *The Giver* pourrait bien être un ancêtre, ou un descendant de l'autre. « Œil pensant », il m'est loisible d'envisager leur espace comme une sphère mouvante et, dans ce sens, comprendre leur réalité en essayant de percevoir la tension entre des pôles fermes. Et pourtant, dans cette construction illusoire, les variations pourraient n'être juste que des extrapolations de mon regard. Je ne doute pas que *The Giver* et son ami soient des phénomènes mouvants. Ils proviennent de mon esprit. Par dessus tout, ils animent des spectacles réels. Ils font marcher le spectacle et arrangent des scènes, réglant un ordre informe, et en corrigeant les excès. En bref, ils enregistrent et mettent en œuvre un climat. Celui-ci parfois défigure ces fantômes, mais il ne les effacera jamais, espérons-le. Ils sont, en réalité, la question et l'explication, autant de la lutte des traits de ma pensée que de la vérité de ma perception.

Un des fantômes est, effectivement, une figure d'un livre, *The Giver* (Houghton Mifflin, 1993), une histoire pour enfants par Lois Lowry. *The Giver* fait partie d'un parcours dans le prévisible qui surgit dans la vie d'un jeune garçon nommé Jonas. Une rupture lui instaure un autre univers et un autre temps. Choisi et élu,

Jonas fait l'expérience de nouveaux souvenirs. Et il vient de découvrir une réalité qu'il essaie de comprendre: ce qui « ailleurs » s'appelle une famille ; et, spécialement pour lui, l'existence déconcertante du vieil âge. Il demande à *The Giver*: qu'est-ce qu'une vieille personne? *The Giver* répond : Appelez-les grands-parents.

« Grands parents? »

- Grands-parents. Cela signifiait parents-de-parents il y a longtemps.
- En arrière et en arrière et en arrière? » Jonas commença à rire. « Ainsi, en réalité, il pouvait y avoir des parents – de-parents-des-parents – ?

The Giver a ri, aussi. « C'est ça. C'est un peu comme quand vous vous regardez dans un miroir » (o.c.: 124; notre traduction).

Que voilà une expérience limite. Elle est exemplaire d'une frontière culturelle. Elle ressortit à trois sortes de disciplines que, dans *Aporias* (Stanford University Press, 1993), Jacques Derrida distingue à partir de l'approche heideggérienne des limites que la mort transcenderait. Il y aurait, primo, le domaine des langues, l'objet des disciplines politico-anthropologiques; et, secundo, celui du discours et des savoirs qui sont l'objet des disciplines de recherche, c'est-à-dire des discours sur des discours; et, tertio, l'on aurait la zone intermédiaire, celle de la démarcation entre ces deux champs. Leurs types, c'est-à-dire les systèmes disciplinaires, se définissent à l'intérieur de deux limites symboliques extrêmes. D'une part, l'une désigne un début ou une naissance ; et, d'autre part, la deuxième représente une fin ou une mort ; en somme, leur propre mort, ainsi que celle de leurs objets. Ces types sont symboliques dans le sens où, étant des récits de passages, ils signifient la mesure de ce qu'ils représentent: dans le positif, par la naissance; et, dans le négatif, par la mort. Les deux types affirment, en réalité, l'unique attente de la vie. Et voilà où, à présent, se logerait la généralité symbolique de *The Giver* et de Jonas. Du monde réel, *The Giver* peut décoder des transitions, les thématiser à partir d'une image inversée, et instruire un innocent. Enseignant, *The Giver* ouvre une nouvelle voie dans la volonté de vérité. En maître, il situe Jonas dans une culture différente dans laquelle exister c'est s'accepter comme fini et mortel. La finitude s'y donne en singularité et dans le projet

de l'existant. Et, pour lui, dorénavant, la mortalité signifie se savoir et s'appréhender dans la généalogie des êtres mortels. L'enseignement de Jonas par *The Giver* constitue un don de vie et de crainte. D'une part, Jonas a été exposé à l'objet des passages disciplinaires politico-anthropologiques des symboles de la mort. D'autre part, doublant la première ligne de l'initiation, la leçon sur les miroirs a montré au garçon un autre objet, celui de disciplines pourtant sur des discours, et sa relation à la finitude. Comme si elle se faisait face dans un miroir, sa conscience sera désormais consciente de son propre déchirement, de la division intrinsèque de sa réflexion; et, de plus, elle sera une conscience pour-autrui, les morts et les vivants.

Et « *The Giver* rit ... ». Une conversion s'est réalisée, le corps et l'esprit ont été marqués, une « exotisation ou altération » s'est produite à travers ce que Devisch, dans son anthropologie réciproque, appelle une inversion. Voici donc deux termes, la conversion et l'inversion. À la racine, le latin *cum plus uerto* (-is, -ti, -sum, -ere), pour la conversion; *in plus uerto*, pour l'inversion. Dans le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. Ernout et A. Meillet (Klincksieck, 1932), leur champ conceptuel est dominé par deux idées: création et reconstitution, d'une part; composition, modération et législation, d'autre part. Dans les deux cas, les significations propres et figurées, comportent l'idée de façonner le monde physique et moral. Dans la pratique du langage quotidien, on observera une tension conceptuelle entre les signifiés. Pour *convertere*, on a les valeurs suivantes : « tourner, se faire tourner dans toute direction »; et, transféré, le terme signifie « changer entièrement, modifier ». *Invertere*, par contre, signifie « retourner, renverser »; et quand on le transfère, il exprime l'idée de « changer, pervertir, ou transposer ».

De ce que nous livre le champ conceptuel, on peut imaginer ce que la conversion transculturelle de Jonas représenterait dans une conversation. Du point de vue interculturel, la capacité d'un raisonnement correct (une question de méthode et de ses principes), appuyée par un investissement qui privilégierait l'usage des génitifs dans les fonctions de base de l'intercommunication (expressive, informative, directive), s'avère généralement efficace pour endiguer des proclama-

tions subjectives excessives. D'autre part, partant de l'atmosphère conceptuelle signifiée par *cum-* avec, dans une *con-version* ; ou *in*, dans une *in-version* (*in* dedans), et reformulant la leçon de Maurice Merleau-Ponty en accentuant sa lecture du *Stiftung* Husserlien, on serait en mesure de se pourvoir devant la richesse de chaque moment, de chaque individualité, de chaque communauté, quant à leurs possibilités des re-commencements. Dès lors, pourquoi ne pas admettre ce que nous avons appris de Husserl lui-même, notamment la nécessité pour nous tous, individuellement et collectivement, d'accepter « *le pouvoir d'oublier les origines* », et de donner au passé non pas une survie, ce qui est une forme hypocrite de l'oublier, mais une nouvelle vie, dans sa forme noble de la mémoire.

Il y a un plus à cette histoire. Dans son parcours, la méditation de Devisch rend compte de quelque chose d'autre qui peut nous conduire à problématiser tout ce qui précède. En réalité, à partir d'un background audacieux et symbolique, éclairée par un verbe grec, une figure vague émerge, lentement, de temps à autre, au travers des circonlocutions de Devisch. Elle pourrait ressembler à Devisch lui-même, peut-être comme son jumeau. Après tout, il est bien le pronom sujet, à la première personne, dans les textes qui nous concernent. Les caractéristiques floues de l'occidental dans le visage du revenant Taanda N-leengi peuvent refléchir, simplement, l'image d'une de ses conditions de possibilité transculturelles, le reflet d'un fantôme grec par exemple. Transcendant le temps et les géographies, l'intransitivité et la transitivité, la figure de Tirésias pourrait être ici d'un bon secours. Aveugle, il était capable de voir; homme, il a été une femme; humain, il est consulté par les dieux, y compris les divinités les plus hautes, comme Zeus et Héra ; et même, à propos des matières les plus intimes qui rendent le couple divin perplexe. En tant que prophète et visionnaire, il est de toutes les saisons dans la charte de Thèbes (en comparaison avec Alcène et Amphitryon, Œdipe et Jocaste, etc.), ce personnage qui est aussi un homme mal connu et voilé d'ombres.

On imagine aisément un Tirésias africain, et un Taanda-N-leengi grec. Des travaux de James George Frazer à Claude Lévi-Strauss, dans le domaine de la mythologie comparative, tout comme dans l'ethnologie africaine de Marcel Griaule et de Luc

de Heusch, prophètes et voyants sont analogues aux sorciers et magiciens. Ils sont de toutes les époques et de toutes les cultures. Ils relèvent du jour et de la nuit, du négatif et du positif ; et, de par l'ambiguïté de leur nature même, ne sont jamais uniquement ceci ou cela, mais plutôt « et ceci et cela ». Ils incarnent aussi l'ambivalence des propriétés qui les rassemblent et, en même temps, les distinguent d'après le privilège qui leur est propre, et dont ils rendent compte. En gros, ils appartiennent tous à la même « race » transculturelle.

On pourrait introduire ici la réalité d'une terreur, et dire une attitude classificatoire héritée des Grecs. Nous n'avons pas cessé de la penser à travers des catégories aristotéliennes, comme oblitération de la différence, *l'aphanisis*. Il faut être ceci ou cela, l'un ou l'autre, a dit Lacan. C'est la terreur masculine suprême, et elle signifierait l'effacement de toute « identité ». Les cultures sont des individualités. Et l'anthropologie, l'anthropologie scientifique, et a fortiori les études africaines, ont été des sciences de classification par excellence. Concevoir une approche des variétés humaines et culturelles, c'est refléter des structurations organisées à partir de l'opérativité du *vel*, d'usage en logique symbolique ; c'est-à-dire faire un usage systématique d'alternances reproduisant un rapport disjonctif entre un *même* et ses *autres*.

Le discours prononcé à Kinshasa par Devisch, et sa prolongation dans « l'espace-bordure partageable », semblent projeter un Tirésias dans la figuration de l'anthropologue de demain. Comme symbole, il indique un besoin que postulent d'autres niveaux de la réalité quotidienne, aussi bien que les fables des genèses. Excentrique, Tirésias est, en même temps, un fardeau. Son signe s'offre en don. Il compense des limites, leurs contraintes dans la tradition, aussi bien que les lois qu'elles ont érigées. Maître des connotations et des dénotations, Tirésias incarne une quête. Des symboles, procède sa capacité divine de percevoir et concevoir le monde comme un autre monde.

