

## **Le défi sémiotique de l'interculturel mondial. Moyens et fins. Hominisation et humanisation**

**Jacques DEMORGON**

*Universités Bordeaux, Reims, Paris/*

*Expert ENA, Entreprises, UNESCO*

*Les hommes en tant qu'espèce sont parvenus depuis des millénaires au terme  
de leur évolution mais l'humanité en tant qu'espèce est encore au début de la sienne.*

*/Walter Benjamin/*

### **Résumé**

Il y a un triple défi sémiotique de l'interculturel mondial : comment découvrir et comprendre son fondement anthropologique, son déploiement historique planétaire, sa situation au cœur de l'évolution humaine ? Dans notre première partie, nous plaçons cette question de la *semiosis* de l'interculturel mondial sous l'éclairage de la néoténie comme fondement de l'hominisation. Celle-ci fait que l'acteur humain, non programmé par la nature, doit se donner à lui-même ses propres fins. Dans notre seconde partie, nous voyons varier ces fins au cours de quatre époques successives de l'histoire. Il en résulte un sentiment contrasté. En dépit des fins différentes choisies, les sociétés humaines n'ont jamais pu éviter des catastrophes d'une gravité extrême. Des comportements inhumains, répétés, démentent les humanisations pourtant mises en avant, qu'elles soient religieuses, politiques, économiques. Ce constat prégnant et pesant s'accompagne cependant d'un autre constat, positif, celui des réussites exceptionnelles, éblouissantes des acteurs humains dans les domaines techniques, médicaux, scientifiques, esthétiques. Or, ces réussites proviennent de l'exercice appliqué mais spontané de leurs moyens d'hominien. Dès lors, notre troisième partie doit étudier la *semiosis* de l'interculturel mondial sous l'angle des dialogiques entre fins ; entre moyens ; et entre moyens et fins. Des contributions exceptionnelles d'Agamben, de Van Lier, de Ricœur sont nécessaires. Nous voyons que la *semiosis* de l'interculturel mondial est en question et s'engendre entre les moyens de l'hominisation, les fins esquissées par ces moyens et les fins que les acteurs humains se choisissent. Le chemin, non linéaire, multiplement interactif, entre hominisation et humanisation a même reçu de Michel Serres son beau nom : l'hominescence.

**Mots-clés:** *anthropologie, Divin marché, Droits de l'Homme, fins et moyens de l'humain, géopolitique, hominisation, humanisation, interculturel mondial, néoténie, semiosis, traduction.*

### **Abstract**

There is a triple semiotic challenge of the intercultural world: how to discover and understand its anthropological base, its planetary historical deployment, its situation in the middle of the human evolution? In our first part, we place this question of the *semiosis* of intercultural world under the lighting of the neoteny like base of the hominization. This one makes that the human actor, not programmed by nature, must give himself his own purposes. In our second part, we see varying these purposes during four successive times of history. It results a contrasted feeling from it. In spite of different chosen purposes, the human societies never could avoid catastrophes of an extreme gravity. Inhuman behaviors, repeated, contradict humanizations however put ahead, that they are religious, political,

economical. This prevalent and heavy report is accompanied however by another report, positive, that of the exceptional successes, dazzling human act economic. This heavy report accompanied however by another report, positive, that of the exceptional successes, dazzling human actors in the technical, medical, scientific, and esthetical fields. However, these successes come from the exercise applied but spontaneous of their means of hominoid. Consequently, our third part must study the *semiosis* of intercultural world under the angle of the dialogical ones between purposes; ones between means; and between means and purposes. Exceptional contributions of Agamben, Van Lier, Ricoeur are necessary. We see that the *semiosis* of intercultural world is in question and is generated between the means of the hominization, the purposes outlined by these means and the purposes which the human actors choose. The way, non-linear, multiple interactive, between hominization and humanization even received from Michel Serres his beautiful name: the hominescence.

**Key words:** *Anthropology, Divine market, Human Rights, Human's purposes and means, geopolitics, hominization, humanization, World intercultural, neoteny, semiosis, translation.*

### **Introduction. L'interculturel : de la géohistoire à l'anthropologie.**

Le défi sémiotique de l'interculturel mondial est perceptible dans le conflit des interprétations à son sujet. Pour les uns, l'interculturel est méprisé ou ignoré, pour d'autres, il est l'*alpha* et l'*oméga*. Une construction du concept s'impose. Avec déjà trois perspectives : a/ Le réel humain déborde l'interculturel « de bonne volonté » ; l'interculturel est avant tout le « fait » de toutes les interactions humaines « multi, trans, inter » ; b/ L'interculturel factuel concerne personnes, petits groupes, organisations et sociétés ; c/ L'interculturel, géohistorique, mondial, est la matrice de l'aventure humaine. Nous développons dans la première partie du présent texte, une quatrième perspective : d/ L'interculturel mondial géohistorique suppose un « interculturel anthropologique » où s'inscrit la néoténie humaine révélant des humains peu programmés par des fins naturelles, devant se donner leurs propres fins au cours de l'histoire.

Dans notre seconde partie, nous parcourons les richesses et les tragédies interculturelles de l'histoire humaine en quatre époques de sens différents, constituées autour de fins différentes. Bien que fort valorisées, ces fins différentes furent souvent, et sont toujours, à l'origine des pires tragédies.

A côté, nous voyons, aussi que les humains avec enthousiasme, courage, constance et joie mettent en œuvre leurs moyens de simples hominiens. Alors, vivants créateurs, ils déploient arts, techniques, langues, littératures, religions, politiques, philosophies, droits et sciences. Notre troisième partie peut alors s'engager dans une pensée possible de la *semiosis* de l'interculturel mondial : entre la néoténie de l'interculturel anthropologique et les contradictions de l'interculturel géohistorique.

Au travers de trois recherches fondamentales, les dialogiques des moyens et des fins se découvrent autrement plus complexes. Pour Agamben, les humains doivent se fonder dans leurs purs « moyens sans fins » d'hominien. Pour Van Lier, les

humains doivent se soucier et se jouer des atouts et à-coups de leurs moyens et de leurs fins. Pour Ricœur, l'interculturel mondial doit relier traduction et géopolitique.

L'adaptation des humains, entendue au sens le plus ouvert, est au cœur de la semiosis. Le recours à la convention existe bien, mais si tout est possible, adaptation et désadaptation ne sont pas privées de jugement. Fins choisies par les humains et moyens mis en œuvre sont soumis à la question de leur interprétation adaptative. Hominisation méconnue, humanisation détournée, l'interculturel mondial pour Michel Serres est en « hominescence ».

## **I. L'humain « sur-indéterminé » par sa néoténie : l'adaptation et la culture.**

### *1. Adaptations et sens partagés chez les Vervets et les Saimiris.*

La question du sens est inséparable de celle de l'adaptation. L'animal doit s'adapter et, pour y parvenir, la nature l'a doté de signaux-stimuli guidant ses conduites avec une possibilité de communication dans le groupe et l'espèce. Ainsi, « les loups émettent des sons buccaux à résonnance insistante qui permettent aux membres de la horde de savoir où ils sont, combien ils sont, qui ils sont ». Jared Diamond (2000 : 78) fait état d'études sur les Vervets du parc national d'Amboseli au Kenya. Ces singes, inférieurs aux chimpanzés, ont différents cris pour alerter des menaces diverses qui surgissent. Au cri pour « serpent », ils s'enfuient dans les arbres. A celui pour « aigle », ils se plaquent au sol. A celui pour « léopard », ils se dispersent. Lorsque c'est un jeune qui alerte, un adulte vérifie avant de confirmer ou non. Ils ont d'autres cris pour signaler l'approche de Babouins ou d'animaux comme chacals et hyènes qui les attaquent rarement ; ou encore pour l'apparition d'un être qui ne leur est pas familier, comme l'homme. Ils ont également des grognements signalant une troupe rivale d'autres vervets. Au sein de leur groupe, les grognements varient entre dominant et subordonné.

Un autre singe, le saïmiri, possède une communication vocale encore plus élaborée. Vingt-six appels sont répertoriés concernant réclamation et mise en œuvre du contact, soumission, frustration, protestation, accouplement et, bien entendu, tout un ensemble de cris d'alarme. Leur appel principal concerne la recherche alimentaire pour laquelle ils communiquent des informations sur eux-mêmes, leur localisation et leurs trouvailles. Ils tiennent de véritables dialogues coordonnés, voire de quasi conversations privées en relations amicales. Leurs vocalisations varient d'une région à une autre et chaque population possède même quelques vocalisations qui n'appartiennent qu'à elle. Ces exemples montrent combien le sens relève des antagonismes adaptatifs. Vervets et Saimiris traduisent les différentes possibilités bénéfiques ou maléfiques de leur milieu fait d'individus dans le groupe, de groupes dans l'espèce, et surtout peuplé d'autres espèces.

### *2. Quand la convention masque l'adaptation : le A ; le oui et le non.*

Le philosophe italien, Carlo Sini (1973) pense que le code s'invente toujours en référence au réel d'une situation où s'exprime un vécu prégnant. C'est le cas, selon

Kalir, pour les lettres de l'alphabet phonétique et, déjà pour la première, le A. Loin qu'elle soit convention, il découvre qu'elle est condensé de sens oublié, l'image du joug adapté à la tête d'un bœuf, objet quotidiennement perçu par le laboureur de la place où il laboure. Le joug vu ainsi à l'horizontal se retrouve simplement redressé dans le A. Pour Sini, le signe le plus abstrait a peu de chance de n'être que pure convention, il est toujours un condensé d'expérience remarquable et remarquée. Croire en une codification arbitraire, c'est risquer de rester inconscient de la possibilité qu'une expérience réelle puisse être à l'origine du signe. Voyons-le pour les signes « oui » et « non ».

a./ Pour l'assentiment, on abaisse la tête, puis on la relève, une ou plusieurs fois, avec une accentuation dans la position basse, comme si l'on commençait une révérence. Les aborigènes australiens faisaient ainsi et cela bien avant l'arrivée des blancs. Desmond Morris (2008) souligne que ce signe est « observé par des sourds-muets de naissance et chez des microcéphales, incapables de parler ». On a trouvé dans certaines parties de la Grèce, de la Bulgarie, de la Yougoslavie, de la Turquie, de l'Iran, du Bengale, un « oui » non vertical. Dans le « oui » bulgare, la tête penche alternativement pour s'incliner vers l'épaule gauche puis vers l'épaule droite. Comme s'il s'agissait de mimer une oscillation symbolisant plutôt une attitude conciliante. Cette attitude a sa correspondance au plan de la langue bulgare dans une expression fréquente : « prêter l'oreille à son partenaire ». Balancer la tête à l'horizontal relève de l'écoute et d'une recherche oscillant vers la conciliation. On est bien dans l'adaptation.

b./ Dans la négation « classique », la tête pivote, assez vivement, de droite à gauche et de gauche à droite, autour d'un axe fixe. L'expression du « non » est très proche du mouvement qu'effectue spontanément le petit enfant qui détourne sa bouche à droite et à gauche, pour ne pas la maintenir face à la nourriture (téton ou biberon). On a trouvé dans certaines parties de la Turquie et de la Grèce, un « non » exprimé par ce que l'on a pris pour un hochement de tête « vertical ». En regardant mieux, on voit qu'il n'y a pas n'a pas une verticalité complète de haut en bas mais un simple rejet de la tête en arrière qui n'est suivi d'aucun abaissement. Cela est très proche d'un second mouvement qu'effectue aussi le petit enfant pour s'éloigner, en haut et en arrière, du sein ou de la nourriture avancée. Rencontre étonnante que signale Van Lier. (2010 : 108) Les Grecs connaissent bien ce mouvement de tête vertical, d'avant en arrière, qu'il nomme « neFsis », c'est celui de Zeus quand il toise tous les dieux. Il les tient en respect. On est bien loin du oui de soumission tête verticale mais baissée ! Les deux expressions horizontale et verticale du non se réfèrent à deux variantes motrices d'un même refus de subir une contrainte la contrainte !

