

Orders, Heritage, and Knowledge: Proposals for a reciprocal approach to some key semantic fields regarding the concepts of heritage and borders among Chinese-East Asian-European Cultures

著者	LE PICHON, Alain
journal or publication title	Crossing Cultural Borders: Toward an Ethics of Intercultural Communication Beyond Reciprocal Anthropology
volume	14
page range	1-31
year	2001-03-30
URL	http://doi.org/10.15055/00003066

Orders, Heritage, and Knowledge
Proposals for a reciprocal approach to some key semantic
fields regarding the concepts of heritage and borders among
Chinese-East Asian-European Cultures

Alain LE PICHON
L'Université de Cergy-Pontoise, France

"There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy" W. Shakespeare (Hamlet I,v,166-167)

'What ! are you here?'
Although we were not. I was still the same,
knowing myself yet being someone other-
And he a face still forming...
Too strange to each other for misunderstanding,
In concord at this intersection time
Of meeting nowhere, no before and after...
I said : 'The wonder that I feel is easy,
Yet ease is cause of wonder. Therefore speak:
I may not comprehend, may not remember!'
And he: 'I am not eager to rehearse
My thought and theory which you have forgotten.
These things have served their purpose: let them be.
So with your own, and pray they be forgiven
By others, as I pray you to forgive
Both bad and good. Last season's fruit is eaten
And the fullfed beast shall kick the empty pail.
For last year's words belong to last year's language
And next year's words await another voice.
But, as the passage now presents no hindrance
To the spirit unappeased and peregrine
Between two worlds become much like each other,
So I find words I never thought to speak...
Since our concern was speech, and speech impelled us
To purify the dialect of the tribe... T.S. Eliot, 'Little Gidding'

Abstract

For more than fifteen years now, a group of scholars from European, East Asian, and West African universities have been participating in a free inter-university network, the *Transcultural International Institute*, and have developed an approach to the development of contemporary societies and cultures in both Western and Non-Western culture that is based on the principle of 'reciprocal anthropology.'

Given the relatively small body of Non-Western studies by anthropologists about European societies and cultures, and given, consequently, the gap that has arisen as a result in the studies provided by European and other Western human sciences, *Transcultural* has felt the necessity to emphasize and aid in the development of field studies based on a more inclusive approach.

This approach relies on a few simple ideas:

1.) That in the past two or three centuries-- a relatively short period, if not insignificant part of the history of human knowledge--the main criteria or patterns of anthropology have developed within a base of Western anthropological study, and have depended mainly on the cultural and political contexts of Western countries.

2.) That the above situation has been greatly modified with the end of the European colonial empires as in the cases of such countries as Japan and China, that have, while in the midst of a process of assimilation of Western cultural and scientific patterns, reassessed, in various ways, their political identities as well as their proper cultural knowledge patterns, even while it may seem that they have also been on a track toward cultural 'Americanization.'

3.) That thanks to the globalization of economies, Western countries have progressively taken into account new political and economic powers in other regions, as well as rediscovered the existence of cultural patterns of knowledge and society different from their own which are now part and parcel of the economic development of Non-Western regions.

Here are some of the expected results of our approach:

1.) We are more eager today, as well as more able, to question principles of anthropological science and the universality of knowledge, including the idea of the "unity of mankind," by confronting the culturally marked patterns which have ruled Western human sciences, as they are practiced today, and then by testing them against the diversity of Non-Western patterns of cultural representation through a process of

reciprocal anthropological field research.

2.) We are more expectant that this research will help to demonstrate the extent to which the diversity of "language games" used within new research fields contained within the respective cultural contexts of Non-Western researchers, will elucidate the relation of knowledge patterns between different cultural groups.

3.) We expect to be able to see how such patterns are formally, logically, and/or epistemologically different. We will judge how far we are able to be respectively aware of such. We will answer such questions as: How significant are pattern differences, methodologically speaking? How can we highlight them? Where are the 'universals' in such patterns? How do we recognize them? Are there risks of cultural misunderstanding in researches into universality? Can we construct a specific methodology to apply to these new fields of research? What is going to be the so-called "measure of the measure," in so doing?