Tirésias a-t-il besoin d'une éthique? Homme des ruptures, il représente une impulsion perpétuelle et contradictoire dans des instants toujours fluctuants et des allures équivoques. Parlant de l'image de l'anthropologue dans *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss souligne cette ambi-

guïté. Il en spécifie l'instabilité morale et fait remarquer que, par vocation, l'anthropologue est un fauteur de troubles dans son pays, mais un conservateur dans la culture et le temps d'un ailleurs. Dans l'économie transculturelle où s'ordonne cette « façon d'être », cet érudit en contingences humaines vit sa science dans l'angoisse. Celle-ci provient des contrastes matérialisés dans deux verbes grecs: *emein* (vomir) et *antropo-phagein* (consommer la chair humaine, physiquement ou spirituellement). Une terreur s'érige là, importune. Comment une science pourrait-elle modifier ce que sa pratique allégorise? Elle ne peut que la rejeter, d'où le devoir de l'altérisation ; ou l'incorporer, d'où le devoir de l'assimilation. L'angoisse valorise une peur face à l'éthique normative et aux grilles de référence à invoquer, afin de répondre à la question de différencier « ce qui est bon », de « ce qui est mauvais ». Les exigences implicites de la question transforment cette angoisse en une interrogation plus sévère sur le sens des mots « bon et mauvais », ce qu'ils entraînent, et ce à quoi ils se rattachent. En effet, cette interrogation émerge de l'intersection du jugement moral et de l'engagement ; et, de ce titre, s'impose la question de savoir « s'il existe une valeur morale universelle des actes? ». Fardeau et devoir, ces questions transforment l'anthropologue en philosophe. En effet, l'éthique de toute pratique anthropologique ne peut que se référer à une méta-éthique. Les directives usuelles de l'enquête dans les manuels ont tendance à ignorer le fait qu'elles appartiennent à un champ conceptuel, et non point au domaine ordinaire de la science. De plus, un nouvel espace de désir a été projeté à partir de l'intersection de « l'ailleurs » vécu par l'anthropologue et d'un « ailleurs » réel.

Par un pur hasard de classification thématique, le roman de Lois Lowry, *The Giver*, se trouve dans les rayons de mon bureau à côté du livre de René Devisch et Claude Brodeur, *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire* (Harwood, 1999); en version française: *Forces et signes: regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka* (1996 Paris, Editions des archives contemporaines). Ayant des titres quasi identiques, et des interrogations fort similaires, les deux livres réclament, en nécessité, le besoin de comprendre l'intelligence du « désir » dans l'articulation

de l'interculturalité, et cela au travers d'une foi symbolique.

Les travaux de Devisch indexent un itinéraire personnel aux conditions de leur définition. C'est cette position que je scrute dans son dessein de révéler une loi exposée dans le canon du Giver et dessinée dans la figure de Tirésias, celui qui voit et celui qui sait. Pourquoi et comment lire les questions de Devisch dans l'univers mythique d'un jeune homme rendu étranger à la mémoire de son propre passé? Sur quelle sorte d'échelle peut-on évaluer le projet d'une science, statuer sur son efficience dans une culture, à partir de ce qui est requis dans la volonté de savoir comment nommer un trait du genre « qu'est-ce qu'un grand-parent ? » Un discours qui puisse faire un travail valide se doit d'être de l'ordre de l'explication. Malgré la précarité de pareille perspective, Devisch affronte son commentaire personnel et ses préceptes, nomme ses conversions conscientes et la manière dont elles l'ont guidé, et le guident encore aujourd'hui. Il énumère ses exploits scientifiques, et les intègre comme densité dans le flux de ses déclarations de solidarité, dans leur matérialité. De cette manière, en s'appréhendant sous le signe d'un maître d'explication, il agencerait les vertus de The Giver avec celles du bon vieux Tirésias.

Qu'il soit indicatif ou implicatif, efficace, le code de Devisch, dans une vision prophétique, construit un univers en déconstruisant deux mondes. En jetant un regard sur les ruptures qui motivent ses conversions, peut-on se contenter d'estimer sa manœuvre intellectuelle de cocher simplement le signe le plus visible, cette tendance à surestimer les systèmes faibles et à sous-estimer les plus forts? La préférence induit un jugement qui fait impression; et, à coup sûr, lève une activité morale. Tout est passible d'une évaluation. Indépendamment d'une estimation des critères susceptibles de comparer de manière valide les systèmes, le bon sens orienterait la notion même d'explication, scientifique et non-scientifique, dans une autre direction. Et surgit là un problème que trop souvent on tend à ignorer: pour être scientifique, une explication ne doit pas être fonction d'une discipline scientifique dans le sens limité des définitions habituelles. Devisch marque un point, lorsqu'il évoque la dynamique d'un verbe grec qu'il choisit, et y rattache sa pratique et son re-conditionnement. L'inspi-

ration, pense-t-il, pourrait contribuer à esquisser le profil de l'anthropologue de demain. En somme, le corps mythique du Giver, un donneur de vie; corps qui, incorporant un double grec, transcenderait les versions contradictoires de l'histoire de Tirésias.

Et là, un dernier signe de terreur vient s'instaurer. Comme explication, la figure de Tirésias correspond aux comptes à partir desquels nous pouvons déduire rationnellement, et cela ne veut pas dire forcément de manière logique, ce qui doit être expliqué. Après tout, les prophètes peuvent, et c'est souvent le cas, faire preuve d'un terrifiant esprit de conséquence. Cependant, la plupart d'entre eux, comme si c'était par fatalité, problématiseraient tout raisonnement correct. On peut rapprocher, dans le roman de Lois Lowry, toute inférence possible à la symbolique de The Giver et au rapport qu'elle présente avec l'explication du livre. En effet, cette relation, tout en étant contingente aux informations procurées, dans une conclusion découlant d'une lecture subjective, pourrait se clarifier, davantage en termes de probabilité plutôt que de déduction. C'est dire aussi qu'en mettant entre parenthèses son impeccable éthique pour une politique de solidarité; et, partant des propositions de la méditation de Devisch à Kinshasa, et son extension dans *l'espace-bordure partageable*, dans la clarté d'affirmations concernant l'avenir d'une pratique, on peut déchiffrer une attitude par rapport à une explication, et une série de raisons pour l'approuver. Cette méditation se lit comme exigence d'un équilibre entre deux mesures divergentes: d'une part, celle des critères ordinaires permettant une évaluation des hypothèses soutenant une explication (notamment, la pertinence et la testabilité, la capacité explicative et la compatibilité avec d'autres théories); et, d'autre part, la mesure d'impulsions créatrices influençant des hypothèses, c'est-à-dire la part d'engagement politique qui, pour le mieux ou le pire, conditionnent parfois les règles et la mécanique des sciences en général, et les sciences sociales en particulier.

Néanmoins, même perplexe et indécis, on finit par respecter un esprit et sa capacité d'articuler des axes de l'agir à l'intersection de présuppositions incertaines délimitant deux genres d'explications en conflit apparent, celle d'une science à investir et celle d'une éthique. De la stabilité

d'une telle vue, c'est dans l'effroi que parfois, on cherche à savoir si l'ennemi que Devisch combat est bien réel.

Orare

• Pratique: célébrer.

(a) discuter, plaider, traiter.

(b) solliciter, adjurer, souhaiter vivement, requérir, demander de l'aide.

(c) supplier.

• Signe: un absolu.

• Activité: comprendre.

• Fonction: actualisation de la signification.

Le terme *orant*, du latin *orare*, désigne étymologiquement un représentant, un porte-parole qui engage une autre personne, une communauté, ou une cause. Homme ou femme, il est un avocat, un intermédiaire plaçant pour le compte de quelqu'un d'autre. Le féminin *oratrix*, accentuant la dimension d'une pétition respectueuse, et celle de la prière humble, tend à désigner spécifiquement le suppliant. On retrouve dans les termes banalisés *orator* et *oratrix*, les valeurs constantes du champ sémantique de *oro* (*-aui*, *-atum*, *-are*). C'est-à-dire, il y a, d'une part, avec de fortes connotations juridiques, le sens de « faire appel, adresser une pétition, promettre, requérir »; et, d'autre part, avec une application essentiellement religieuse, des mots attestant des valeurs relevant du même domaine conceptuel, comme « demander, implorer, prier, supplier ». Si, déjà en latin, les deux axes sémantiques sont également présents dans les mots tirés d'*oro* (par exemple, *oratio*, *adoratio*, *exoratio*, *peroratio*, etc.), et les verbes les actualisant), le religieux toutefois prédomine dans l'histoire latine selon toutes les sources lexicographiques et étymologiques consultées. C'est aussi, de cette économie, que les langues romanes portent témoignage. Le terme *orant*, du participe présent actif de *orare*, est un mot attesté aujourd'hui, presque uniquement, dans les lexiques d'affaires religieuses et de leurs dimensions historiques dans différentes disciplines.

Si je commence cette partie de ma méditation de cette façon et, progressivement, partant de ce contexte latin, je vais l'éten- dre un bout dans le grec classique, c'est pour plusieurs raisons. Il y a, d'abord, un ensemble de motifs méthodologiques. Tout d'abord, l'*oratio* est une partie inté- grante de la *lectio divina* –dont l'articu-

lation comprend quatre phases: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*; de ce fait, elle constitue une étape normale dans une lecture inspirée par ce plan. Deuxièmement, dès la constitution des universités au moyen-âge, l'*oratio*, qui a toujours maintenu ses deux systèmes de valeurs latines –juridiques et religieux–, correspond à notre « discours »; et il est, dans la culture intellectuelle générale, le terme exact pour votre intervention dont l'intitulé technique est *lectio magistralis*, entendu ici comme une leçon publique donnée par un professeur d'université. Cette définition est une transposition académique de la *lectio* monastique qui, historiquement, l'a amorcée. Troisièmement, dans une salle de classe ou dans un amphithéâtre, la *lectio magistralis*, –contestée pendant les soulèvements estudiantins des années 1960, mais restée une institution prestigieuse–, est une occasion pour un savant de traiter un sujet précis, dans le sens d'un programme; et, comme vous l'avez fait, de l'entériner dans une déclaration personnelle avec considérations éthiques.