### *3. Le double antagonisme des humains avec la nature et entre eux. Du sens à l'interprétation.*

a./ La magistrale théorie de l'adaptation proposée par Piaget reste précieuse. Pas d'adaptation si je ne tiens pas compte du milieu en m'accommodant à lui mais l'adaptation comporte aussi la perspective où, à l'opposé, j'assimile le milieu à mes

caractéristiques personnelles. Quand l'accommodation au milieu prime, Piaget nomme « imitation » cette orientation. Quand c'est l'assimilation qui prime on a une orientation vers le « jeu ». L'équilibre supérieur qu'il nomme intelligence résulte de la meilleure adéquation possible entre l'imitation qui respecte la nature et le jeu qui respecte l'humain. Piaget, retrouve ces deux orientations dans l'opposition qu'il reprend à Saussure. D'un côté, le signe est arbitraire car son signifiant n'a rien du référent qu'il vise. En français, pour tout un chacun, le mot cheval renvoie bien à l'animal mais dans une autre langue ce sera un autre mot. À l'opposé, le symbole dans lequel le signifiant partage quelque chose avec le référent. L'anneau de mariage ou de confrérie, par sa circularité globalisante, exprime quelque chose d'un accord relationnel entre deux êtres ou plusieurs. Brisé en deux et détenu à moitié par chacune de deux personnes, il exprime bien la séparation. Il pourra être reconstitué quand elles se retrouveront.

b./ De son côté, Peirce distingue aussi bien évidemment les différentes modalités de constitution du signe. Il met lui aussi en avant deux signes dont les signifiants ont à voir avec le référent. Ce sont l'image et l'indice. Quant au troisième signe, il est fonction d'une loi sociale qui le constitue. Il se trouve que Peirce le nomme symbole d'où le télescopage entre les deux systèmes de dénomination. Le symbole de Peirce n'est pas doté d'un signifiant qui aurait à voir avec le référent. Du coup, il a besoin d'un interprétant. Ainsi le mot cheval est un symbole et il perdrait son caractère de signe s'il n'y avait pas de langue française pour l'interpréter. La confusion des mots ne doit pas entraîner celle des idées. Cette confusion disparaît si l'on choisit une vue plus englobante de ces questions. Si symbole désigne ce qui tient lieu pour quelque chose d'absent, c'est aussi le cas de signe. Dans cet esprit, fonction sémiotique et fonction symbolique coïncident. Cela n'empêche pas de différencier les signes ou les symboles. Benveniste s'est d'ailleurs employé à nuancer l'opposition motivé, non motivé, de même que l'opposition associée entre analogique et digital. Ce qui résulte de ces analyses est que la constitution du sens ne peut se dispenser ni d'une relation au réel extérieur aux humains, ni d'une relation des humains entre eux. C'est la séparation-reliance d'acteurs et locuteurs humains à partir du monde de leurs expériences qui constitue le fondement de la *semiosis*.

c./ Cette inséparabilité des acteurs et de leurs contributions n'est jamais qu'à moitié donnée, comprise, voulue. À cet égard, François Dosse évoque une mise en garde de Ricœur « contre toute dissociation de deux niveaux absolument complémentaires : le plan explicatif représenté par l'analyse sémiologique et le stade interprétatif qui consiste en une réappropriation du sens du texte permettant de lui donner non seulement un sens mais une signification ». (Dosse 136)

F. Dosse complète en rappelant le quadrilatère du discours de Ricœur. D'abord, le couple « locuteur – événement singulier de la prise de parole – et interlocuteur – émergence du caractère dialogique du discours ». Ensuite, le couple « sens – thème même du discours – et référence, ce dont on parle ». Il se trouve que, du fait, de leurs productions culturelles et identitaires séparées, les humains finissent par s'opposer jusqu'à se détruire, au lieu d'en tirer une injonction de reliance à

construire. C'est le moment de bifurcation de la *semiosis*. Les moyens d'échanger et de construire de façon antagoniste sont abandonnés au bénéfice de fins différentes dont certaines seront qualifiées par les groupes humains parce qu'elles sont les leurs et dont les autres seront disqualifiées parce qu'elles ne sont pas les leurs. L'interstratégique et l'interculturel ne passent plus alors par les constructions mais par les destructions. On atteint l'inhumain et il est bien nommé puisque les humains y abandonnent l'usage de leurs moyens au bénéfice des fins réductrices des autres et d'eux-mêmes. D'où la nécessité d'une reconnaissance et d'une interprétation judicieuse de la *néoténie*. Les humains croient qu'ils l'ont dépassée alors qu'elle reste un « plus » incompris

#### 4. À l'origine, la néoténie et l'hominisation.

a./ Les néologismes ont rarement bonne presse. Ils disparaissent ou mettent des décennies avant de s'imposer pour leur pertinence. Ainsi « néoténie », inventé en Allemagne, dès 1883, par le biologiste J. Kollman, est présent en France dès 1900. Son étymologie est grecque : *neos* pour « jeune » et « *tenein* » prolonger. Selon Boris Cyrulnik, les philosophes grecs Anaximandre et Anaxagore évoquaient déjà « la manière dont l'Homme s'originait dans la nature pour mieux s'en évader ». La mythologie grecque, à sa façon, traitait le problème. Dans le Protagoras, Platon présente l'être humain comme mal conçu et même « salopé » par un étourdi, Epiméthée, qu'il l'a fait dépourvu de qualités propres. Pour Dany-Robert Dufour (2012), c'est bien là le néotène humain : « Cet être sans équipement n'aurait pu que succomber si Prométhée n'avait dérobé le feu aux Olympiens pour le lui donner. Du coup, ces animaux faibles et sans poils ont pu s'assembler autour d'un foyer et survivre ». Si la question de la néoténie humaine refait surface, elle est traitée depuis longtemps. D.-R. Dufour rappelle Louis Bolk, Julio Cortazar, Georges Lapassade, Stephen Jay Gould, Giorgio Agamben, Steven Pinker, Peter Sloterdijk et Marc Levivier (thèse sur le sujet).

b./ Un mot de la néoténie animale. Dans certains contextes de vie restrictifs, des êtres vivants devant prolonger leur phase de jeunesse, sont incapables de réaliser leur métamorphose conduisant à leur forme d'adulte reproducteur. La « nature » les dote alors d'une reproduction ad hoc dans leur état néotène. Cette espèce a donc désormais deux formes. Ainsi l'amblystome tigrée ou salamandre est la forme adulte programmée par métamorphose. L'axolotl des hauts lacs mexicains est l'espèce jeune, immature, avant métamorphose désormais reproduite directement comme telle. Comme si au lieu de devenir grenouille le têtard finissait par se reproduire ainsi. Ou encore la chenille se reproduirait telle qu'elle sans plus devenir papillon. « La » nature n'est pas à une singularité près. Dans une même espèce, on peut avoir des régimes opposés d'évolution pour le mâle et la femelle. C'est le cas pour le « ver luisant » : le mâle, devient adulte reproducteur par métamorphose de l'état de ver à celui de coléoptère, insecte ailé aux ailes à élytres. La femelle reste ver, et luisant, pour que le mâle – par cette lumière émise à terre – puisse la retrouver depuis son monde aérien.

c./ L'humain néotène s'inscrit dans un remaniement plus conséquent. Jean Rostand qualifie le néotène humain de « singe mal réussi ». Jean-Pierre Changeux (1983, 2012) écrit « L'homme ressemble à un fœtus de chimpanzé qui serait subitement devenu adulte ». Henri Chapouthier (2001) publie « L'homme, ce singe en mosaïque ». Il est difficile de séparer les déterminants biologiques de la néoténie, et ce que la néoténie détermine. Selon Henri Reymond (2009), il n'est pas encore possible de « s'installer tranquillement dans le concept de néoténie ». Le phénomène n'est pas linéaire mais enchevêtré en une suite d'actions-réactions. Henri Van Lier (2010) parle de « convergence ». La néoténie dépend d'une évolution en cours, à laquelle elle prend part et qu'elle renforce. Comme Chapouthier, Van Lier signale les accroissements du cervelet et du néocortex, indispensables aux « apprentissages post-nataux » rendant possible la culture, au-delà des « automatismes ancestraux », construits dans la vie utérine ». La constitution d'un tel cerveau, encombrant faisait problème. Le bassin d'homo femelle devait rendre compatibles « des exigences contraires » : assurer la mise bas de ce petit à grosse tête, sans compromettre la course bipède requise par la distance de fuite d'un animal debout, vulnérable ». A la néoténie d'ensemble, la néoténie cérébrale ajoute, avec ce cerveau qui n'est achevé qu'au tiers et donc plus programmable aux acquis que celui déjà programmés aux deux tiers des autres primates. Ainsi, cervelet et néocortex, plus puissants, allaient, en fonctionnement post-natal, permettre cette source nouvelle des conduites : la culture et ses programmes inventés en contexte adaptatif.

d./ Inconvénients et avantages de la néoténie humaine. La nature programme relativement l'animal. L'araignée sait tisser sa toile ; l'oiseau sait construire son nid. Il y a donc, inscrits dans leur structure même, des programmes d'action pour entretenir leur vie. Les animaux en ont plusieurs et en disposent. L'humain ne dispose pas d'un programme d'architecture. Il doit inventer les dispositifs à partir desquels il aménagera un séjour dans une grotte, construira une hutte, un igloo, une maison, etc. L'inachèvement de l'être humain - sa néoténie - se transforme ainsi d'inconvénient en avantage. L'être humain, ne recevant pas de la nature un programme d'architecture, c'est d'abord un manque ! Mais, s'il l'invente, il ne sera pas tenu d'avoir toujours le même, comme l'ont, dans l'ensemble, les animaux. Bref, il pourra évoluer avec un nouvel atout considérable, celui de suivre, voire même d'anticiper, les évolutions de son environnement, pour mieux s'adapter.