Based on such considerations as the above, we at *Transcultura* have developed a pragmatic program to include anthropologic research fields, international conferences, workshops, and symposiums, in these three areas: West Africa (Mali), Western Europe (France, Italy, Spain), and China.

In the first part of my paper, I briefly summarize my research experience. In so doing, I will attempt to provide an outline of what could be a meta-methodology of reciprocal anthropology within the framework of an "anthropological knowledge triangle" resulting from the respective positions and interactions of three cultural areas: Western Sub-Saharan Africa, Western Europe, and East Asia. I will concentrate on the following areas where each area is most strongly differentiated (I will use, by way of example, an analogical diagram based on the pattern of an optical game called "anamorphosis"):

- **oral communication** when it is characterized by a level of high control of the synchronic and immediate representations of the 'Other' (the case in Africa),
- **alphabetic diachronic writing** when it is characterized by the prevalence of the principle of non-contradiction (the case in Western Europe), and
- **ideographic writing systems** when they are characterized by a strong plasticity, closed to the oral communication system, and by the ability to seize and represent in "harmonic" diagrams (as Levi-Strauss uses the word) the synchronic, and eventually contradictory aspects of the reality of 'Otherness.' (the case in East Asia).

In the second part of my paper, I will take up, within the above perspective, a

'key-concept' semantic field that is closely related to the 'key-concept' of border, and the 'key-concept' of heritage, within the point of view of "Indo-European" cultures. I then pit these concepts against Chinese and African cultures. I will point to the specific study made by Emile Benveniste on the philologic and semantic analysis of such 'key-concepts,' referring specifically to the ambiguous semantic field of an important family of Greek words developed from the original root '*nem-nomos*,' among others, as well as the meaning of *contemplation* (most likely related to a former state of nomadism from which I will point out the synchronic ability of the human mind). I also look at the meaning of numeration (equated with the pastoral aspect of nomadism as it appears in the Homeric writings from which I will point out the diachronic development of the human mind). I suggest that such semantic-field analysis can be relevant to the understanding of a major aspect of Western cultures, that is, that they progress toward diachronically focused cultures, and pave the way toward some of the main characteristics of Western scientific and economic patterns.

In the third part of my paper, I'll return to the main idea of using reciprocal anthropology to investigate and open new fields in human knowledge. I postulate that every thing is always new and that we are, in terms of the evolution of life, and in terms of the history of humankind and the human spirit, at the very beginning of the creation. I quote from the ideas of biologist and epistemologist A. Danchin who holds that it is proper for mankind that we are in a process of self-creation through self-domestication.

We face two dangers in the domestication of the human animal: the first is the complete standardization of mankind through a general conversion to American market values, and the second, closely linked to the first, is a progressive loss of the characteristics of humankind and a return to animality as a paradoxical consequence of the uncontrolled use of "anthropo-technologies."

My conclusion, unlike that of some other recent philosophical assertions, is that the only way to go further in this investigation without the risk of betraying the precious and frail common heritage of humankind, is to proceed through a process of mutual re-enlightenment. By this I mean a controlled process of opening, fertilizing, recreating and developing our respective knowledge patterns, by discovering and placing them side by side with comparative 'others.'

L'organisateur de ce colloque m'a fait l'honneur de me demander d'évoquer pour vous le bilan d'une décennie de ce *parcours transculturel* pour une anthropologie réciproque entre les cultures européennes et non européennes, qu'avec lui-même, avec les Professeurs Wang Bin, Yue Dayun et Tang Yijie, en Chine, Alain Rey, Umberto Eco et Antoine Danchin, Carmelo Lison Tolosana et quelques autres en Europe, nous avons tant bien que mal développé en créant Transcultura et le réseau de l'université sans murs euro-chinoise. Je tenterai de la faire en m'inspirant librement du texte de T.S. Eliot cité en exergue.