Il y a une deuxième série de raisons, davantage culturellement déterminées. D'abord, on peut considérer le titulaire d'une *lectio magistralis*, dans le contexte d'une fonction de célébration, comme une personne transcendant la spécialisation médiévale des charismes qui différencient le *lector* d'un *auctor*, une distinction que Pierre Bourdieu a reprise dans sa recherche sociologique sur la vie intellectuelle française. En bref, le rôle du *lector* est l'analogie d'un rôle « sacerdotal ». Un enseignant, –dont la fonction concerne la transmission d'une connaissance et d'un savoir-faire–, en serait la meilleure représentation. L'*auctor* (et son *auctoritas*, l'équivalent de notre « autorité »), en me référant à *Indo-European Language and Society* (o.c.) d'Emile Benveniste, représentent un statut. Celui-ci est censé accroître le pouvoir d'une institution ou d'un rang, et magnifier ce qui existait au préalable. Techniquement, il nous faut nous référer à l'idéologie de l'Église latine pour bien comprendre les deux fonctions. Un *lector*, une étape (un ordre mineur) vers le sacerdoce, est habilité à lire, à commenter et interpréter en public les Écritures saintes. Ce faisant, il transmet l'orthodoxie d'une tradition. L'*auctor*, d'autre part, se définit dans le pouvoir et la responsabilité de gérer cette tradition, et de la guider vers un avenir.

Dans le lexique laïc contemporain, à partir de cette spécialisation ancienne, Pierre Bourdieu a suggéré deux classes fonctionnelles d'intellectuels. Une première est composée de ceux dont, –comme c'est le cas de tout enseignant, de par une habilitation sociale–, on s'attend à ce qu'ils servent la culture selon ses directives propres, dans la fidélité et la vérité. Il s'agit là d'une fonction « sacerdotale ». Une seconde classe comprendrait ceux qui, bien ou mal inspirés, assument de leur propre chef l'audacieuse tâche d'explorer les marges d'une culture et l'inconnu, et ce procès représente « une fonction prophétique ». Un professionnel sommé de donner une *lectio magistralis*, en accord avec le principe de *in medio virtus*, aurait généralement tendance à situer son intervention entre l'argument prudemment novateur d'un *lector* et l'exploration judicieusement délibérée d'un *auctor*. Par le type d'intérêt qu'elle a suscité au niveau de l'échiquier international, votre *oratio* semble avoir été un exemple d'une telle mesure.

Nous avons besoin de l'arrière-fond latin d'un *orant*, un mot perçu parfois comme synonyme d'*orator*, pour évaluer correctement le symbolisme de votre *lectio magistralis* à l'université de Kinshasa. Votre *oratio*, toute de dignité, présente, du point de vue sémantique et conceptuel, le double axe de *oro*. En effet, d'une part, l'*orant* parle comme ambassadeur, c'est l'axe juridique. Il discute, plaide une cause (*si causa oranda esset*; selon Livius 39, 40, 12), il dialogue avec ses pairs et ses amis. D'autre part, l'*orant* parle comme client, s'adresse à une autorité, sollicite de l'aide, adjurant et émettant des vœux. Dans les deux perspectives, le maître du jour parle avec conviction, *kata nomon*; c'est-à-dire, selon la coutume et la loi, et son adresse, qu'elle soit une demande ou une prière, se constitue selon la règle et les attentes; mais aussi, selon une institution, les conventions et la pratique qu'elle autorise. De ce fait, pour une *oratio*, l'*orant* se conforme aux règles et aux directives, se référant à une *ars orandi* (l'art) et à une *ars scientiae* (la science).

À l'intersection des représentations gréco-romaines et judéo-chrétiennes, mais thématiquement opposé à l'*orant* qui fait son *oratio* debout, assis ou à genoux, il y a une autre figure, celle du *gisant*.

Ainsi donc, un logos, la parole d'un *orant*, dans sa double fonction et son double

mouvement, subjectif et objectif. En singularisant la césure dans la pluralité des génitifs possibles qualifiant votre message (amour ou désir, action ou foi, etc.), pouvons-nous évaluer ce qu'elle ratifie au sujet des déviations de sens qu'elle interprète et répand dans le discours? Le vôtre portait sur une « discipline » et sa « politique ».

Invisible, l'interstice entre le subjectif et l'objectif est, en lui-même, une lettre. Une pause et une période interne, calme dans une expression (forme, locution, vers), elle joint deux éléments inégalement accentués, éléments qu'elle assume et pourrait dissocier. Lire l'interstice, –c'est-à-dire, détecter la façon dont elle dessine la formation d'un anthropologue–, indique une tâche, celle de reformuler le processus créateur d'une topographie particulière, en modulant certains des axes qui l'articulent. Voici au moins, pour une compréhension, trois clefs possibles. La première est une observation de l'activité de la césure, en examiner et joindre certains des cercles qu'elle permet. La deuxième clef est le dépistage des symboles que cette césure engage, aller et trouver des signes qu'à la fois elle implique et masque, suggère et déguise. La troisième clef de lecture consiste à prendre en charge certaines de vos questions sur la vocation anthropologique; et en réinterpréter, à nouveau, le sens à partir de ce dont la césure témoigne dans le mot *anthropologos*; en bref, dans la configuration de son sens, retrouver le cheminement de l'*oratio*, et l'ordre du message.

En louant votre attitude et ce qu'elle certifie, on perçoit un paradoxe, et aussi un dilemme psychologique. J'ai lu votre texte comme une énigme en mal de justification. Récit d'une éducation progressive dans les manières d'être avec autrui, il est aussi rapport de la façon dont une vocation s'est inscrite sur le corps. Votre discours nous fournit des renseignements supplémentaires sur l'impulsion et l'élan qui, dans leurs discontinuités, peuvent ou ne peuvent pas expliquer votre style de célébration de la culture yaka. En tout cas, les traces sont là. Avec une honnête prudence, au lieu d'un déballage, votre critique des excès de la mondialisation ne pouvait ignorer le désir des Yaka d'intégrer le procès de la modernisation. Célébrer la tradition yaka, avec ou sans restriction, –ainsi que leurs contrepoints internes, c'est engager votre crédibilité individuelle et votre position éthique,

aussi bien que celles du savant qui est aussi un notable yaka. Quant aux effets de pareil discours, certainement, ils pourraient susciter ce résultat: avec des restrictions, toute déclaration peut diviser votre classe de notables yaka, et jeter des doutes sur votre intégration dans la culture; sans restrictions, toute déclaration pourrait contre-dire les normes de votre intégrité déontologique. De plus, la personne « post-coloniale » que vous représentez sait bien que l'anthropologie en terre yaka comprend, dans la Bibliothèque coloniale, des signes d'un travail immense et remarquable de missionnaires militants. Remettre en question leurs méthodes ne reviendrait pas nécessairement à douter de leur bonne foi ; comme ce ne serait point le cas, si vous le faisiez, à propos des positions de vos collègues anthropologues d'origine yaka. Toutefois, peut-on vraiment éviter ce genre de tiraillement ?

L'explicite dans le succès de l'anthropologue (ce qui a été fait et dit) énonce par-dessus tout ce qui a été perdu. Les ruptures dans les parcours humains, et les réorientations qu'elles amènent, comprennent toujours une part d'allers malheureux, des renouvellements. Éphémères ou pas, une désaffection ou la perte d'un cadre documentent aussi un itinéraire : par exemple, de la vie dans la ferme familiale à une formation jésuite, d'un passage de la philosophie à l'anthropologie, et de la Belgique au Congo. Et bien sûr, les contraintes d'un discours universitaire méritent considération. Elles dénotent les dérapages et les écarts dans la confession intellectuelle d'une personne. L'explicitation d'une raison dans une pratique disciplinaire tire forcément le mieux d'elle-même, par nécessité; non seulement à partir des crises et des tribulations professionnelles habituelles, mais également à partir de ce que la conscience et la mémoire ont tendance à vouloir affaiblir, ruiner, ou simplement effacer et oublier.

Une chose est certaine: la mémoire d'une parole déclarative circonscrit sa densité propre. À titre d'exemple, on pourrait invoquer la manière dont vous rapportez une transformation: un jour, Devisch devient Taanda-N-leengi. Cette métamorphose symbolique mériterait-elle une attention plus nette dans la conscience de l'anthropologue? Le texte s'y attache, et la réduit au « *hasard de la petite histoire* ». L'adjectif « petite » ne colle pas à l'événement. Au nom des privilèges in-

connus de l'auditoire, l'*orant* a choisi de déjouer ce qui fonde sa *lectio*. Dans l'intention, aussi bien que dans la réception, on se trouve là devant une sorte de drame stylistique.

Malheureux, cet adjectif « petite », du fait de ce qu'il entrouvre à moitié, et referme immédiatement. En réalité, il investit aussi une mémoire avec son code. Vraiment charmant, cet adjectif, par l'interrogation qu'il ne cesse de susciter: "petite"? On peut l'exhorter dans des variations qui pourraient inclure des incidences du type suivant. D'abord, « ne suis-je pas une situation que le personnage ne peut saisir ? » Ensuite, une banalité d'émulation dans l'acte de se souvenir : « je signifie une scène théâtrale pour l'auditoire, car je ne suis qu'une figure dans une nouvelle immanence ». Dans cette illustration, à votre sujet, « petite » est un adjectif, alors qu'ailleurs, dans mes expériences récentes, cet adjectif équivaut à une assertion qui, inévitablement, couvre quelque chose comme un truisme. Beaucoup de personnes pourraient convenir que les anthropologues subissent une initiation, qu'elle leur confère une forme de connaissance ésotérique; et, avec celle-ci, un pouvoir leur permettant de nouer des liens avec les maîtres spirituels autochtones.