##### *5. De la néoténie à l'intérité anthropologique.*

La néoténie ne pose pas l'humain démuni comme devant seulement constituer son être une fois pour toutes mais comme devant continuer à le faire toute sa vie. Elle le pose aussi comme incapable d'y parvenir seul, au moins au début, sinon ensuite. A la naissance, en témoigne le devenir « non-humain » des enfants isolés, délaissés ou élevés par des animaux, comme les célèbres « enfants-loups ». La néoténie entraîne l'impossibilité pour chaque humain de s'humaniser seul. Est-ce faux ensuite, sinon pour l'humanisation même, du moins pour son usage ? Chaque humain n'est-il pas dans l'impossibilité de s'humaniser seul ? Une correction de

notre pensée habituelle est indispensable. L'individu, le groupe, l'espèce sont partenaires pour l'homínisation et pour l'humanisation. Les humains, constamment soucieux de se distinguer comme individu, groupe, entreprise, société, opposent leur identité valorisée à l'altérité souvent dévalorisée. A côté de l'identité et de l'altérité, ils ne nomment même pas l'intérité humaine, indispensable à l'homínisation, mais aussi à l'humanisation. Un univers d'intérités la précède : l'intérité cosmique, l'intérité du monde vivant avec lui-même dans l'évolution créatrice : végétaux et animaux interdépendants ; l'intérité collective des espèces (nuées des oiseaux, bancs des poissons, hordes ou bandes des loups, etc.) ; l'intérité temporelle qui va de l'hérédité intergénérationnelle jusqu'à l'éducation familiale.

La néoténie est ce qui condamne un petit d'humain à ne jamais devenir homínien s'il n'est pas élevé par des humains. La néoténie est aussi ce qui condamne un homínien à ne pas pouvoir s'humaniser s'il n'est pas partie prenante de groupes, d'organisations, de sociétés qui s'humanisent avec lui. Dans *Soi-même comme un autre*, P. Ricoeur (1997) évoque la nécessité de se réapproprier l'intérité de la communauté. Il précise qu'au-delà d'un sujet transparent, supposé maître du sens, une ontologie de l'action se fonde sur la mise en relation triangulaire du soi (l'ipséité), de l'autre (l'altérité) et du fond institutionnel, (la communauté). F. Dosse (2006 : 137) y voit une nécessité de « rappeler la métaphysique de l'acte, l'éthique interpersonnelle et le problème du lien social, tâche d'autant plus impérieuse au moment où l'on constate la faillibilité de la démocratie ». L'intérité anthropologique est bien là au fondement de l'interculturel mondial.

#### 6. *L'humain néotène en quête de fins.*

La culture développée comme possibilité de la vie humaine est prise dans une ambivalence lourde de conséquences. Si elle n'est que comblement acquis *a posteriori* d'une programmation que la nature aurait pu fournir *a priori*, à quoi bon ? D'un autre côté, si aucune culture humaine n'a vocation à devenir nature humaine, à quoi l'humain est-il suspendu ? A rien, peut-être au néant ? Ce nihilisme, qu'il séduise ou terrorise, est rarement bon conseiller. Mais l'épreuve est sévère car, à partir de la néoténie, les humains doivent à la fois décider de l'usage de leurs moyens, des fins qu'ils élisent, des buts qu'ils poursuivent et de la façon dont ils articulent et composent moyens, fins et buts. Dans ce maelstroem, l'interrogation sur le sens découle clairement du contraste radical qui existe entre réussites culturelles exceptionnelles, éblouissantes et échecs tragiques monstrueux d'inhumanité. Ces deux perspectives apparaissent comme incompatibles ne pouvant pas résulter des conduites d'êtres appartenant à la même espèce. Cette scission constitutive de leur être, de nombreux humains la projettent de manière à se considérer eux comme humains et les autres comme inhumains. Le déni, ou l'oubli, l'inconscience concernant la référence commune de tous à l'homínisation, fruit de la néoténie, a des conséquences extrêmes. L'humanisation de l'espèce humaine planétaire, fruit de ses interactions stratégiques et culturelles en devient, sinon impossible, du moins sans cesse de nouveau compromise. L'interprétation de l'humanisation est d'une difficulté extrême. Elle est obligée de se référer à une



interprétation de l'histoire longue et planétaire, c'est à dire à l'interculturel mondial que nous allons évoquer dans notre seconde partie. Première époque, une préhistoire et une Antiquité plurielles mais qu'impressionnent toujours les faiblesses humaines comparées aux forces animales et divines.

## **II. Les fins de l'homme en quatre époques.**

### *7. L'interculturel (pré)historique mythique de l'humain néotène.*

a./ Philippe Descola (2005) ouvre à l'interculturel le domaine délaissé des relations entre humains et non-humains. L'humain s'est pensé non dans un simple face à face avec lui-même mais avec l'ensemble de l'univers constitué de minéraux, végétaux, animaux, esprits, astres et dieux. Descola met en évidence quatre ontologies concernant ces relations. Dans les conceptions du totémisme, humains et non humains sont considérés semblables en extériorité comme en intériorité. Dans les conceptions de l'animisme, les non humains sont différents des humains pour ce qu'il en est de l'apparence extérieure mais ils partagent la même intériorité, d'où des possibilités de communication et même de quasi négociations au cours de la chasse. Dans l'analogisme, troisième ontologie, humains et non humains sont en tous points différents. Ceci n'empêche pas les relations car tout un univers d'analogies peut être pensé entre les humains et les non humains. A tel point d'ailleurs que, dans la pensée de l'Inde classique l'Homme ne peut jamais être isolé des animaux puisque le cycle des renaissances les associe dans son déploiement dynamique. Dans le naturalisme, quatrième ontologie, humains et non humains sont pensés comme radicalement différents en intériorité mais semblables dans leur extériorité commune profonde puisque les uns et les autres relèvent des sciences naturelles physico-chimiques. Ces interculturels pratiques et théoriques entre humains et non humains méritent cette dénomination puisqu'ils sont sources de cultures humaines différentes selon les temps et les lieux puis de croisements entre eux. Totémisme et animisme priment aux époques préhistoriques ; l'analogisme aux périodes de développement des royaumes et des empires ; le naturalisme avec son orientation scientifique prime dans la modernité. Tout cela entraîne des interculturels seconds interférents et décalés.

b./ Les cultures humaines se sont construites sur la base de déficits de puissance constatés par les humains au regard des performances animales. En ce sens, presque tous les animaux ont impressionné l'imaginaire des humains. Concernant les représentations préhistoriques des figures animales, ce sont d'abord les études statistiques de Leroi-Gourhan qui ont mis en évidence une polarité. La représentation du pôle masculin passe par le cheval. Celle du pôle féminin, par le taureau, l'auroch, le bison, l'ours, animaux symbolisant la puissance de la nature féconde à des époques où sa liaison avec le masculin n'était pas établie. Ici ou là, les humains imaginent aussi des déesses mères androgynes dont le taureau symbolise le versant masculin.

c./ Les performances qui leur manquent, les humains les découvrent chez les animaux et les projettent sur les dieux, mêlant les deux. La civilisation égyptienne

est à cet égard significative. Ainsi, le taureau Hap ou Apis, fait l'objet d'un culte sous Ménéès, premier Pharaon historique qui unifie la basse et la haute Égypte. L'association « roi, taureau » s'installe et perdure. C'est par là que Toutmosis 1<sup>er</sup>, de la 18<sup>ème</sup> dynastie, commence son Édikt de couronnement : « mes titres sont : taureau puissant qui s'élève comme une flamme, le plus vaillant de tous... le dispensateur de vie ». Les grands rapaces, aigles et faucons, impressionnent aussi les humains par leurs capacités : d'élévation dans le ciel face au soleil, de repérage à grande distance, d'atteinte à grande vitesse de leurs proies. Toujours en Égypte, Horus, Hor, le grand dieu du ciel, est figuré par un faucon, ou par un corps d'homme à tête de faucon. Un même dieu peut revêtir des représentations animales différentes, selon les lieux et les époques, dans un même pays. Rê, le dieu du soleil a pu être figuré par un faucon mais aussi par un lion. Le dieu germanique Odin, souvent figuré par un ours, peut aussi se transformer en faucon. En Égypte encore, la déesse chat Bastet, bienfaitrice et protectrice des humains fut autrefois figurée en lionne. Sous la trentième dynastie, le dieu Sobek a pour effigie le crocodile. Ses adorateurs momifient les crocodiles et l'on a retrouvé ces momies dans plusieurs temples. Ce culte perdure et les Grecs nomment Krokodilopolis la principale ville où s'impose ce culte. Un même dieu peut coïncider avec diverses expressions animales et autres. Les avatars de Vishnu sont célèbres : poisson, tortue, serpent, sanglier, cheval blanc, homme lion. Chez les Grecs, on connaît bien Protée. Il est capable d'être lion, dragon, panthère, porc géant et même grand arbre ou bien eau courante. On se rappellera aussi Zeus séducteur capable d'être pluie d'or, cygne ou taureau.

d./ Nos exemples situés dans l'Antiquité ne doivent pas tromper. Les références à l'aigle vont de la Perse à l'Empire romain. En Europe, elles subsistent dans nombre de royaumes et empires : Allemagne, Pologne, Russie, Albanie. Les cultes rendus aux animaux traversent les millénaires. Dans l'ancienne Égypte, Anubis prenait la forme d'un grand chien sauvage ; en 1560 encore, en Europe de l'Est, un évêque samarite reproche à ses fidèles de pratiquer le culte du chien. L'humain néotène s'est donc bien attaché à des représentations animales ou divines, mêlées dont il adore la puissance. D'où la profonde rupture du Nouveau Testament chrétien qui opère à l'inverse : c'est Dieu qui se fait homme. Indication d'une humanisation ayant à exercer son hominisation plutôt qu'à imaginer des idoles. Les Grecs le dirent à leur façon. Au fronton du Temple de Delphes, on pouvait lire : « Connais-toi toi-même et tu connaîtras l'univers et les dieux ».