"parcours transculturel": l'étymologie de ce terme, en apparence anodin, de la langue française nous permettra de décrire au préalable, assez justement l'esprit même de notre propos. *Le Dictionnaire Le Robert* nous dit qu'il s'applique, en droit médiéval, à la libre circulation que s'autorisaient réciproquement, les suzerains féodaux sur le territoire de leur fief respectif.

Il y a quelque douze ans, en 1987, un groupe de chercheurs européens, africains et chinois, pensant que se trouvent rassemblées, de nos jours, du fait de la mondialisation et du développement des communications, les conditions d'une anthropologie réciproque, créaient **Transcultura**, réseau de recherche interuniversitaire. Son objectif est d'explorer les voies d'une connaissance réciproque entre civilisations différentes, et, en prenant en compte le regard d'observateurs de cultures non européennes sur nous mêmes, de chercher à élucider les malentendus interculturels et à susciter, dans les dispositifs d'observation mutuelle les plus favorables, les situations de rencontre les meilleures pour la découverte de l'autre.

Associant, dès 1988, des chercheurs de l'université de Canton à une étude anthropologique de la société italienne et accompagnant, dès lors, le développement et l'ouverture de la Chine, un programme de recherche a été mené, avec l'appui de l'Union Européenne. Fondée sur une recherche de terrain, cette démarche a donné lieu à une dizaine de séminaires internationaux et à une série de rapports et de publications. En juin 1993, notamment, Transcultura a organisé un Séminaire itinérant : "*Malentendus dans la recherche de l'Universel*" qui, durant un mois, a mené de Canton à Pékin, en passant par la route de la soie, un groupe de chercheurs chinois et européens pour s'interroger sur les représentations réciproques de leurs cultures respectives. (cf. *La Licorne et le Dragon*, 1996, Presses de l'Université de Pékin.)

Si cette démarche suppose une mise en présence régulière des personnes, elle tire également parti de l'usage des réseaux de communication télématique qui permettent aujourd'hui d'assurer la continuité des échanges, constituant ainsi, par

élection, des communautés de recherche à l'échelle internationale, cohérentes dans l'espace et dans le temps. Dans cette perspective transculturelle, l'Université Sans Murs Euro-Chinoise vise à constituer une structure souple de réflexion et de concertation, capable de réagir aux principales questions que pose, pour l'évolution des relations sino-européennes, dans le contexte de la mondialisation, la confrontation des modèles culturels, et de proposer une stratégie pour leur solution, capable de s'ouvrir aux situations et aux formes nouvelles d'invention du futur.

1-l'universalité de la connaissance anthropologique et la question du regard inégal

What ! are you here?

Although we were not. I was still the same,

Knowing myself, yet being someone other

And he a face still forming...

Too strange to each-other for misunderstanding,

In concord at this intersection time,

Of meeting nowhere, no before and after *T.S. Eliot*

Au coeur de cette démarche est cette question, certes la plus controversée et la plus difficile, tant du point de vue de la connaissance scientifique que du point de vue des relations humaines et d'une stratégie des relations internationales: **mettre en perspective, d'une part, les modes et les modèles de connaissance de l'homme en Occident, tels que les pratiquent les Sciences Humaines constituées dans le contexte des cultures et de l'histoire européenne, d'autre part ceux qui ont cours dans les grandes aires culturelles non européennes, en Afrique, en Asie et tenter en ouvrant ainsi de part et d'autre le champ du concept, de constituer progressivement le champ nouveau d'une connaissance transculturelle de l'Homme.**

Je voudrais aujourd'hui tenter de montrer l'actualité de cette question en Europe et j'en traiterai donc du point de vue de la connaissance, de l'état actuel de la connaissance, en Europe.