Cette opinion nourrit une doctrine. L'anthropologue croit-il à ce qui, souvent, ressemble à une mystification ? Si, point par conviction—mais, au moins, comme une façon de protéger un bon standing professionnel, le choix d'un style d'engagement soutenu par un solide raisonnement peut, en principe, sauvegarder l'intégrité éthique de l'anthropologue. L'implication pourrait excuser l'ambiguïté nécessaire des raisonnements. Après tout, comment ne pas tenir compte de la question fréquente posée par des activités paranormales. Si dans un domaine, par exemple, des personnes disent avoir la certitude que ceci ou cela est ce qui qualifie un cas particulier, et en est la citation; sûrement, ils y croient, et probablement ont la conviction que le qualificatif s'applique bien à ce cas particulier, et se trouve être une citation. Pareil raisonnement n'est pas un gilet pare-balles. Et pourtant, rien n'empêche l'anthropologue de l'utiliser, de décrire un assemblage paranormal qui pourrait peut-être incorporer des éléments à valeurs morales discutables. Dès le départ, un anthropologue est censé être croyant. Je ne dois pas l'être. Et, un jour,

avec ou sans votre consentement explicite, votre autorité pourrait donner aval à un rituel de puberté controversé qui deviendrait l'objet d'une entrée dans un manuel destiné à une classe d'histoire interculturelle dans un lycée.

Concernant *la petite histoire*, s'il s'avérait nécessaire de traiter le rappel à partir de ce qu'on considère être une mémoire reproductrice, vous auriez pu le mobiliser autrement, n'est-ce pas? En fait, lorsqu'on retrace sa vie, la mémoire autobiographique définit ses propres frontières, puisque l'acte du rappel y met des restrictions utiles, objectives et subjectives ; et ce, en fonction du besoin d'interpréter. En même temps, un tel problème peut se gérer dans la clarté du sens commun. Il ne devrait pas nous empêcher d'utiliser le concept de mémoire comme nous l'entendons. Celui-ci signifie ce que tout dictionnaire définit simplement en se référant à la capacité mentale du souvenir, ou à celle d'une reconnaissance d'expériences antérieures, et il importe peu qu'elles soient réelles ou imaginaires. Comme Arthur S. Reber et Emily S. Reber, ironisant, le disent dans *The Penguin Dictionary of Psychology* (2001), la mémoire est « une tempête de neige virtuelle de termes spécialisés ».

Cette précaution s'impose. En réalité, le clivage entre votre *oratio* assumée comme discours *pro domo* indiquant des tâches urgentes, et l'air ambiant dans la « nation » anthropologique, reflète d'autres impasses. Un miroir miniature soigneusement construit, l'*oratio* et sa suite rassemblent les voies déployant des classes de particularités concernant les Yaka, par rapport à votre insertion dans un nombre de courants intellectuels; et tout cela, en relation avec l'histoire d'une discipline. En effet, si on invoquait uniquement les césures dans les génitifs et le sens contextuel de leurs énonciations — par exemple, l'appréciation par les anthropologues pour des choses étranges, le penchant de l'africaniste à la modération, le pourquoi du style yaka à rechercher l'amitié du meilleur interprète, etc.—, il serait facile de caractériser la façon dont ces césures sont absorbées dans d'autres réseaux conceptuels. Parmi beaucoup d'autres références possibles, je pense à *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire* (Harwood, 1999), que vous avez écrit avec Claude Brodeur, et auquel je me suis référé en vue de fondre les mythes

du Giver et de Tirésias en un troisième, celui de l'anthropologue de demain.

Dans votre dialogue sur l'anthropologie et la psychanalyse ; en fait, une conversation entre deux psychanalystes, les données empiriques s'appuient exclusivement sur vos recherches et vos questions ; c'est-à-dire, sur la culture yaka comme argument fondamental. Cela signifie, pour emprunter une définition mathématique du terme « argument », que la culture yaka représenterait le paramètre dont dépendrait la valeur de toutes les fonctions universelles. A cela, une première réaction : vraiment ? Ensuite, réflexion faite : pourquoi pas ? Vous êtes là en bonne compagnie avec un certain nombre d'éminents savants, y compris Bruce Kapferer, de l'University College de Londres ; et avec Victor Turner, à qui Jean Comaroff, de l'University de Chicago, vous a comparé. Et me vient à l'esprit quelque chose d'autre, un peu étrange. En décembre 1987, s'adressant au journaliste américain James M. Markham, Claude Lévi-Strauss, de l'Académie Française, affirmait ceci : « On ne s'efforce pas d'être un géant, il faut être un bon artisan ». Et plus tard dans la conversation, il prévient : « Partout dans le monde entier, on recherche plus qu'on ne trouve ». Un rapport de cette entrevue a paru dans *The New York Times* du 21 décembre 1987. Vous sentez-vous concerné par cet exercice de modestie ? Il y aurait une contre-mesure à cela. En 1955, dans *Tristes Tropiques* publié chez Plon, Claude Lévi-Strauss compare l'anthropologue à un astronome. S'agit-il là d'une simple métaphore ? La figure est utilisée, de nouveau, à la fin de *L'Homme nu*, vingt-six ans plus tard. Cette fois, elle surgit dans une comparaison : le moi, écrit Lévi-Strauss, « est un point dans l'espace et un moment dans le temps, relatif l'un à l'autre » (*Mythologique: L'homme nu*, Paris, Plon, 1971 : 559).

Quoi qu'il en soit, votre conversation avec Brodeur commence par où elle se termine, c'est-à-dire dans une question à propos de la médiation. Et laquelle, donc ? Dans quel code traduit-on « le choc de la conscience en profondeur de ce qui relie et différencie les êtres humains sous l'effet à la fois de la culture et de l'inconscient individuel et collectif » ? Et ici, je m'en vais relier les lignes esquissées sur le corps du « discours » et une aperception, construisant un autre espace à partir de ce corps de lettres qu'est votre livre. Au

fait, à livre ouvert, la liturgie de Devisch livrée à l'université de Kinshasa dans la question de savoir ce qu'est un anthropologue et son extension éthique, cette liturgie ne serait-elle qu'un effet intercommunicationnel, croisant des signes graphiques avec leurs histoires ? Vous êtes un « astronome », à votre manière.

Les signes de votre *oratio* semblent être des variations d'un motif, toujours le même, à propos d'une idée, celle du corps. Devrais-je laisser deux modèles démasquer une chasse et ses risques ? Il y a, d'une part, omniprésente et quelque peu assourdie, mais en surabondance, une obsession touchant l'idée d'un *homo faber*. D'autre part, on trouve l'argument très parlant des Yaka, tel qu'il a été construit au fil des années de recherches anthropologiques qui ont déconstruit une réalité ou un phénomène dans ses détails. Pendant des heures, j'ai contemplé les photos reproduites dans *The Law of the Lifegivers (o.c.)*. D'emblée, bien sûr, on pense à regrouper les présentations d'objets : les choses, dans une catégorie ; et les personnes, dans une autre. D'un côté, des objets travaillés ; et les humains, de l'autre. Cela devrait être chose facile, et ce ne l'est pas. Des choses, la figurine *Khosi* (photo 1), les *Binwaanunu* (photo 2), ou les images *Mbwoolu* (photo 9) ?

Une intention, ou une pratique fusionne avec son sens propre, et devient un acte de foi. Autrement dit, deux horizons se font face : d'abord, la vie se souvient de l'activité de la lettre et des signes de son origine ; ensuite, la vie fonctionne et commente une volonté de vérité. On pourrait faire face aux deux horizons, à partir d'une série de concepts relevant de diverses disciplines (l'anthropologie, l'histoire, la religion, etc.), de voix individuelles (le local ou l'étranger, le colonial ou le missionnaire, etc.), d'opérateurs intrinsèques ou extrinsèques (par exemple, les écoles, les églises, les institutions sociales, etc.).

Indépendamment de l'angle que l'on adopte, les agents les plus influents dans l'histoire du pays yaka sont les missionnaires chrétiens qui, avec l'administration coloniale, ont évangélisé la région depuis le dix-neuvième siècle. L'action a été, c'est possible, une vague dans un ordre déjà marqué depuis le XVII^e siècle. C'est cela le domaine des Yaka à partir duquel l'on peut évaluer votre *terra firma* contre des points de dissension, et les points d'or-

thodoxie, dans le cadre d'une pratique normative transdisciplinaire.

S'est-on rendu compte que Devisch disait des choses du genre, « il m'est possible de connaître un de mes nœuds, il est une situation faisant face à ces horizons. En quels termes dire que vous devez savoir comment je pense que vous me voyez penser les Yaka ? » Le style de Laing est ici reconnaissable. Et Claude Brodeur arrime la recherche de Devisch dans sa discipline et sa foi. Mais à quel champ, doit-on relier le « plus » d'une inspiration et sa pratique ? Est-ce le champ anthropologique, ou le domaine de la psychanalyse ? Laissez-moi insister sur deux limites. La première est une question. Elle relève d'une pratique philosophique européenne, très clairement celle de la Renaissance à nos jours, qui structure le dialogue entre Brodeur et Devisch. Cette question concerne une volonté de vérité elle-même, les conditions de ses fonctions normatives, en harmonie avec les thématiques d'hypothèses dépassant les dissimilitudes culturelles en raison d'une ligne qui validerait une théorie de convergence. Dans cette perspective, votre modèle, l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss, est emblématique. Paul Ricoeur l'a nommée « un kantisme sans sujet transcendantal » ; – et, dans la préface de *Le cru et le cuit* (Plon, 1964), Lévi-Strauss a accepté l'étiquette. Dans la perspective de ce que vous célébrez, savoir si vous accepteriez les implications d'un tel recours n'a pas d'importance ici. Il est clair que vous semblez partager quelque chose comme un principe qui astreint une méthode à la primauté de la solidarité humaine. Ce quelque chose localise l'invisibilité d'une culture dans ce qui se donne comme une prérogative, et à partir de laquelle peut s'appréhender toute altérité dans sa singularité, c'est-à-dire sa visibilité. Curieusement, en raison d'une telle vue que, parfois, vous avez tendance à exprimer dans une vision rousseauiste, vous rendez vos positions en termes essentiellement politiques. J'ai lu votre mémoire sur Lévi-Strauss à Lovanium, il y a trente-sept ans. C'était une inscription dans une force de persuasion qui vous liait à ce qu'on pourrait désigner comme une éthique du structuralisme. Ce que vous nous présentez aujourd'hui, est-ce bien un approfondissement ou, par la force des circonstances, un dépassement ; ou simplement, une autre de vos conversions ? En tout cas, on pourrait croire que vous semblez être moins pes-

simiste que Lévi-Strauss. Il a horrifié l'américain James M. Markham. Je me suis référé à leur conversation. Voici comment elle s'est terminée, par Lévi-Strauss qui déclare: « L'histoire est étrange et imprévisible, le 'progrès' est au mieux inégal et certainement relatif (...) J'essaie de comprendre, je ne suis pas moraliste du tout » .