#### *8. La fin des grands récits royaux et de leurs finalités prescrites.*

Pour une large part l'histoire humaine oppose tribus nomades et royaumes ou empires sédentaires. La constitution laborieuse de ceux-ci, s'est accompagnée d'un imaginaire de grands récits restés vivants pendant des millénaires souvent à partir de grands textes religieux ou philosophiques. Ces récits appuient l'alliance prédominante entre acteurs du politique, administratif et militaire, et acteurs du religieux. Georges Dumézil (1995) met en évidence, pour toute l'aire indoeuropéenne, ses panthéons et ses épopées, une tripartition sociale hiérarchisant

« prêtre-roi », guerrier, paysan-artisan-commençant. Au plan familial, Emmanuel Todd (2011) montre que les devenirs tribaux, royaux et impériaux affrontés et mêlés, conduisent au développement de la prédominance patriarcale, masculine. Dans la famille patrilinéaire souche avec l'héritier masculin, souvent l'aîné. Ensuite, dans la famille communautaire patriarcale conjoignant l'autorité du père et l'égalité des frères. Au plan psychique, les Grecs se réfèrent à la tripartition hiérarchisée : « *noûs, thumos, épithumia* », « esprit, cœur, désir ». Les enjeux sont précis : la loi, le contrôle, la mesure contre la démesure personnelle et le désordre social, Apollon primant Dionysos. La pensée grecque est impressionnée par certains épisodes de la période tribale. Des chefs, courageux, chanceux et victorieux, deviennent, en temps de paix, incontrôlables, insatiables. En fondant les Cités, les Grecs inventent les sports de compétition régulant des ambitions sous le regard des Dieux ; et conjointement la tragédie montrant la catastrophe qui arrive fatalement quand on se soustrait aux lois des Dieux. Ils développent aussi une éducation mettant en avant la mesure dans les mathématiques et dans la musique. Quelles que soient leurs formes – poétique, théâtrale, ludique, sportive tous les récits théologico-politiques, éducatifs, associent soucis de l'ordre moral personnel et de l'ordre social. Ils accompagnent l'unification de grands ensembles humains. C'est vrai bien au delà de l'aire indoeuropéenne. Pour les Hébreux puis pour les Chrétiens, l'Ancien, et le Nouveau Testament, la Bible et les Evangiles en témoignent. On retrouve de tels récits dès que se constitue une société royale ou impériale. Pour ne prendre qu'un exemple supplémentaire, citons le Popol Vuh des Mayas. Ces récits de fondations construisent l'identité sociétale. Ils règlent les occupations et les relations humaines jusque dans le détail des vêtements, des aliments. Les religions mettent en œuvre des saturations de l'espace et du temps. Tout reçoit un sens précis et constant : heures dans la journée, journées dans la semaine, semaines et mois dans l'année. Le déficit hominien de finalité naturelle est comblé par cette surabondance, ce surcroît d'indications culturelles. Le croyant a sa vie toute tracée. Avec Schiller et Hölderlin, Max Weber nomme enchantement cette organisation totale des vies humaines et des sociétés. Ceci n'exclut pas sa contrepartie en soumissions multiples. L'ordre social inégalitaire - nobles, clergé, et tiers-Etat n'ayant pas les mêmes droits - est supposé fondé sur une différence naturelle : les « manants » n'ont pas le même sang que les nobles. Enfin, l'État, celui de la souveraineté royale est posé comme d'origine divine. Des croyances répétées sans preuve dans le domaine de l'information entraînent une stérilisation des esprits. D'autres contraintes paralysent les entreprises d'ordre économique. Ces dogmes souvent intolérants, rétrécis, vont céder devant le dynamisme de différents acteurs humains. Penseurs, chercheurs, fabricants et marchands vont agir contre les contraintes politiques et religieuses qui entravent les initiatives.

Avant même Copernic, la mise en cause des vérités révélées se fait à mesure que la voie s'ouvre sur les vérités découvertes. La mise en cause des royaumes et des empires, de leurs fondements supposés divins et de leurs hiérarchies prescrites, périssent les récits qui les accompagnent, mais non pas tout récit. Agamben le souligne, en se référant à Hobbes : « La puissance absolue et perpétuelle qui

définit le pouvoir étatique ne se fonde pas, en dernière instance, sur une volonté politique, mais sur la vie nue qui est conservée et protégée seulement dans la mesure où elle se soumet au droit de vie et de mort du souverain (ou de la loi) ». Ce qui est ainsi révélé concernant l'Ancien Régime ne va pas disparaître avec le Nouveau Régime. Un nouveau récit va naître.

9. *Difficultés du récit « moderne » des Droits de l'Homme et du Citoyen.*

a./ La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen est liée à la Révolution française. Celle-ci s'oppose radicalement à l'arbitraire royal, aux privilèges de la noblesse, aux abus du clergé catholique. C'est contre l'autorité et l'inégalité typique de la société royale que l'on écrit : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ». Agamben (2002 : 31-32) écrit : la Déclaration est « à considérer comme le lieu où se réalise le passage de la souveraineté royale d'origine divine à la souveraineté nationale. Elle assure l'insertion de la vie dans le nouvel ordre étatique qui devra succéder à l'écroulement de l'Ancien Régime. Que le « sujet » se transforme à travers elle en « citoyen » signifie que la naissance, c'est-à-dire la vie nue naturelle comme telle, devient ici pour la première fois (par une transformation dont nous pouvons seulement commencer à mesurer maintenant les conséquences biopolitiques) le porteur immédiat de la souveraineté ». On commence à comprendre l'ambiguïté de la « Déclaration ». Elle se dit « des Droits de l'Homme et du Citoyen ». Mais pourquoi des deux ? Dans une perspective idéale d'égalité, le Citoyen c'est tout Homme ! Dans la réalité de la géohistoire, le nouveau régime, celui du citoyen, celui de l'Etat-nation, n'est pas universel. C'est le Royaume de France qui devient la République Française. C'est la protection du citoyen français qui est promise, pas celle de tout homme, même pas celle de tout humain français puisque déjà pas égalitairement des femmes. Il est aussi clair que la République exige de tout citoyen le sacrifice suprême dans la lutte contre d'autres hommes, étrangers barbares, décrits tels dans « La Marseillaise » !

b./ Agamben observe que, stimulée par son propre exil à Londres, Hannah Arendt (1943) produit l'article « *We refugees* » (« Nous autres réfugiés »). Elle y revient dans *Les Origines du Totalitarisme* (1951) au 5<sup>ème</sup> chapitre : « Le déclin de l'État-nation et la fin des Droits de l'Homme ». En fait, l'État-nation ne parle que pour ses citoyens, pas pour l'espèce humaine. Agamben écrit : « Que, dans l'ordre politique de l'État-nation, il n'y ait guère d'espace pour le pur homme en soi est prouvé par le fait que le statut du réfugié a toujours été considéré, même dans les meilleurs des cas, comme une condition provisoire, qui doit conduire à la naturalisation ou au rapatriement ». Notre actualité en témoigne entre « naturalisation » des « sans papiers » et reconduction à la frontière. Phénomène massif pour des États-nations modernes vivant en permanence la « dissociation-association » de leurs membres entre « *Citizens* » et « *Denizens* » selon la distinction de Tomas Hammar (1990) reprise par Agamben : « Les États industrialisés sont aujourd'hui confrontés... à une masse de résidents stables non citoyens, qui ne peuvent ni ne veulent plus être ni naturalisés ni rapatriés. Ces non citoyens ont souvent une nationalité d'origine, mais, du moment qu'ils préfèrent ne

pas jouir de la protection de leur propre État, ils se trouvent, tout comme les réfugiés, dans la condition d'apatrides de fait ». Par ailleurs, les citoyens à part entière délaissent les droits acquis, détournés, où la démocratie se défigure : « Les citoyens des États industriels avancés (aux États-Unis comme en Europe) manifestent, par une désertion de plus en plus marquée des instances codifiées de la participation politique, une propension évidente à se transformer en « *Denizens* », résidents stables non citoyens. « *Denizens* » et « *Citizens* » s'inscrivent, du moins pour certaines couches sociales, dans une zone d'indistinction potentielle ». Affaibli, le récit moderne des Droits de l'Homme reste comme possibilité de critiquer d'autres sociétés. Par contre, là où il est né, il a perdu sa portée révolutionnaire. Même si comme récit imaginaire, il garde une puissance théorique, il ne parvient plus à être, pour l'État-Nation qui l'a engendré, prescripteur de valeurs et de conduites effectives.

#### *10. Le récit postmoderne spectaculaire du Divin marché.*

Après ce récit de la révolution mythologisée, on a le récit postmoderne du divin marché et de sa société généralisée de concurrence et de consommation. L'humain des droits de l'homme n'est qu'un « animal politique » attendant de ces « droits » la bonne réalisation de son existence. Or, les luttes sociales s'y opposent. Au 20<sup>e</sup> siècle, les voies du politique se sont montrées illusoire et gravement destructrices. Les voies de l'économie ont prouvé leur puissance. Elles ont gagné la Guerre froide sans moyens militaires. Elles ont, sans guerre chaude, fait implorer l'URSS et conduit la Chine à des évolutions. Le récit du Divin marché pose un individu ne voulant plus remettre son avenir à des paradis, céleste ou terrestre mais toujours futurs. Pour Hartmut Rosa (2010), l'accélération technique, sociale, individuelle porte un désir de satisfaction immédiate. Problème : la satisfaction devenue sa propre finalité, n'a pas de limite. Les Grecs ont déjà repéré ce désir d'avoir toujours plus, nommé pléonexie. D.-R. Dufour (2011) rappelle que, pour le philosophe Carrasco, la République de Platon (*De la Justice*) est tout entière construite contre la pléonexie. Marcel Mauss souligne que les sociétés tribales ont « horreur de la pléonexie ». Hier, l'usure entre coreligionnaires est inadmissible. Calvin, consulté, conseille dans « *Concilium de usuris* » d'en finir avec cet interdit. Cette révolution des pratiques économiques s'accompagne d'une révolution des mœurs morales personnelles. Il y a conjonction entre l'économie et la nouvelle « morale » qui lui ressemble : Fin d'interdit pour l'amour propre ». Hier, Pascal écrit : « le moi est haïssable ». C'est fini, chacun suit ses propres désirs. Selon D.-R. Dufour, Pascal même, y a contribué quand, certes dans la souffrance, il rétablit la *libido sciendi* : passion de voir, de concevoir, de savoir. Un siècle auparavant, Jean de la Croix fondait la mystique sur la nuit des sens et sur celle de l'esprit. Au 18<sup>e</sup> siècle, Nicole et Bayle libèrent la *libido dominandi* de toute opprobre et chantent la passion de s'enrichir, de posséder toujours plus ». Bernard de Mandeville confirme et légitime une troisième concupiscence : « la *libido sentiendi*, liée aux passions des sens et de la chair ». Le capitalisme se trouve ainsi fondé dans ce récit mythique du « Divin Marché ». La main invisible et divine