Leibniz et les limites du monde

Il y a trois siècles, en préface aux *Novissima Sinica* , aux *Dernières Nouvelles de la Chine* qu'il publiait en 1697, Leibniz écrivait : "*L'état des choses chez nous me*

paraît tel, par le débordement de la corruption, qu'il me semblerait quasi nécessaire que les Chinois nous envoyassent des missionnaires pour nous enseigner l'usage et la pratique de la théologie naturelle, comme nous leur en envoyons pour leur enseigner la révélée".¹ Cette vision pénétrante de Leibniz préconisait, il y a trois siècles, la démarche que tente aujourd'hui Transcultura. Il aura sans doute fallu attendre ces trois cents ans et les actuels désordres de l'Europe et de l'Occident, en général, pour que nous percevions son actualité. Mais surtout, il aura fallu attendre que nous prenions conscience que, selon le mot de Paul Valéry, "*le temps du monde fini commence*"².

La découverte des limites du monde ("*le monde fini*" de Valéry), c'est aussi la découverte des limites de notre représentation du monde. Tant qu'il restait, au monde, un "morceau", un espace inexploré, et jusqu'à nos jours, pour l'anthropologie, un "isolat", nous y trouvions matière à exercer notre esprit critique, à y vérifier l'excellence de notre représentation du monde.

Mais le jour où nous avons atteint les limites, non pas limites à partir desquelles commence l'inconnu, mais conclusions par circulation, où nous avons fait le tour des différents états de la condition humaine réduits à la mesure d'un seul, où la boucle, autour du monde, a été bouclée, nous voilà ramenés, nous occidentaux, à la vacuité, à l'instrumentalité pure de notre entreprise : arpenteurs et géomètres infatigables, sûrs de nos référents universels, sûrs de notre étalon de mesure, par nous forgés dans la pratique de jeux de l'esprit, de jeux de langage, dont, pour les avoir appliqués à d'autres états de la condition humaine, nous croyons aussi vérifiée l'universalité. Pour autant que demeurerait ce champ d'inconnu, d'un espace inconnu de la condition humaine, nous nous bercions de l'espoir que, tout en nous confirmant dans l'excellence de notre savoir, et de nos modes de savoir, de notre science, il en démontrerait aussi le caractère infiniment universel, à la mesure de notre infini appétit de conquête - universalité de la science, mesure et saisie de la matière, mais aussi mesure et saisie de l'homme lui-même.

Mais lorsque l'inventaire est fait et que nous nous retrouvons face à nous-mêmes, ou plutôt à cette projection et à cette altération de nous-mêmes : l'altérité mise en pièce, découpée, taillée à l'aune de nos jeux de langage et pesée selon nos poids, quantifiée selon nos mesures, nous sommes alors saisis de désarroi et d'ennui. Eh quoi, l'homme dans sa diversité, n'est-ce donc que cela ? L'homme n'est donc pas divers et son universalité, telle que nous nous la représentons, se réduit à cette répétition uniforme des mêmes gestes et des mêmes mesures.

"*Le temps du monde fini qui commence*" pour l'anthropologie serait-il celui de la

répétition ?

la terre ne tourne pas

Edmund Husserl, sous la forme du paradoxe auquel il a consacré les quelques pages de réflexion intitulées "la terre ne se meut pas" ³, montre que, bien loin de nous conduire à remettre en cause notre vision du monde et de la condition humaine, la découverte de la circularité et de la mobilité de la terre n'aurait pour effet que de renforcer la fixité de notre regard sur le monde. Ainsi, en dépit de la révolution copernicienne, notre société occidentale est aussi incapable, et peut-être plus encore, que l'ont été, depuis toujours, toutes les sociétés humaines, de s'extraire de cet enracinement à la terre natale qui nous fait croire que le monde commence au lieu où prend naissance l'angle du regard que nous portons sur lui et qu'il s'achève à l'horizon où ce regard se perd. Et toutes les certitudes de la Science viennent concourir à assurer la fixité et à garantir l'universalité de ce point de vue, renforçant l'Occident dans sa conscience d'être à l'origine de la connaissance.

Découvrant les limites du monde, il constate en même temps celle du champ de son savoir circonscrit à cette circularité qu'il remplit tout entier. Depuis lors, le succès de notre emprise scientifique et technologique sur le monde, en resserrant "le filet jeté sur le réel", le réseau de "ponctuation", selon l'expression de Ludwig Wittgenstein ⁴, qu'est, dans son principe logique, le savoir scientifique, n'a fait que rendre plus immobile, immuable, le regard que porte la culture occidentale sur les différents états de la condition humaine.