Le « *je est un autre* », anti-cartésien, de Rousseau à Lévi-Strauss, pourrait n'être qu'une allégorie, – pourquoi-pas ? –, au sujet de la marginalité d'un Rimbaud. Oui, précisément, considérer Rimbaud comme une métaphore d'une marginalité qui, de façon nette, permettrait des équations conceptuelles sans défaut. À coup sûr, existentiellement, les platitudes suivantes conviendraient: la marginalité est à la visibilité de l'*alter* (l'exotique, le marqué), ce que la normativité est à l'invisibilité de l'*ego* (le référent, le non-marqué). Il n'y aurait plus d'entrée qui favoriserait quiconque. Chacun étant l'*alter* de quelqu'un d'autre, le problème semble résolu. Vous avez agrandi cette évidence dans votre *oratio*, en démontrant qu'elle fonctionne dans l'abstrait, et non point dans la réalité de cette condition humaine que nous partageons.

Une tradition et une raison abritent toujours leur propre production. Est-il erroné de formuler une hypothèse selon laquelle leur triomphe pourrait être l'explication de votre vigilance quant aux pertes humaines, aux conséquences ? Voilà l'austérité de votre terrifiant secret, le signe de la position de Devisch sur l'altérité. Son non-dit pourchasse les systèmes anthropologiques afin de prendre en charge une vieille interrogation sur le corps. Le corps, le corps de qui? De manière négative ou positive, tout corps qui, pris dans son individualité, puisse correspondre à l'imédiateté d'une conscience, et à la visibilité d'un objet. Vous vous référez à deux histoires remarquables: la première est liée à votre expérience à l'université d'Anvers où se sont tenus vos séminaires pour médecins de famille sur « le corps et le monde », sous les auspices des cultes thérapeutiques du Kwango. La seconde expérience est celle de Leuven où, pendant des décennies –si je ne m'abuse–, vous avez animé un séminaire célèbre sur « l'anthropologie du corps, la culture « exotique » yaka et sa façon « inhabituelle » de percevoir ». Toute personne étudiant *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre peut, après un prudent examen de

la section sur l'« être-pour-autrui », relier le succès des séminaires, au moins partiellement, au phénomène de la fascination. Sartre était convaincu que la réalité de la fascination est, probablement, la mesure qui permet de nous identifier avec une altérité toujours émergente, ce corps auquel je suis relié, ce corps que je peux toucher, et qui m'appartient sans être vraiment mien. Il s'agit ainsi, et toujours d'un corps, et dans le même mouvement, d'une fascination; cet autre nom pour désigner la capacité corporelle de l'horreur.

Cette brève référence à vos séminaires s'est imposée à moi lorsque j'étais engagé dans la recherche de Madame Mu Peng, un savant chinois. Elle portait sur le « corps du médecin » dans le système de guérison chinois traditionnel. Et il fallait conceptualiser des différences entre la pratique médicale occidentale qui analyse les symptômes du patient à partir de l'abstraction constituée par une table taxonomique de symptômes, et la pratique chinoise qui opère à l'inverse de ce schéma. Par exemple, concernant une prise du pouls, cette dernière part du corps du médecin dans son contact avec le corps du patient, initiant ainsi lecture et analyse. La perspective phénoménologique d'un Maurice Merleau-Ponty et d'un Jean-Paul Sartre nous ont fourni un code de base pour une sémiologie dialogique. De trois façons, par trois pas successifs, pouvoir estamper le corps.

La première façon consiste à appréhender *le corps comme ce en quoi nous existons*, de par nos sens; c'est cela, le cadre de notre histoire individuelle. Et, y réfléchissant, nous faisons de ce corps « un plus » que la chose contingente qu'il représente. Nous le transformons en cette machine psychologique consciente de ses propres limites et de sa propre transcendance. La deuxième façon, analogue à la façon chinoise de prendre le pouls, concerne une appréhension du corps comme il se donne dans n'importe quel contexte social, notamment comme un corps pour les autres; en clair, le corps comme *quelque chose que nous assumons dans la révélation de l'existence des autres*; en fait, la réalité des corps des autres. La troisième façon est de voir, et de comprendre notre corps comme un cadre, comme un *lieu très concret*, à partir duquel nous pensons, nous sentons, nous organisons toutes nos relations avec les autres. Dans l'absolu, tous nos rapports avec les

autres, les choses, notre langage et nos sensations.

La leçon de Kinshasa a été une occasion de reprendre votre travail et d'apprécier votre penchant phénoménologique. Malgré la technicité de votre concept de « corps relationnel » dans vos publications d'avant le milieu des années 1990, – en raison de votre sens du détail –, ce que l'on y apprend (par exemple sur l'écoute, les questions des adultes aux enfants, le discours, etc.), ne détourne pas l'attention des trois voies pour une conversation dans une sémiologie dialogique. Cependant, cette concordance pose au moins deux problèmes: le premier porte sur la mesure d'une perte culturelle; et, celle-ci est au cœur de toute exploration interculturelle; et le second problème concerne le négatif représenté par la perte de la rigueur scientifique dans les récits interculturels.

Pour reconnaître ce qui est présupposé dans votre *oratio*, il y a, pourrait-on dire, deux lignes d'objections majeures dans le discours occidental sur le corps humain. La première est bien dessinée, en anglais, dans l'ouvrage classique de Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (University of Pennsylvania Press, 1971). Ce traité analyse les représentations préscientifiques des familles humaines en se focalisant sur le discours qui, à travers des transformations internes, s'est spécialisé en anthropologie biologique et culturelle. Il y a un autre ouvrage classique, dû à Anthony Padgen, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge University Press, 1982). A mentionner également, un autre livre, davantage engagé, et qui présente des séquences spécifiques de récits sur l'Afrique, par Dorothy Hammond & Alta Jablow, *The Myth of Africa* (The Library of Social Sciences, 1977). Quant à la deuxième ligne d'objections, deux excellentes contributions en anthropologie philosophique méritent d'être relevées: *L'Anthropologie philosophique* de Bernard Groethuysen (Gallimard, 1950) et, par Michèle Duchet, la déconstruction de l'anthropologie des Lumières, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Maspero, 1971). La vieille maxime de Paduans, selon laquelle « je suis humain, je suis un frontalier », n'est pas séparable des débats d'aujourd'hui entre essentialistes et anti-essentialistes à pro-

pos du corps dans ses générations socio-culturelles. La simple divergence dans la chronologie de « la pensée portant sur la race » et le « racisme » dans *Origins of Totalitarianisms* de Hannah Arendt (Harcourt, 1968) et *Il faut défendre la société* de Michel Foucault (Seuil, 1997), aborde ce que, avec des circonlocutions, vous travaillez péniblement: la race peut ne pas être un problème scientifique, elle est un problème culturel. Ce problème, s'il en est vraiment un, pourrait même se situer ailleurs, dans la question insoupçonnée du racisme comme conceptualité philosophique issue des grilles classificatrices. Un tel angle de vue pourrait, très vraisemblablement, permettre une lecture beaucoup plus saine de l'*Anthropologie* de Kant, par exemple.

En allant, de vos publications de la fin des années 1970 et du début des années 1980 sur l'espace-temps corporel, la mort, les marges et la liminalité, au discours de votre doctorat honorifique, on est surtout frappé par une caractéristique bien particulière. Comme pour compenser la pauvreté ennuyeuse des reflecteurs de pointe dans l'anthropologie philosophique contemporaine, ce que vous mettez au clair privilégie une critique sévère des économies taxonomiques et le contexte des stratégies de rencontres ambiguës. Parfois, avec la foi d'un interculturelisme, vous allez jusqu'au point de vous identifier aux processus qui dépasseraient des distinctions habituelles, comme dans le passage suivant de votre lettre du 20 novembre 1994 à Brodeur :

« Après tant de simplifications et de défigurations ethnocentriques dans le discours que le Nord a développé sur le Sud – et ce dans un contexte d'asymétrie massive en termes des équilibres des forces – sans doute aujourd'hui seules l'amitié et l'expertise très lucides et autocritiques pourraient offrir à « l'étranger », dans le monde post-colonial, l'unique forum encore légitime pour une étude critique des pratiques culturelles et communautaires et des idéaux.

Ne serais-tu pas d'accord pour dire que la formation d'un inconscient collectif, se renouvelant sans cesse auprès de ses fondements ancestraux, est sans doute plus complexe encore que l'élaboration de la vie psychique de l'individu ? Il me semble que seule une connaissance anthropologique profonde des autres cultures, vues de l'intérieur, c'est-à-dire à partir de la

logique de structuration et des axiomes fondationnels ainsi que des valeurs appuyant les pratiques d'une culture et des institutions, pourrait fournir une base saine pour le dialogue interculturel, voire pour un regard critique à porter sur nous-mêmes. L'anthropologie n'est pas un savoir scientifique neutre: elle est issue de l'expérience à la fois de créativité culturelle et de la rencontre lucide entre cultures. Ton regard toujours intéressé m'a invité à approfondir davantage l'analyse de la culture yaka ...

Ma passion ethnographique résonne avec le thème de « retour au pays » ou la tournure « oiko-logique » que beaucoup de groupes minoritaires effectuent en eux-mêmes et dans leurs cultures... » (Devisch & Brodeur 1999, *o.c.*: 232; notre traduction).