---

transforme en « bonheur public commun » les « vices privés » De plus, le Marché, comparant les prix de toutes choses, ordonne l'univers et le rend indéfiniment permutable. Le libéralisme politique des Lumières françaises et allemandes est supplanté par le libéralisme économique des Lumières anglaises. Au début de l'aventure capitaliste, les grands récits théologico-politiques des royaumes et des empires et le récit de la modernité politique des Droits de l'homme résistent ensemble par leur antagonisme même. Les deux guerres mondiales du XXe siècle sont leur tombeau ; l'économie triomphe. Le nouveau régime de pouvoir se veut et se pense pragmatique, appuyé sur l'économie informationnelle mondialisée, périmant le religieux et le politique d'hier. Il résulte des possibilités des économies financières associées aux informations technoscientifiques et médiatiques. Le régime des Etats nations singuliers est remplacé par un régime de concurrence mondiale généralisée. Les multiples fins humaines sont conduites à s'y ramener, à s'y réduire. Ce sont les moyens mêmes de l'échange humain véritable, partagé, interactif, créatif qui sont perturbés, affaiblis. Ne pensons qu'à la poésie raréfiée en comparaison de la folle arrogance du matraquage publicitaire. Au plan politique, la démocratie finit par être vidée par les sondages, par les balanciers répétés des alternances partisans devenues interchangeable. La politique devient impuissante à traiter des fins véritables. Elle est nocive aux moyens de l'humain faits pour la soutenir. Ainsi, la communication devient « la com », politicienne, tactique et trompeuse. Les échanges langagiers répètent sans y croire les formules arrangées. Les visages et les gestes se font mimes répondant aux attentes convenues. Sans fin, le rythme ne coordonne plus que lui-même. Le mouvement devient bougisme. Le muscle, musculation. L'amour, au-delà de la prostitution, devient pornographie marchande. Enfin, la question des crédits, originellement celle de la confiance mutuelle, dans le piège du surendettement puis de la spoliation pour solde de tout compte. La crise, d'origine américaine, commencée dès 2007, a suivi l'hyperconcurrence exacerbée, désordonnée et cette fallacieuse hyperconsommation à crédit. Cet échec se camoufle dans la mesure où il s'étale, se répartit dans une échelle infinie des inégalités et des malheurs pourtant conçus à l'ombre du mythe du bonheur promis et prétendu possible pour tous. Nombre d'économistes dont des Prix Nobel dénoncent « la société de cupidité », la pléonexie retrouvée, magnifiée. Or, par la vertu du mythe, la crédibilité du système n'est qu'à peine atteinte. Les catastrophes effectives ne viennent pas à bout des fantasmes. L'imaginaire culturel commun est sous la loi des médias spectaculaires célébrant la pléonexie au cœur des austérités nouvelles des uns et des malheurs poursuivis ou aggravés des autres. Dans la logique mimétique des mêmes fins pléonexiques de concurrence, consommation, pouvoir, les moyens de l'humain se trouvent constamment tirés vers des affaiblissements, des soumissions et des compromissions. Ils sont pris dans des glissements, détournements, perversions. La vue devient spectacle. La photographie se généralise tous azimuts. La surveillance extérieure partout s'installe. Le mythe de la transparence totale masque l'obscurité des événements, des volontés et des actions. Le secret des intérêts réduit la pensée. L'intelligibilité partagée est à la traîne. Agamben (2002 : 97) s'inquiète : « L'État spectacle intégré

constitue l'étape extrême... vers laquelle s'abîment monarchies et républiques, tyrannies et démocraties, régimes racistes autant que progressistes. Ce mouvement global alors même qu'il semble parfois vouloir redonner vie aux identités nationales tend à la constitution d'une sorte d'État policier supranational où les normes du droit international sont tacitement abrogées les unes après les autres ».

### **III. Dialogiques des moyens et des fins de l'humain : Agamben, Van Lier, Ricœur.**

#### *11. Ambivalence humaine et contraste des fins incertaines et des moyens créateurs.*

a./La tentative de penser quelques millénaires de l'aventure humaine met en évidence la capacité de croyance – sans précautions et sans limites – des acteurs humains dans les buts qu'ils poursuivent et les fins qu'ils se donnent. Ces fins peuvent avoir au départ des conséquences positives et sont gratifiantes parfois au-delà de ceux qui les ont choisies. Mais comme elles réussissent, ils s'y installent et les valorisent au-delà de l'expérience et de la raison. Alors, les conséquences deviennent négatives jusqu'aux catastrophes extrêmes. Notre parcours de l'aventure humaine, si rapide soit-il, met clairement en évidence qu'à côté des tribus, les humains ont d'abord choisi des fins religieuses et politiques pour, sur une longue période, inventer les royaumes et les empires contrôlant l'économie et l'information. Ensuite, ils ont renforcé les fins politiques quand ils ont dû remédier aux erreurs graves et tragiques des religions affrontées. Or, ces fins politiques ont même pu, ici et là, se transformer en pourvoyeuses des catastrophes monstrueuses des Première et Deuxième Guerres mondiales. Les fins économiques, à l'œuvre déjà depuis quelques siècles, ont finalement pris le pouvoir en lieu et place du politique. Aujourd'hui, elles font la preuve de leur incapacité à satisfaire les besoins et les souhaits d'une humanité planétaire. Ces situations de notre géohistoire sont si complexes que nous commençons seulement des analyses en mesure de distinguer entre apports positifs et négatifs parfois étroitement liés entre eux.

b./A côté de ces imbroglios, de ces nœuds gordiens et de leurs catastrophes, une grande part des humains, à tous les niveaux, n'en sont pas moins d'exceptionnels créateurs contribuant à des performances techniques, linguistiques, scientifiques, artistiques grâce auxquelles se renforce l'offre de vie sur la planète en même temps que s'accroît la durée de vie des personnes. Qu'est-ce qui fait le partage entre les fins, contrastées, qui s'obstinent, s'épuisent, deviennent souvent si négatives, et les créations – poursuivies entre patiences, exceptions et magnificences – qui font le génie humain. La réponse importe d'autant plus qu'elle est absente des esprits. La part la plus heureuse de la création humaine n'est pas d'abord un problème de fins choisies, elle dépend avant tout de l'exercice rigoureux, étendu, approfondi des moyens hominiens. Cette référence devrait être évidente elle l'est si peu qu'un chercheur comme Fukuyama (1999, 1992) – centré, lui aussi d'abord sur la question des fins élues et poursuivies – prétend, haut et fort, que le régime politique de la démocratie américaine est indépassable et constitue « la fin de l'histoire ». Il

va revoir sa position fautive pour une raison décisive qu'il n'aurait pas dû oublier. Les moyens d'homo – enfant, fraternel et aimant ; explorateur, locuteur, penseur ; chercheur, polémiste et contemplateur – restent source irréductible de réflexion, d'expérience, d'expérimentation, d'inventions pratiques, de savoirs et de connaissance. D'où, les renouvellements des techniques et des sciences, des droits, des lettres, des arts et des jeux, entraînant ceux des organisations sociétales collectives et individuelles. La fin, catastrophique, de l'histoire peut résulter des fins (mal) choisies par les humains. Par contre, s'ils s'impliquent activement dans l'exercice attentif, étendu, approfondi des moyens de l'humain, l'histoire se renouvelle en dépit des pires aléas.

c./Mac Luhan a jadis insisté sur le fait que les médias, au sens de médiations entre les humains eux-mêmes et avec le monde, sont les prolongations de nos sens, de nos membres, de nos mouvements, de nos échanges. On pense d'abord aux techniques et aux sciences pour leurs résultats prodigieux, magiques dans certaines maîtrises physiques, dans la préservation de la santé et la prolongation des vies. On ne voit pas assez le réseau multiple, diversifié, raffiné de l'intercérébralité humaine en actes. Ce réseau se retrouve au cœur de chaque moyen de l'humain comme l'univers entier dans la perle de rosée. Nombre d'artistes et de penseurs ont ainsi pu mettre l'art, tel art, au foyer de l'humanisation. Valéry découvrant que Léonard de Vinci avait la peinture pour philosophie. Beethoven écrivant en 1810 « la musique est une révélation plus haute que toute sagesse et toute philosophie ». En fait, nous continuons de croire que la révélation est advenue, ou qu'elle nous manque et qu'elle est à venir. Nous la trouvons, ou nous l'attendons, séparée, figurée quelque part alors que nous vivons en son cœur. Reste qu'à ne pas l'entendre, à ne pas la voir, à ne pas vouloir l'accompagner, nous lui manquons. De ce fait, elle pourrait, pour le moment, disparaître et nous avec elle. Nous vivons comme s'il pouvait exister une évolution cosmique sans que nous soyons concernés. Pour nous mieux situer, librement, pendant que c'est encore possible, il nous faut repartir du fruit que nous sommes dans cette évolution : un hominien fort incertain. « L'homme est l'animal qui doit se reconnaître humain pour l'être » comme dit si bien Agamben. A lui comme à Van Lier et Ricœur nous demandons de nous ouvrir un chemin dans la dialogique des fins et des moyens, pour mieux relier l'humanisation et l'humanisation.

## 12. *L'humain des purs « moyens sans fins » (Agamben).*

a./ Le philosophe italien Giorgio Agamben (1985, 2002) consacre une large part de son œuvre à la remise en évidence du miracle factuel des *Moyens sans fins* de l'hominien. Les grandes fins que se donnent les humains prétendent produire son humanisation. Très souvent c'est l'inhumain qu'elles produisent. A l'inverse, l'humain quand il exerce les moyens qu'il tient de l'humanisation, répond à l'injonction de Montaigne *bien faire l'homme*. La *semiosis* de l'interculturel mondial commence avec une intuition : l'humanisation ne peut s'assurer que si elle prend la mesure et la charge de l'humanisation. Agamben nous convie à prendre conscience de nos moyens originaires qui ne dissocient pas individuel et collectif.