Ce plaidoyer en faveur d'une *Einfühlung*, pour un *plus* encore, et plutôt du côté, à la fois, d'une disposition de solidarité et d'une pratique disciplinaire, accumule des éléments d'une vision programmatique. Premièrement, que voici une « cause », et la note psychologique, dans la citation, a été précédée par l'invocation d'une approche psychanalytique transculturelle. L'écoute de l'autre, précisément de « l'inconscient yaka », éviterait « la négativité de différence et d'hierarchisation ». Dans votre langage, quatre figures émergent – le sorcier, le devin, le chef, et le guérisseur –, chacune de ces figures constituant une entité ambivalente qui serait une clef d'accès adéquate à « l'inconscient yaka ». Deuxièmement, il y a le style de votre intervention. Né d'une motivation interculturelle, le principe de solidarité nord-sud coïncide avec celui d'une alliance déterminée par une discipline situationnelle. En raison des normes déontologiques, cette conjonction pourrait soulever des questions de méthode pour tout discours qui soumettrait, inconditionnellement, ses préceptes aux instructions psychanalytiques. En tout cas, afin d'atténuer vos grilles précisionnistes, Claude Brodeur, dans une lettre du 12 décembre 1992, avait déjà insisté sur un « indubitable »: « Dès que nous poserons la question d'une évolution possible de cette culture (yaka) dans une nouvelle direction, il sera toutefois utile de s'appuyer sur des modèles de sociétés différentes pour appréhender ces transformations historiques » (Devisch & Brodeur 1999, *o.c.*: 230; notre traduction). Et l'œuvre titanesque de Claude Lévi-

Strauss vient à l'esprit, particulièrement les volumes des *Mythologiques*. Troisièmement, on pourrait faire des observations sur le caractère de votre voix dans l'extrait de la lettre du 20 novembre 1994 (*o.c.*: 231sq.). Cette voix s'articule, simultanément, avec un accent « sacerdotal » et « prophétique ». Ne s'attend-elle pas à ce que sa crédibilité soit validée par une communauté scientifique ; et en même temps, n'évoque-t-elle pas une interaction visant à modifier l'espace qui l'a fait crédible?

Mais dans votre *lectio*, l'ambition de votre engagement semble tempérée. En substance, fondamentalement, elle pose une question de foi. L'intervention, vers la fin, de vos compagnons de route, ceux qui ne sont plus et ceux qui sont toujours vivants, donne à l'arbitrage une importance symbolique et existentielle, celle d'être un *speculum*. L'image fonctionne de façon à allier deux aspects d'une philosophie pratique. D'une part, il s'agit d'être un miroir (la bonne vieille approche de Varro: *quod in eo specimus imaginem*); et d'autre part, d'une bannière (encore une autre approximation antique: *opus speculum formatum est*). Cette clef, – entrées de dictionnaires (Freund, Gaffiot, etc.) –, n'est pas originale. Son utilisation aide à « spéculer » sur la cohérence de vos conversions en tant que moments dans une dynamique.

De vos échanges avec Claude Brodeur, trois leçons peuvent se dégager grâce à la capacité que recèle le terme *speculum*: regarder et contempler, observer et évaluer; et cela au sujet

- (1) d'une position anthropologique,
- (2) du milieu *oiko*-logique,
- (3) de l'activité d'un verbe grec.

1. La position anthropologique, dans une réflexion soumise au crible psychanalytique, présente une stratégie. Cette position semble militariste. Elle est effrayante, et combine, dans sa volonté de savoir et de puissance, la plupart des images sarriniennes contre les représentations d'une épistémologie de force.

Voici trois lignes que vous énumérez (j'utilise des expressions de votre texte).

- (1) La première stratégie consiste à « analyser les rapports de force », « démontrer le processus 'd'assimilation-accomodation' », « ressembler à un scientifique en physique ou en chimie ».

- (2) La deuxième ligne indique qu'il faut « s'introduire dans la pratique culturelle », à partir de deux stratégies: la première consiste à « créer et définir une position d'interlocution, en épousant une stratégie discursive destinée à ceux pour qui 'parler, c'est faire, c'est construire le monde' »; la seconde stratégie concerne une approche assidue « aux pratiques quotidiennes des familles, des maisonnées ».
- (3) La troisième stratégie conseille d'« être attentif aux manifestations de sens qui émergent tant de la rencontre que de la confrontation ».

On voudrait, de bonne foi, être convaincu que ce genre de prescriptions relève de bonnes intentions. Les inscrire dans la symbolique de l'activité d'un *cum plus nasci* pourrait sembler une illusion. Et, ô juste ciel, qu'est-ce cette affaire d'un livre à venir qui fait face à « (...) Tout cela aussi bien qu'à la désobéissance et la violence des Kinois dans le milieu public et dans l'économie informelle – (et qui) vise à mettre fin à la post-colonie et changer complètement « le blanchissement » de l'africain » (o.c.: 255).

Enfin, je me pose une dernière interrogation. Il se peut qu'elle soit importante, mais peu appropriée; qu'elle s'entende comme significative; et, en même temps, soit précaire. Pourquoi la collaboration entre l'anthropologie et la psychanalyse vous apparaît-elle, maintenant, si impérieuse? Est-ce en raison de la supposition de ce qu'est, exactement, une science? Ce casse-tête a été évoqué par George Johnson, journaliste scientifique du *New York Times*, dans sa biographie intellectuelle consacrée à Murray Gell-Mann, lauréat du Prix Nobel en physique. Cette biographie s'intitule, *Strange Beauty: Murray Gell-Mann and the Revolution in Twentieth-Century Physics*. Random, 1999).

La question qui préoccupait (Gell-Mann) ne consistait pas à savoir comment amener la psychanalyse dans le domaine de la science, mais plutôt juste l'opposé: comment expliquer en termes psychanalytiques les raisons qui conduisent les hommes de science à comprendre le monde par la formulation et la mise à l'épreuve des hypothèses (o.c.: 228; notre traduction).

2. Et, à présent, comment ne pas reconnaître le talent de votre élégance et ses risques? Le milieu gyn-éco-logique que vous réclamez dans la citation que je viens

d'utiliser et qui est l'objet de votre ouvrage célèbre *Weaving the Threads of Life* (University of Chicago Press, 1993), comme tel, ce milieu n'est pas propre aux Yaka. Il est aussi de l'ordre d'un imaginaire grec. De par son étymologie, bien sûr, il désigne un milieu féminin; et même, doublement, de par les valeurs qu'il atteste sémantiquement, et dénote conceptuellement. En effet, *gune* signifie femme. Par définition, *eco*, issu du grec *oikos*, opposé au *politikon* (*l'ager publicus* des Romains), désigne une demeure et infère les idées de génération, vie domestique et succession. Vous saviez bien ce que vous mettiez en lumière en construisant un *gune-oiko-logical* ayant ces traits d'union; et avec cette construction, vous avanciez une déclaration, un logos sur l'espace familial. Le concept fait appel aux thématiques féminines et maternelles que suscitent d'autres opérations symboliques. Peut-on faire intervenir Tirésias? Cela ne serait pas judicieux. Il est, un peu trop franchement, du côté d'un univers géré par le principe de la grande dichotomie. Dès lors, pourquoi ne pas penser aller au-delà, disons, de l'opposition thématique entre « bonne mère » et « mauvaise mère »? La terminologie fait problème. C'est ce que vous dites à Brodeur à propos d'un modèle:

... Dissolution ou subordination de l'univers de la Mère? Au lieu de profiler l'investiture du chef sous la marque de l'ordre du Père, comme tu le fais, je démontre, détails ethnographiques à l'appui, combien le chef (yaka) émerge conjointement dans les deux fonctions, sa fonction (re)génératrice (comme le suprême dispensateur de la vie) et dans sa fonction politique (de souverain ordonnateur) (o.c.: 242; notre traduction).

Les données ethnographiques pourraient prouver la validité d'une interprétation. Dans les études comparatives, il est possible que cela corresponde à une variation en accord avec d'autres interprétations autorisées par des cultures voisines et au-delà du bassin du Congo. Bien sûr, vos données permettent un débat allant au-delà des aires culturelles et des disciplines. Ne supposerait-il pas une tradition qui a été marquée par des leçons de géants – comme James Georges Frazer, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Victor Turner – qui ont exploré de nouvelles voies de lire et d'interpréter d'une manière interculturelle la pratique même de l'anthropologie? Mais votre recher-

che, ne relèverait-elle que d'une simple expérimentation? On a de vous, datant de 1984, *Se recréer femme* (Berlin, Reimer); l'ouvrage dont je viens de parler, *Weaving the Threads of Life: The Khita gyn-eco-logical healing cult* (University of Chicago Press, 1993); de 1985, une étude faite en collaboration avec A. Gailly sur un groupe d'entraide des femmes turques, ainsi qu'une production vidéo de 1991, relative à une devineresse yaka que vous aviez réalisée avec D. Dumon.

Votre référence à l'inspiration féministe internationale, et l'insistance sur la contribution d'un « féminisme Noir », touche bien un monde réel. Adressée à votre compétence, voici une question de principe. A tout le moins, il serait possible, en saisissant chaque occasion, de dire haut et clair les préoccupations majeures propres à ce milieu. Puisque l'espace *gune-oiko-logical* concerne principalement les femmes et est le leur, pourquoi ne pas éveiller notre conscience sur ses questions urgentes? Voici des exemples récents qui méritent réflexion.

En premier lieu, d'après le rapport de la Banque mondiale de 2006; d'après les indicateurs de développement, en 2000, les taux de mortalité maternelle par 100.000 naissances vivantes s'élevaient à 10 en Europe; 194 en Amérique latine; et 921 en Afrique subsaharienne.

Deuxièmement, Mary Kimani, un auteur pour *Le Renouveau africain*, une division du département d'informations de l'ONU, fait des observations attristantes dans le dernier numéro de cette revue (vol. 21-4, 2008). Des indicateurs auxquels je me réfère, elle met au clair ce qui est en jeu. Par exemple, les injonctions de la Banque mondiale sur le partage des coûts dans les services publics, ont des effets éthiquement indéfendables. Pour obtenir un traitement dans les maternités, les femmes doivent donner un acompte. Le montant est symbolique, mais élevé pour, disons, un patient kenyan vivant avec 2 dollars par jour. Pas d'argent, pas de traitement. Le docteur Shadrack Ojwang, gynécologue à l'hôpital-maternité de Pumwani, à Nairobi, dit ceci: « Nous demandons aux gens de mourir parce qu'ils ne peuvent pas se permettre (d'obtenir) un traitement ».

Troisièmement, en mettant en perspective les priorités, – encore faut-il savoir lesquelles et déterminées par qui? –, un anthropologue devrait-il pour autant s'en soucier? Autrement dit, l'auteur de pu-

blications sur le corps dans des contextes africains peut-il ignorer l'éthique controversée de la Banque mondiale et ses conséquences sur les corps humains? N'est-il pas censé reconnaître que l'évaluation des sous-produits pervers des univers intersectoriels d'aujourd'hui ne devrait pas détourner notre attention d'une estimation concurrentielle des normes les plus élevées du don de vie ?

3. L'on reconnaît dans vos textes la clarté d'une intention et sa politique ; et cela, nettement, dans la complexité de votre voix. La souveraineté de votre dire revendique un droit ordinaire, le sien. N'est-ce pas là une des mesures dans la construction d'un lieu intersubjectif? En tout cas, pareil dire pourrait difficilement être détaché d'un discours parlant de l'intérieur d'un processus de l'expérience d'une identification. Les trajectoires qui soutiennent un tel voyage se trouvent présupposées dans ce qu'un génitif grec exprime, c'est-à-dire le travail inachevé de l'anthropologie dans son exigence étymologique. Est-ce que ceci ne traduit pas ce que vous dites à Claude Brodeur comme étant votre « sensibilité interculturelle caractérisée par une pensée bifocale et un échange réciproque ? ».

Dans votre *lectio* de Kinshasa, nous sommes conviés à comprendre votre activité à partir d'une image qu'un verbe grec allégorise. J'ai déjà effleuré cet aspect. Laissez-moi apporter plus de lumière sur la question.

Vous écrivez *diaphorein*, au lieu de *diapherein*, comme traduisant littéralement « transporter », « porter à travers », « s'ouvrir l'un à l'autre ». Certes, *diaphorein* est, probablement, le mot auquel on penserait dans toute étude des relations concrètes. Voici ce que vous dites, avec l'expression centrale soulignée.

... Plus l'affinité et les sentiments de complicité affectueuse grandissent entre l'anthropologue et les réseaux-hôtes, plus la rencontre anthropologique est transférentielle. Et un tel transfert est mieux compris dans le sens littéral de *diaphorein*, transporter, porter à travers, au-delà, transmettre, s'ouvrir l'un à l'autre. En outre, la signification et les forces qui sont nées et continuent à naître dans la rencontre de sujet à sujet dépassent ce que l'on peut dire ou maîtriser; elles excèdent la verbalisation ou la traduction. Cette rencontre, interpersonnelle et interculturelle, peut devenir une

authentique entreprise humaine de co-implication à plusieurs voix, demeurant mutuellement enrichissante (*Weaving the Threads of Life* 1993 : 284; notre traduction).

Le terme *diaphorein* appartient effectivement au champ lexical des mots qui renvoient aux échanges sociaux, comme *diaphoria* et *diaphoron*. Ils impliquent l'idée de différence. L'*Oxford Greek-English Lexicon* (1985) indique *diaphorê* = *diaphereô* (419a). De par sa structure et organisation sémantique, cette entrée est distincte de *diapherein* (417b), terme que vous entendiez utiliser. Voici un sommaire des deux entrées.

- *Diaphorein* (avec sa variante, *diapherein*) contient deux lignes sémantiques principales. La première contient (1) « disperser », (2) « emporter »; mais aussi (3) « piller », (4) « mettre en pièces », (5) « briser ». La deuxième ligne présente le terme *diapherô*, signifiant (1) « transporter d'un endroit à un autre ». Il y a une troisième ligne, contenant des applications médicales, d'aucun intérêt ici.
- *Diapherein* est la référence qui convient à votre philosophie. Voici les valeurs sémantiques auxquelles vous vous référez. Un premier secteur, attestant des lignes entrecroisées: (1) « transporter, sur ou par voie de »; « mener d'un bout à l'autre »; (2) du temps; (3) « se mouvoir », « se diriger vers la fin »; (4) « aller jusqu'au bout, supporter, endurer ». Et, en effet, comme attendu, le passif atteste l'idée de séparation et de distraction: « être tirailé, être séparé ou perturbé ». Au fait, le passif de *diapherein* signifiant « disjoindre » ou « distraire » traduit une disjonction, comme par exemple chez Aristote (*Politica* 1451a34). Ce second parcours comprend aussi « emprunter différentes voies », puis vient le passif déjà mentionné.

Pour me répéter, je dirais ceci: *diaphorein* s'entend dans le sens de « distribuer », « emporter », « mettre en pièces », « séparer », etc. C'est le contraire de votre attitude. Essentiellement, ces significations actualisent la violence, ce qui opère des distinctions, toutes choses allant à l'encontre de votre principe de « sympathie », *Einfühlung*. L'explicite de ce problème de sens, ainsi que ma lecture interprétative lèvent aussi la reconnaissance d'une remarquable *homonymia* grecque. Une similitude de lettre explique l'entrée *diaphorê* = *diaphereo*, dans son ortho-

graphe quasi-identique. Cette équivalence exprime une conjonction sémantique qu'on peut mettre en parallèle avec la valeur disjonctive ambiguë présente dans les significations des deux mots. La lettre expose sa propre altération.

Il est surprenant de voir un *lapsus calami* synthétiser si bien une question d'attitude. Dans le verbe *diaphorein*, signifiant « séparer » plutôt que *diapherein* (signifiant « aller jusqu'au bout »), la différence entre un omicron (-o) et un epsilon (-e-), pourrait ramasser d'une façon si dramatisée les problématiques de l'anthropologie de demain.

Premièrement, comment il serait possible qu'un anthropologue, parlant avec la voix d'un notable yaka, puisse débattre sa discipline africaine en ayant recours à des termes grecs dans son langage, et demeurer pertinent au sein de l'espace interculturel de demain?

Deuxièmement, une vieille question de méthode demeure. A propos de la pratique anthropologique même, y aurait-il des voies susceptibles de la penser en dehors de l'influence des contingences socio-historiques néfastes qu'elle subit, et qui sont symbolisées par des usages discutables de génitifs subjectifs et objectifs, les deux dimensions intrinsèques de la discipline ?

Troisièmement, dérapage de la plume ou erreur de mémoire, dans la fluctuation des variantes, celles-ci rendent témoignage à une histoire des deux voyelles et à l'influence qu'elles pourraient exercer sur des tâches symboliques, plutôt que sur les tâches réelles.

Vous dites que la rencontre anthropologique est transférentielle, et vous avez raison. A mon insistance sur un petit problème, – et c'est possible, purement ponctuel –, mais se trouvant au cœur de l'activité même des verbes –, on pourrait substituer ce que les interférences sémantiques élargissent. On peut avoir accès à une zone d'inclusion partielle des signifiés des deux verbes. En effet, il est loisible de comprendre *diaphorein* et *diapherein*, comme deux manifestations d'une question majeure dans tout discours sur ce qui se peut dire à propos de l'être humain, c'est-à-dire de tout projet anthropologique. Parfois, le verbe *diaphorein* signifie « aller en arrière et en avant », « distinguer par dislocation », « s'épuiser par dissipation ». Par ailleurs, nombre des textes attestent *diapherein*, avec des

valeurs proches, ainsi : « endurer jusqu'au bout », « emprunter des voies différentes », « mettre en mouvement ». Finalement, on se doit de souligner le fait que, au passif, les idées de « disjoindre » et « séparer » sont fréquemment attestées animant l'axe des synonymes (à savoir : la séparation, la rupture, la distinction). Elles marquent des zones d'interférences conceptuelles entre les deux verbes. La meilleure référence serait peut-être l'usage aristotélicien de ces termes. Dans un certain nombre de textes, *diapherein*, au sens passif (par exemple, dans *Politica*, 1451a34) certifie les valeurs de ce qui est sectionné. *Diaphorein*, avec sa famille de mots (ainsi : *diaphoria* signifiant « à la différence de », et *diaphoron* voulant dire « différent »), fonctionnent dans la proximité sémantique de *diaphora*, l'équivalent technique de *differentia* qui désigne toute altérité de genre, comme dans *Politica* (voir, par exemple, 1285a et 1289a20). C'est une des meilleures introductions à la notion aristotélicienne de différence qu'on retrouve dans sa *Métaphysique*.

En somme, nous pouvons dire que, dans le génitif *anthropou-logos*, la *diaphora* se trouve dans l'écart entre le sujet et l'objet du logos. Elle établit la notion platonicienne de variance et de désaccord. On pourrait faire intervenir ici la *differentia* aristotélicienne dans la logique, recommencer la conversation sur le discours de Kinshasa, et accentuer l'autre dimension de l'idée que vous vouliez exprimer, notamment : se faire face (*diapherein*), et affirmer notre diversité dans le fait d'« être des personnes différentes » (ex. *Apologie* de Platon : 35b), et dans l'usage de « cela fait une différence » pour moi, comme dans le *Gorgias* de Platon (517b).

Malgré tout, le souvenir est négation du sens qu'il prétend contextualiser. En même temps, il le sanctionne comme affirmation orientée vers l'avenir. Il n'y a aucune incongruité dans l'arrogance de la déclaration d'ouverture : « On ne devient pas anthropologue par naissance... *mais tout de même* ». Les mots en italique canalisent l'ensemble. En mettant en scène le sens d'un *comment* et d'un *pourquoi*, ils retiennent leurs impulsions. Ils introduisent une *oratio* qui prend la forme d'une dissertation. Devrait-on formuler une hypothèse sur ses piliers non révélés ? Ils exposent une façon humaniste d'élaborer la dynamique ambiguë d'un *Mitgeföhl*. N'est-ce pas là une attitude qui inspire

exhortations, répétitions ou répétitions, de ce qui s'avère fondamentalement être une histoire d'amour entraînant une justification ?