Ces moyens sont à éprouver, à expérimenter comme un ensemble de faits qui sont aussi des valeurs : communauté, visage, geste, langage, pensée, amour et politique. Pour souligner leur statut de faits, il emploie même les termes latins : *factum* et *experimentum*.

b./Ainsi du *factum pluralitatis*. L'expérience de la communauté non programmée coïncide avec l'ouverture aux possibles : « Parmi des êtres qui seraient toujours déjà en acte, qui seraient toujours déjà telle ou telle chose, telle ou telle identité et auraient en celles-ci épuisé entièrement leur puissance, il ne pourrait y avoir aucune communauté, mais seulement des coïncidences et des divisions factuelles ». Nous sommes à distance infinie de tout communautarisme – ethnique, religieux, politique, associatif – défini comme un devoir-être exclusif. La communauté est liée au visage lui aussi moyen sans fin : « Le visage... est la *simultas*, l'être-ensemble des multiples faces qui le constituent... Saisir la vérité du visage signifie appréhender... la simultanéité des faces, la puissance inquiète qui les maintient ensemble et unit ». Pareillement, moyen sans fin, « le geste consiste à exhiber une médialité, à rendre visible un moyen comme tel... Il n'est plus question en lui ni de produire, ni d'agir mais d'assumer et de supporter... Si la danse est geste, c'est parce qu'elle consiste tout entière à supporter et à exhiber le caractère médial des mouvements corporels.

c./Pour le langage, même formulation avec le *factum loquendi et experimentum linguae*. L'expérience, ici, « n'a aucun contenu objectif et n'est pas formulable en propositions sur un état de choses où une situation historique. Elle n'a rien à voir avec un état mais avec un événement de langage, elle ne concerne pas telle ou telle grammaire mais, pour ainsi dire, le *factum loquendi* comme tel ». Il est important de penser la possibilité et les modalités d'un libre usage du langage. Même formulation, enfin, concernant la pensée : « Nous n'entendons pas par là l'exercice individuel d'un organe ou d'une faculté psychique, mais une expérience, un *experimentum* qui a pour objet le caractère potentiel de la vie et de l'intelligence humaine... Nous pouvons communiquer seulement à travers ce qui, en nous comme chez les autres, est resté en puissance, et toute communication (comme l'avait compris Benjamin pour la langue) est avant tout communication non pas d'un commun, mais d'une communicabilité ». Il s'agit d'une expérience « concernant la matière même ou la puissance de la pensée ». Agamben évoque Wittgenstein : « l'expérience de la pure existence du langage (*factum loquendi*) correspond à l'éthique » ; aussi Benjamin qui confie à une « pure langue », irréductible à une grammaire et à une langue particulière, la forme de l'humanité sauvée ». Enfin Valéry qui, poétiquement, concentre : « Honneur des Hommes, Saint LANGAGE ». Agamben précise : « L'homme avant de transmettre quoi que ce soit doit d'abord transmettre le langage ».

d./Dans un texte resserré, analysant le concept d'amour, Agamben (2003) écrit : « Ce que l'homme a introduit dans le monde, son « propre », n'est pas simplement la lumière et l'ouverture de la connaissance, mais, avant tout et pour la première fois, l'ouverture à une clôture et à une opacité. La vérité est la garde de la non-vérité ; la mémoire, la garde de l'oubli ; la lumière, la sauvegarde de l'obscur ».

Communauté, visage, geste, langage, pensée, amour » ne sont jamais d'emblée des fins mais des faits valeurs, de portée directement éthique. Cela permet de comprendre leurs liens avec la politique : « Ce dont il est question dans l'expérience politique, ce n'est pas d'une fin plus élevée, mais de l'être-dans-le-langage même comme condition générique irréductible des hommes. La politique n'est pas la sphère d'une fin en soi, ni des moyens subordonnés à une fin, mais celle d'une médialité pure et sans fins comme champ de l'action et de la pensée humaine ». Agamben cite Dante qui, dans *De Monarchia*, affirme l'inhérence d'une *multitudo* dans la puissance même de la pensée : « Puisque la puissance même de la pensée humaine ne peut être intégralement et simultanément réalisée en acte par un seul homme et par une seule communauté en particulier, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude à travers laquelle cette puissance tout entière soit réalisée... La tâche du genre humain, pris dans sa totalité, est de réaliser constamment toute la puissance de l'intellect possible, en premier lieu afin de spéculer, et par voie de connaissance afin d'agir ». Pour Agamben, seule cette pensée, cette forme de vie, peut « devenir le concept-guide et le centre unitaire de la politique qui vient ».

e./En conclusion de ce parcours concernant *les moyens sans fins* comme contribution irréductible de l'humanisation au possible déploiement de l'humanisation, mettons en évidence la nouvelle triade fondamentale qui s'y inscrit. L'être humain se donne des fins et le philosophe pose la finalité. L'être humain rencontre des choses qui produisent sur lui nombre d'effets et le philosophe pose la causalité. Cette dualisation classique « finalité, causalité » est insuffisante, appauvrissante. Elle nuit au développement de l'humain. Elle doit être complétée. Entre les causes des situations et ses propres fins, l'homme doit recourir à ses moyens. Tout autant que « finalité et causalité », l'Humain est médialité. La relation mérite d'être faite avec une précédente dualisation elle aussi mutilante. L'identité et l'altérité doivent être complétées par l'intérité (Demorgon, 2010a,b).

### 13. *L'humain entre atouts et à-coups des moyens et des fins (Van Lier).*

a./*Anthropogénie* (2010), genèse de l'humain dans son évolution vitale et géohistorique paraît en 2010, suivi au Centre Pompidou, lors du printemps 2011, d'un hommage à Henri Van Lier (1921-2009). *Anthropogénie* évoque à grands traits les fins que les humains choisissent pour faire face « aux béances du Réel ». Les articulations sociales proposent des parades parfois dangereuses qui rassurent de façon trompeuse. Van Lier évoque Pascal écrivant que sur toutes les questions pratiques et en particulier politiques : « Il faut qu'il y ait une erreur commune qui fixe les esprits ». Il en va très souvent de même au plan des personnes. Un vaste et profond système de « vies » offre à *Homo* des remèdes à ses béances. Ce seront tantôt des comblements au moyen d'actions diverses, des évasions en marge du Réel comme dans les jeux, des survols du Réel avec toutes sortes de spéculations. Ce seront des franchissements tranchant avec les habitudes : l'art, l'amour, la foi avec ses variantes religieuse, philosophique, politique. Nommons aussi la fusion

mystique, les dispersions et dissolutions festives ; sans oublier non plus la vie comique et ses défis.

b./ *Anthropogénie* traite de ces vies et de leurs fins dans sa troisième partie « Les articulations sociales ». Par contre, les moyens de l'humain occupent les deux tiers de l'ouvrage. La première partie traite des bases et la seconde des accomplissements. Comme Agamben, Van Lier part de la néoténie pour situer les exceptionnels moyens de l'humain. Au-delà de la régulation des fins entre elles et des fins avec leurs moyens, il faut assurer aussi la régulation des moyens. Si précieux et irréductibles qu'ils soient, ils comportent des bifurcations avec de possibles conséquences positives ou négatives. Trois régulations principales apparaissent : entre « index et indices » ; entre « effets de champs » non excités et « excités ouverts ou fermés » ; entre « fonctionnements » et « présence, absence ».

c./ *Anthropogénie* souligne la complexité de la genèse sémiotique : « Il y a une tension permanente chez Homo entre ses signes et son corps. Le corps humain a beau être orthogonalisé, frontalisé, latéralisé, indexateur, il demeure sensible, sensitif, immédiat, concret, labile, périssable. Au contraire, les signes sont de soi insensibles, médiats, abstraits, parfois presque impérissables. Entre corps et signes, il ne s'agit même plus de courbures-inflexions, mais souvent de véritables annulations alternantes ». Les mains ne sont pas en reste : séparer, segmenter, trier, réunir, articuler ; aplanir, surfacer, faire face à, plier, etc. Ni la marche et le pas, avec leurs extensions aux musiques et aux danses. Les signes se libèrent des actions et des techniques et constituent un monde à part. Au-delà de sa prise en compte de Peirce (image, indice, symbole) et de Saussure (Sa, Sé), Van Lier clarifie autrement cette question des signes en distinguant index et indices comme le latin et contrairement à l'anglais qui les mêle. Les index, mouvements des doigts, de la tête, du visage, des jambes, du corps entier pointent vers l'environnement. Les indices, traces significatives des objets et des êtres au monde, viennent de l'environnement. Van Lier souligne la difficulté de les coordonner étant donné leurs orientations opposées : « les indices sont des signes non intentionnels et pleins tandis que les index sont des signes intentionnels et vides. Les indices vont de l'objet au sujet, tandis que les index vont du sujet à l'objet. En sus, les indices nourrissent la prégnance tandis que les index provoquent ou confirment la saillance ». Le travail de construction de la relation représentative et adaptative au monde, aux autres, à soi, se fait donc dans cette régulation conjointe difficile entre index et indices. Indices indexés, index indicialisés : perturbations ou associations se font. La régulation entre index et indices soutient la construction poursuivie et permanente des actions et des savoirs. Il y va d'une connaissance ajustée au réel et pragmatiquement efficace. Trop d'index et l'acteur humain laisse primer ses perspectives subjectives ; trop d'indices et il est submergé par tout ce qui l'entoure et n'est plus en mesure d'y trouver le chemin de ses besoins, de ses désirs, de ses opérations constructives. Il ne peut y avoir de régulation équilibrée une fois pour toutes entre index et indices, la régulation est toujours à faire en fonction de la situation. Pour Van Lier, « les signes comme les perceptions sont saisis à travers de multiples modes d'existence : exploration, isolement, affrontement ou soumission,

coquetterie, bluff, sérieux ou jeu, rêve et rêverie. Ou encore, à travers les modes du possible : « le non-réalisé, le supposé, l'imaginé, le réalisable, le nécessaire, l'impossible ».