Qu'on me permette ici de célébrer trois étapes sur une échelle de métaphores ou de métonymies.

D'abord, reconnaissons une chose. La conversion correspond à un tempérament et devient le signe s'exprimant lui-même comme activité. Convertir est un verbe qui anime une attitude dans sa complexité, à savoir « aimer » et faire face au coût des inflexions. Un tel verbe investirait l'esprit du lecteur qui va de pair avec la légitimité de sa recherche d'un dialogue inter-subjectif et interculturel. Les présupposés ne nécessitent pas une démonstration. L'observation cartésienne reliant la raison à toute condition humaine s'étend assez bien aux *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau, et aux notables yaka : s'étudier soi-même est le meilleur pont vers les autres. Sa propre activité mentale peut être corrélée aux attitudes et aux attentes des autres. En lisant Devisch, on est d'accord avec un processus visant un « mieux vivre ensemble ». Aimer, dans ce sens, renouvelle la patience de la phénoménologie existentialiste. Nous pouvons relire, autrement, l'anticipation que R.D. Laing fait au début de son livre intitulé *The Politics of Experience* (Vintage, 1976) : « Mon comportement est une expérience de l'autre. La tâche de la phénoménologie sociale consiste à rapprocher mon expérience du comportement de l'autre à l'expérience que l'autre a de mon comportement. Son étude concerne la relation d'expérience à expérience : son véritable champ, c'est l'interexpérience » (*The Politics of Experience, o.c.* : 17 ; notre traduction). C'est là l'attitude d'un verbe.

En second lieu, venons-en à une estimation. Nous avons une *lectio magistralis* qui défie, et elle développe des histoires annexes, comme si celles-ci étaient des adjectifs. Cette leçon magistrale décrit les êtres et les choses en leur attribuant des vertus et des obligations. La manière dont elle se structure montre une caractéristique inhabituelle. C'est comme si elle démontrait que ce qu'elle raconte, – à savoir, la dispersion ponctuelle de codages dans une construction réglementée selon des exigences internes et externes –, pourrait être compatible avec un témoignage fortement émotionnel inséré de façon stricte dans un réseau rigoureux. Les techniques sont clairement analogues à une vague, ou à

un rayon de particules qui se répand, et se trouve être en interaction avec d'autres éléments, au sein d'un même environnement. S'agit-il là d'un simple accident de parcours ? Je n'en suis pas du tout sûr. En tout cas, le récit que Devisch nous présente peut, du moins, se lire comme s'il conciliait trois lignes droites, chacune avec son ordre chronologique ; ayant ses tempos marqués par une lumière symbolique, soigneusement délimitée ou impliquée, à partir des fluctuations d'un flash en négatif et positif. C'est bien là un premier parcours, le plus visible, retraçant la chronique d'une vie. À ce que Devisch présente ici, – son enfance, sa formation éducative et son âge mûr –, il faut faire pendant, presque période pour période, et avancée après avancée, trois étapes. Il s'agit d'abord tout, de l'histoire d'un garçon doué, habitant dans une ferme ; ensuite, de celle de ses traversées dans un nombre successif de communautés (notamment Kimwenza, Lovanium, et un retour). Enfin, il y a sa vocation, l'invention de sa position d'aîné chez les Yaka, et sa vie comme intellectuel à Leuven. Parallèlement à ces séquences, on peut regrouper deux autres axes, analogues (structurellement) et divergents (du point de vue thématique), et les relier dans ce qui ne peut plus être pur hasard : une histoire psychologique personnelle, suivie d'une trajectoire intellectuelle que l'on pourrait facilement intituler « la fabrication d'un anthropologue en voie de devenir psychanalyste ». Nous en arrivons ainsi à trois rubriques, à trois parcours et à la maturité : d'abord, un roman familial et l'alliance avec des traumas de guerre ; ensuite, un cheminement à l'Institut Canisius de Kimwenza et les impératifs post-coloniaux ; et enfin, « l'initié » comme ambassadeur (enquêtes sur le terrain, mariage, carrière), chercheur et enseignant, l'élection et ses effets, au Congo et en Belgique.

Cette description dessine toute une vie. Elle adresse à son organisation propre une question de méthode et une question de vocation. Comme savant, Devisch déclare utiliser un savoir issu d'une connaissance pratique des frontières interculturelles et motivé par la question de sa discipline, aujourd'hui et demain. À partir d'une rencontre interpersonnelle et interculturelle en face à face, toute autorité qui en fait l'expérience peut avoir tendance à inverser le privilège de sa propre existence comme étant un manque. Devisch montre que le défi de tout engagement expose sa

propre activité en subordonnant son manque à ce qu'il peut dévoiler et affirmer à propos de lui-même.

Enfin, vient une célébration. De ce qui est donné de cette manière, il existe, bien sûr, une bonne raison de croire en ce qu'il justifie. Partout, dans les textes de Devisch, il semble y avoir quelque chose, figure d'ailleurs, comme une rhétorique silencieuse soutenant une promulgation. Avec mes a priori, je suis parvenu à endosser une préconception que j'avais dès le départ. On peut toujours confirmer ce à quoi on s'attendait. Dans ce cas, la structuration des axes, à partir de ce que je peux maintenant nommer, affirme ce qui lui donne appui, c'est-à-dire une œuvre souterraine. Ce qui nous est donné à méditer authentifie une réflexion ascétique qui, dans une tradition éprouvée, sous l'égide de la raison, peut se déployer à travers des exercices portant sur des thèmes comme la topographie des significations, l'obsession et l'indétermination des voies du désir, notre responsabilité dans les affaires de ce monde; et de nos jours, les agendas nord-sud au sein d'une économie politique problématique.

De façon paradoxale, l'interprétation d'un déchirement hors de l'autorité empirique donne aux textes de Devisch une fluctuation ambiguë de ce dont on se rappelle dans une activité transitive. Mais, il faut en parler dans une mémoire intransitive. Dans ce que les axes stipulent, une source silencieuse double toutes les interprétations possibles. Une rupture déclarée dans un axe se révèle, ailleurs, être la pierre angulaire de choix très rationnels, et vice versa. Ambiguïté de la mémoire dans ce qu'elle active.

La préoccupation principale de Devisch, visant à rechercher les fondements des principes, ne relève-t-elle pas de l'éthique, plus exactement d'une méta-éthique, et non de la science ?

Notes

1. Il me faut remercier mes collaborateurs de Duke University pour leur contribution technique dans l'élaboration de cette version. Mes remerciements à Trip Attaway, Abe Geil

et David Schultz. Mille mercis au Professeur Diane Ciekawy pour avoir prêté l'oreille à mes questions et à Erin Post d'avoir été ma première critique. Je suis extrêmement reconnaissant au Professeur Francis B. Nyamnjoh, chef du Département de publication et de dissémination au CODESRIA. Sans son enthousiasme et son appui, ce projet n'aurait pas vu le jour. Je reste cependant seul responsable des opinions exprimées dans cette lettre ouverte à René Devisch.

2. Texte traduit de l'anglais par Paul Komba et Pascale de Villers, et revu par Olivier Gloag et l'auteur.

Références

- Arendt, H., 1968, *Origins of Totalitarianisms*, Harcourt.
- Benveniste, E., 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*.
- Derrida, J., 1993, *Aporias*, Stanford : Stanford University Press.
- Descartes, R., *Méditation*.
- Devisch, R., 1993, *Weaving the Threads of Life*, Chicago : University of Chicago Press.
- Devisch, R., 1993, *Weaving the Threads of Life*, Chicago : University of Chicago Press.
- Devisch, R., 1984, *Se recréer femme*, Berlin : Reimer.
- Devisch, R. et Brodeur, C., 1999, *The Law of the Lifegivers: The Domestication of Desire*, Harwood.
- Devisch, R. et Brodeur, C., 1996, *Forces et signes: regards croisés d'un anthropologue et d'un psychanalyste sur les Yaka*, Paris : Éditions des archives contemporaines.
- Digeon, C., *La Crise allemande de la pensée française*.
- Duchet, M., 1971, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris : Maspero.
- Ernout, A. et Meillet A., 1932, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* Klincksieck.
- Foucault, M., 1997, *Il faut défendre la société*, Paris : Seuil.
- Groethuysen, B., 1950, *L'Anthropologie philosophique*, Paris : Gallimard.

Hammond, D. & Jablow, A., 1977, *The Myth of Africa*, The Library of Social Sciences.

Hodgen, M. T., 1971, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Pennsylvania Press.

Jahn, J., année, *Muntu*.

Johnson, G., 1999, *Strange Beauty: Murray Gell-Mann and the Revolution in Twentieth-Century Physics*, ville : Random..

Kant, E., *Anthropologie*.

Laing, R. D., 1976, *The Politics of Experience*, Vintage.

Lévi-Strauss, C., *La Pensée sauvage*.

Lévi-Strauss, C., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris : Plon.

Lévi-Strauss, C., 1964, *Le cru et le cuit.*, Paris : Plon.

Lévi-Strauss, C., 1971, *Mythologique: L'homme nu*, Paris : Plon.

Loyola, I. de, *Exercices Spirituels*.

Lowry, L., 1993, *The Giver*, Houghton Mifflin.

Merleau-Ponty, M., 1969, *La Prose du monde*, Paris : Gallimard.

Mudimbe, V. Y., « Crise allemande de la philosophie africaine », *Quest* (XIX, 1-2) à Leiden (Hollande) et *Africa e Mediterraneo* (2005) à Rome (Italie).

Mudimbe, V. Y., « Répertoire chronologique des œuvres de langue française », *Recherche, Pédagogie et Culture*, 56, IX.

Padgen, A., 1982, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press.

Platon, *Apologie*.

Platon, *Gorgias*.

Reber, A. S. et Reber, E. S., 2001, *The Penguin Dictionary of Psychology*.

Rousseau, J.-J., *Confessions*.

Sartre, J.-P., 1943, *L'être et le néan*, Paris : Gallimard.

Vansina, J., 1994, *Living with Africa*, University of Wisconsin Press.