d./La problématique « index, indices » montre les moyens de l'humain aux prises avec des contextes multiples. Ces contextes s'ouvrent sur des organisations relatives que Van Lier nomme des « effets de champs ». Statiques, cinétiques, dynamiques et surtout « excités », ils constituent la seconde problématique qui met en évidence atouts et à-coups des moyens de l'humain. Les notions de « champ » avec Kurt Lewin, et de « forme » avec la psychologie de la Gestalt sont connues de longtemps. Van Lier use de l'expression « effets de champ », perceptivo-moteurs en rapport aux objets mêmes, et logico-sémiotiques en rapport aux signes. Ils sont statiques relatifs à la cohérence d'un sujet ou d'un objet : proie, prédateur, partenaire, milieu, moment ; cinétiques relatifs à des objets-buts en mouvement ; dynamiques quand il faut évaluer des forces à l'œuvre, à la chasse, dans les techniques, les jeux, les sports. Reste un quatrième type, l'effet de champ « excité » quand l'acteur est en situation de submersion, de dépassement. L'« excitation » prise au sens de la mathématique physique de Thom (1994) comporte de grands écarts internes et externes : de l'attraction à la répulsion, du resserrement à la fermeture, de la courbure à la fracture ; elle entraîne changements de formes, implosions, explosions, « catastrophes ». Cela peut conduire à la panique à partir d'un « sens dessus dessous », selon le titre que Michel Granger (2004) donne à son album où il écrit : « Je peins pour traverser la vie ». La difficulté de réguler les effets de champs excités, ouverts ou fermés, conduit à l'alternative entre santé et maladie physique ou mentale. Le traitement de cette excitation peut s'envisager selon trois perspectives principales. En se fixant sur une donnée prioritaire, l'acteur est délivré d'avoir à maintenir l'attention à tout ce qui l'envahit mais avec un coût élevé en fermeture, en rigidité, en risque d'inadaptation grave et définitive. Dans l'abandon aventureux à tout ce qui arrive, ce sera aussi bien la réussite ou l'échec. Dans la volonté de faire face, il faudra explorer l'antagonisme entre fermeture et ouverture à l'excitation, au débordement. Avec la possibilité de s'installer dans l'équilibration du rythme capable de coordonner le non coordonnable et de « nous accompagner dans nos tentatives d'appivoiser nos colères, nos tristesses, nos malheurs ». Van Lier précise, les atouts et les à-coups du rythme à travers huit tensions : « il se déploie dans l'alternance périodique ; il s'auto-engendre et se suspend ; il se stabilise et se déstabilise ; il s'affaiblit ou s'accroît ; il se diversifie dans le *tempo* ; il se distribue dans un aller-retour (strophisme : couplets, refrain) ; et sa convection (contagiosité) lui permet d'associer les êtres présents. Reste à comprendre que le recours au rythme ne clôt pas l'adaptation. Certes, il est lui-même fait de repos et de mouvements et peut se reproduire assez longtemps. Entre stimulation et fatigue, il maintient, relève, épuise l'excitation. Eventuellement, il laisse apparaître la possibilité d'une coordination régulatrice satisfaisante et reproductible comme celle d'une marche pas après pas. Toute recherche de réponse adaptée passe par des oscillations entre orientations opposées. Le rythme s'est constitué en art de faire déjà de la transition oscillatoire une quasi solution. Il tend

toujours la main aux acteurs pris dans des effets de champs excités entretenant des « interstabilités inépuisables » : équivoque, humour, indignation, et surtout ambiguïtés de la présence et de l'absence, de la « présence-absence ».

e./ Ces lignes de Van Lier nous font passer à la question de la « présence-absence pure conduisant aux alternatives « monde, au-delà » et « vie, mort ». Question ultime, celle du Sens des multiples sens de tous ordres. Pour Van Lier, elle intervient au cœur de l'opposition entre « fonctionnements », descriptibles, et « présence-absence » irréductible, indescriptible. Les existences surviennent, se poursuivent, s'interrompent dans une incertitude qui demeure en dépit des connaissances biologiques et des techniques médicales. Sans parler des recours aux horoscopes et à la voyance. L'existence du monde, sa survenue (*Big Bang*), ses aléas, les disparitions de parties de monde (étoiles) et de mondes (galaxies) sont connus grâce aux sciences de l'infiniment grand croisées à celles de l'infiniment petit. Or, elles ne diminuent pas, elles accroissent la complexité et reconduisent l'indétermination et l'incertitude. Hier, on croyait avoir un univers. On a aujourd'hui des uni-multivers. L'atome « insécable » révèle sans cesse de nouvelles particules. Mais alors, ne peut-on rien dire de la « présence, absence » ? Si, des milliers de choses jamais descriptives ! Avec Paul Valéry, la poésie s'y essaye : « Comme le fruit se fond en jouissance - Comme en délice il change son absence – Dans une bouche où sa forme se meurt – Je hume ici ma future fumée ». Plus près de nous, Christian Bobin (1999) intitule même l'un de ses recueils *La Présence pure*. Pour Van Lier, il s'agit d'une « distinction universelle initiale » fondatrice de l'anthropogénie. Il importe de clarifier l'absolu qu'il pose ainsi. La référence aux fonctionnements peut conduire à tous les excès, à tous les abus, à toutes les illusions. Les humains, tels des apprentis sorciers mobilisent les fonctionnements, sans limite les uns contre les autres, voire même contre dieu comme dans la construction de la Babel. Seuls l'intuition, la conscience – on pourrait dire avec Kant, le respect – du fait de la « présence, absence » pure, indécidable, constituent pour les humains un sens possible de la limite. Fustel de Coulanges, Ernst Troeltsch, Frank Borkenau ont même pensé que les civilisations étaient, en alternance, prises entre le choix « mortaliste » préoccupé des fonctionnements humains et le choix « immortaliste », « escapist » préoccupé d'un Au-delà. Pour Michel Serres (2001 : 2), les questions : « vais-je vers la mort ou m'en délivré-je ? construisent le sens ». On le voit, les moyens de l'humain le mettent en relation directe avec la « présence-absence pure ». Non sans atouts et à-coups car il peut aussi s'en détourner, vouloir la réduire à ses fonctionnements habituels. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre la critique de l'humanisme en tant que prétention à connaître et à imposer les prétendus bons chemins de l'humanisation. Celle-ci doit être pensée d'abord en référence à l'humanisation. C'est loin d'être le cas ! Pascal l'a dit : « Bien penser, c'est le principe de la morale ».

#### *14. Interculturel mondial, traduction et géopolitique (Ricœur).*

a./ Pour situer, dans toute son ampleur, la question du sens de l'interculturel

mondial, après l'histoire et l'anthropologie, les grands mythes religieux ne seront pas de trop. Gérard Abensour (2010) souligne la relecture du mythe de Babel par Ricœur. Unis, se sentant tout puissants, les humains projettent de construire cette tour jusqu'au ciel. Ils défient Dieu qui donne tout de même un sens à leur folie. En effet, cette unité dont se réclament les humains n'est que fantasme, fiction, faiblesse car elle n'est pas en travail avec la diversité renouvelée. Pour instruire les hommes de cette diversité indispensable, Dieu les immerge dans une multiplicité de langages et de langues. Dès lors, les hommes ont à se comprendre. Une nouvelle ère commence que l'on pourrait nommer l'ère de la traduction. Appliqués à traduire, les humains découvrent le trésor de leurs différences, faites d'expériences, contraintes ou libres, poursuivies ainsi par les uns, autrement par les autres. La traduction n'est plus seulement un intermédiaire dans les échanges interculturels et interlinguistiques, elle est « la condition de possibilité de toute connaissance en sciences humaines et sociales ». On est au delà des transparences traductives, des équivalences esthétiques des belles infidèles. Dans l'esprit de Gilbert Simondon (2007), la traduction inventive est aussi « transduction », naissance de l'humain. Pour cela, référons entre eux l'intraduisible interne à chaque langue, l'intraduisible entre les langues, et l'ensemble des malheurs humains. C'est l'intraduisible qui garantit la subjectivité des acteurs humains et l'objectivité du monde. Là où l'autre résiste et devient éthique et vérité, selon Levinas. Plus que signal de la différence culturelle, l'intraduisible est le signal d'alarme de l'insuffisante intelligibilité de nos relations au réel, à nous-mêmes et aux autres. L'intraduisible n'est ni corvée ni peine, il devient une chance, « *un merveilleux malheur* » selon le bel oxymore de Cyrulnik.

b./ Paul Ricœur (2004), interrogé par l'Unesco : « Où vont les valeurs ? », transforme la question : « Par où vont les valeurs ? » Il s'agit de trouver « un chemin et non pas un lieu ». Ce chemin, il le situe entre deux pôles interactifs. « D'un côté, le fait de la pluralité : il y a des cultures, des langues, des nations, des religions [...] d'autre part, nous avons un horizon qui est l'humanité, mot au singulier alors que les cultures sont au pluriel ». Il poursuit : « Je me représente la carte culturelle du monde comme un entrecroisement de rayonnements à partir de centres, de foyers, qui ne sont pas définis par la souveraineté de l'État-nation mais par leur créativité et par leur capacité d'influencer... les autres foyers de réponses. C'est donc par ce phénomène d'entrecroisement, d'effets, d'illuminations formant des réseaux aux mailles serrées que je définirai la notion d'interculturel par opposition à la notion de frontière ». Différence et traduction, histoire et deuil constituent les deux foyers complémentaires de l'interculturel mondial.

c./ Ricœur se fait solennel : « Je parlerai du miracle de la traduction et de la valeur emblématique des traductions. Je dirai que la traduction constitue la réplique au phénomène irrécusable de la pluralité humaine avec ses aspects de dispersion et de confusion résumés par le mythe de Babel ». Il ajoute : « nous sommes après Babel. » Il précise : « la traduction constitue un paradigme pour tous les échanges non seulement de langue à langue mais aussi de culture à culture... ». La traduction est « ce phénomène d'équivalence sans identité » qui engendre une figure de

l'humanité « dans la chair même de la pluralité... c'est dans cette ressemblance créée par le travail de la traduction que se concilient *projet universel et multitude d'héritages* ». La traduction, tâche en partie réalisable, est en même temps toujours inachevée, inachevable. Ricœur répond ainsi aux craintes de Michel Serres et de Bruno Latour d'une traduction autoritaire qui saurait comment et quoi traduire. Les acteurs humains sont généralement privés de l'intuition que les langues-cultures sont des trésors d'expérience humaine répondant à la complexité des problématiques adaptatives. S'ils avaient cette intuition, ils pourraient comprendre que les différences entre les langues-cultures servent ainsi les possibilités de tous de s'inventer demain moins inhumains. En ce sens, la traduction déjoue elle-même l'idéalisation que l'on pourrait en faire : « La traduction ouvre sur des universels concrets et non pas du tout sur un universel abstrait coupé de l'histoire ». En fait, la traduction tend constamment la main à l'histoire.

d./ Ainsi construit, le recours à la traduction permet le retour au géopolitique, second foyer de l'interculturel. La géopolitique égare toujours « dans des identités faussement immuables ». Reste le tragique advenu, du fait de ces heurts identitaires qui déchirent l'histoire. Pour être proche de ce réel irréductible, et parvenir à le traiter dans un partage *a priori* impensable, Ricœur nous propose « l'identité narrative » : « les collectivités vivantes ont une histoire qui peut être racontée, et je ferai du récit l'un des chemins de ce que je viens d'appeler le rayonnement croisé des cultures. » Il est clair maintenant que ce rayonnement ne peut plus être séparé des frontières et du géopolitique : « Il n'est pas de pays qui n'ait eu à souffrir d'une perte : de territoire, de population, d'influence, de respectabilité, de crédibilité, à une époque ou à une autre. Le cruel vingtième siècle européen impose cette prise en compte ». Sur ces bases historiques irrécusables, le travail de l'interculturel consiste à « faire le deuil du caractère absolu de notre propre tradition... Il faut accepter dans nos échanges culturels qu'il y ait de l'irréconciliable dans nos différends, de l'irréparable dans les dommages subis et infligés. Quand on a admis cette part de deuil, on peut se confier... à la réinterprétation mutuelle de nos histoires et au travail – à jamais inachevé – de traduction d'une culture dans une autre ».

### **Conclusion. *Semiosis* de l'interculturel mondial : « l'hominescence ».**

Nous avons suivi un long parcours anthropologique, mythique, historique et réflexif en regardant dans trois directions. D'abord, du côté d'humains relativement démunis de programmations naturelles et se donnant à eux-mêmes leurs propres fins. Nous avons découvert une histoire faite de bruits et de fureurs dont les humains ne trouvent pas le sens. En même temps, les humains illuminent leur histoire d'une multitude de performances magiques, d'exploits exemplaires, de créations si sublimes qu'entre humains toute défense devrait tomber. Et pourtant, c'est toujours « Mozart assassiné » ! On est en présence d'une histoire contrastée et d'une ambivalence humaine déroutante. Quelle est donc la différence entre les D'un côté, cruels, horribles échecs ; de l'autre, réussites exemplaires, sublimes.

Mais d'où vient la différence ? Pour le comprendre, il nous faut revenir à ces moyens de l'humain ou plutôt de l'hominien et aux antagonismes fondamentaux qu'ils agencent constamment comme le montrent les travaux sollicités d'Agamben, de Van Lier, de Ricœur. Grâce à ces auteurs, nous comprenons mieux que les moyens de l'hominien sont structurés comme des antagonismes. Les créations admirables d'homo sont des articulations, des compositions régulant, équilibrant des forces en opposition. Ses échecs monstrueux sont toujours des abandons aux forces non régulées. Les antagonismes qui sont la loi bénéfique des moyens de l'humain deviennent la loi maléfique des fins à partir desquelles ils s'opposent au cœur de leur déficit d'identité. La composition est là, toujours possible, sous la condition que les humains veulent, sachent, peuvent s'affronter, se conjuguer, se construire. On voit trop la représentation comme *post*. Ah ! Si l'on avait su ! Mauvaise méthode, l'humain sait déjà, d'avance, Nietzsche l'a souligné. Il sait du fait que l'animent ses moyens producteurs. Il sait comment ils produisent et comment ils détruisent. Partout où les humains exercent leurs moyens, ils produisent, de façon décalée, mimée, symbolique, ce dont ils ont besoin ailleurs. C'est précisément le cas pour ce qui est des langues-cultures. D'où la rencontre fondatrice de deux face à face. Le face à face anthropologique des hominiens entre eux du fait de leurs moyens. Le face à face historique des humains du fait de leurs fins au cœur des cultures et des événements advenus et en cours. Opinions hostiles et divergences d'intérêts conduisent à des conflits extrêmes. On ne sait pas voir les prémisses au sein des intraduisibles des langues-cultures. Il faudrait comprendre que les langues-cultures ne sont pas seulement à parler mais à penser, à vivre. Elles recèlent la présence de problématiques dans leurs expressions ludiques, artistiques, littéraires, philosophiques. En les ignorant, les acteurs humains se privent de moyens supplémentaires de traiter mieux leurs problématiques géopolitiques et transpolitiques en cours. Asgarally (2005) à qui ne manque pas l'intuition des moyens de l'humain écrit avec sagesse : « On aurait dû aimer les langues parce qu'on aime les hommes. Aimons au moins les langues, toutes les langues, reconnaissons leurs influences mutuelles : on finira peut être par aimer les hommes ». La relation entre traduction et géopolitique est encore à fonder. De même qu'entre les villes, on construit, à grands frais, de nombreux moyens de communication, il faut en construire entre les langues-cultures grâce aux échanges de toutes sortes, grâce à l'interprétariat et à la traduction fondés sur une transdisciplinarité systémique (Demorgon, 2012). Traduire est vital et indispensable si l'on souhaite pouvoir contribuer à produire l'humanisation : l'humanité moins inhumaine. Au delà de Babel, elle est déjà dépeinte dans le mythe de la Pentecôte. C'est dans leur langue-culture que les émetteurs s'expriment et c'est aussi dans leur langue-culture à eux que les récepteurs les entendent. Comment dire plus brièvement que l'intelligibilité doit être plurielle et partagée. Il n'y aura pas d'humanisation si les humains ne sont pas en mesure d'échanger et d'entendre leurs diversités culturelles et langagières. Quand comprendront-ils qu'ils peuvent ainsi anticiper leurs dévoiements à venir et les



corriger avant la catastrophe assurée ? Ricœur le dit à sa façon : « nous laisser raconter par les autres dans leurs propres cultures ».

Michel Serres (1974, 2001) a posé *La traduction* en troisième pilier de son *Hermès* après *La communication* et *L'interférence*. Il est si bien conscient du long chemin devant nous qu'il veut nous encourager en proposant la crase sémantique heureuse de son néologisme : « hominescence ». « Un mot pour évoquer « adolescence : encore enfant l'adulte se forme » ou « luminescence : de faible leur naît lumière ». Il est donc possible de situer la *semiosis* de l'interculturel mondial. Entre l'homínisation incontournable et l'humanisation possible, l'hominescence figure le chemin commencé mais certainement pas garanti. D'ailleurs, d'autres, le penseur mauricien Asgarally (2005) et son préfacier Le Clézio présentent avec une brutalité tranchante l'alternative de cette *semiosis* : « l'interculturel ou la guerre ».

### Références bibliographiques

- Abensour, Gérard. « Les trois âges de la traduction », *L'archicube*. Paris : E.N.S., 2010, p. 95-100.
- Agamben, Giorgio. *L'ombre de l'amour, le concept d'amour chez Heidegger, (avec Valéria Piazza)*, Paris : Payot Rivages, 2003.
- . *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris : Payot, Rivages, 2002.
- . *Idea della Prosa*, Feltrinelli. Tr. fr. Paris : Bourgois, 1985, 1988.
- Arendt, Hannah. *Les Origines du totalitarisme*, Paris : Seuil, 2006, (1951).
- . « Nous autres réfugiés », *La tradition cachée*. Paris : Bourgois, 1993.
- Asgarally, Issa. *L'interculturel ou la guerre*. Préf. J.M.G. Le Clézio. Port-Louis : MSM, 2005.
- Bobin, Christian. *La présence Pure*. Paris : Gallimard, 1999.
- Changeux, Jean-Pierre. *L'homme neuronal*. Paris : Fayard, 1983, 2012.
- Chapouthier, Georges. *L'homme ce singe en mosaïque*. Paris : O. Jacob, 2001.
- Demorgon, Jacques. « Critique de la raison interculturelle. Une nouvelle intelligibilité de l'histoire humaine », *La Francopolyphonie 7 : L'interculturalité à travers la linguistique et la littérature*, Chişinău : ULIM, 2012, p. 13-22.
- . *Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques*. Paris : Economica, 2010a.
- . *Déjouer l'inhumain. Avec Edgar Morin* Préf. J. Cortès. Paris : Economica, 2010b.
- . *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*. Paris : Economica, 2005.
- . *L'histoire interculturelle des sociétés. Pour une information monde*, Paris : Economica, 2002.
- Descola, Philippe. *Par delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005.
- Diamond, Jared. *Le troisième chimpanzé*. Paris : Gallimard, 2000.
- Dosse, François. « Structuralisme et Sciences humaines », S. Mesure, P. Savidan, *Dictionnaire des sciences humaines*. Paris : PUF, 2006.
- Dufour, Dany-Robert. *Il était une fois le dernier homme*. Paris : Denoël, 2012.
- . *L'individu qui vient... après le libéralisme*. Paris : Denoël, 2011.
- Dumézil, Georges. *Mythe et épopée*. I-II-III, Paris : Gallimard, 1995.

- Fukuyama, Francis. « La posthumanité est pour demain, retour sur la fin de l'histoire », *Le Monde des Débats*. Paris : juillet-août 1999.
- Fukuyama, Francis. *La fin de l'histoire ou le dernier homme*. Paris : Flammarion, 1992.
- Granger M. *Sens dessus, dessous*. Paris : Glénat, 2004.
- Hammar, Tomas. *Democracy and the Nation State : Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot : Avebury, 1990.
- Morris, Desmond. *Le langage des gestes. Un guide international*. Paris: Marabout, 2008.
- Reymond, Henri. « L'intérêt géographique de la logique de S. Lupasco et de la théorie de la néoténie », *Cybergeo : European Journal of Geography*, 30 avril 2009.
- Ricœur, Paul. *Sur la traduction*, Paris : Bayard, 2004.
- . *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990, 1997.
- Rosa, Hartmut. *Accélération*, Paris : La découverte, 2010.
- Serres, Michel. *Hominescence*. Paris : Le Pommier, 2001.
- . *Hermès 3, La Traduction*. Paris : Minuit, 1974.
- Simondon, Gilbert, *L'individuation psychologique et collective*, Paris : Aubier, 2007.
- Sini, Carlo. « La culture comme information: le « A » de Kalir », Verdiglione, dir. *Recueil de textes*, Paris : 10/18. 1973.
- Thom, René. *Les sciences de la forme aujourd'hui*. Paris : Seuil, 1994.
- Todd, Emmanuel. *L'origine des systèmes familiaux*. Tome 1. *L'Eurasie*. Paris : Gallimard, 2011.
- Van Lier, Henri. *Anthropogénie*. Liège : Les Impressions Nouvelles, 2010.