Ne pourrait-on supposer, au contraire, qu'à cette limite où est parvenue la pensée occidentale dans sa représentation de la condition humaine, adienne le temps du regard de l'autre, que l'absence, la vacuité soudaine du regard de l'observateur occidental laisse le champ libre à d'autres visions, d'autres mondes de savoir, sur la scène internationale; et que, de même que nous savons que l'esprit humain qui n'utilise, le plus souvent, qu'une infime partie des ressources en neurones de son cerveau, dispose ainsi d'immenses réserves dont il pourrait faire usage, nous pourrions parvenir, ainsi, à étendre considérablement le champ de la pensée et du savoir.

L'hypothèse sur laquelle se fonde l'entreprise transculturelle dont veut témoigner cette rencontre est qu'après des siècles de maturation au cœur des cultures occidentales, l'anthropologie -connaissance de l'homme- et, plus généralement, le savoir tout entier que nous avons du monde et de nous-mêmes, se trouvent aujourd'hui à la frontière d'un temps nouveau qui doit profondément renouveler les modes de pensée et d'interprétation du réel. Il lui faut aujourd'hui s'ouvrir aux modes de connaissance de l'autre des cultures non européennes que l'Europe s'est donné jusqu'à ce jour mission

d'interpréter. Il faut alors que nous soyons prêts à accueillir les modèles nouveaux, modèles de société, modèles du savoir, qui dessineront le monde de demain. C'est à une redécouverte du monde qu'il faut nous préparer.

vers une redécouverte du monde : l'Occident pris dans la mondialisation.

Au préalable, il faut sans doute pour cela, tenter de comprendre le lien de cause à effet, rétroactif, entre le processus en cours de mondialisation et son lieu d'origine, le modèle occidental où il a pris naissance.

Mais cela est-il possible, peut-on identifier, dans son principe, ce qu'est, en soi, le phénomène de la mondialisation, avec ses facteurs: le marché, la médiatisation et les effets des technologies de la communication ? Dans la mesure où il **est** dû au marché, où il est le marché, comme le commerce, il ne peut être identifié, car nous rappelle Emile Benveniste ⁵ dans son *Vocabulaire des Institutions Européennes*, il n'a de nom dans aucune langue : "*Un métier sans nom: le commerce... nous voyons ici un grand phénomène commun à tous les pays - et déjà révélé par les premiers termes: les affaires commerciales n'ont pas de nom; on ne peut les définir positivement*": c'est, nous montre Benveniste, le sens du terme anglais, aujourd'hui utilisé universellement, **business**, comme, à l'origine de nos langues européennes, le mot grec **askolia** : *le fait de n'avoir pas de loisir*, ou le latin **negotium**: *absence de loisir* expression négative, "occupation" (qui) n'enseigne rien sur la nature de l'activité:" (E.Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Européennes*).

En dépit des apparences, l'Occident est lui même à la fois, dans ce processus, actif: il est l'acteur premier et l'inventeur du marché mondial, et passif: il subit les effets déstructurant et déculturant du marché. Il est donc exposé à la montée, à la "promotion" de produits culturels, produits de civilisation, nouveaux, venus des cultures du monde entier, véhiculés par la médiatisation, envahissant l'espace neutralisé du marché mondial. Venus, il est vrai, en premier et de façon massive, du melting pot d'Amérique du Nord. Mais qu'en sera-t-il dans trente ans de l'américanisation?

l'Avenir de l'anthropologie

*I said "The wonder that I feel is easy,
Yet ease is cause of wonder. therefore speak:
I may not comprehend, may not remember?"*

Au terme de sa conquête, de sa course autour du globe, pris dans le processus de la globalisation qu'il a lui-même déclenché, l'Occident est donc confronté à une redécouverte du monde, changeant les conditions de la connaissance de l'homme.

Face à cette situation nouvelle, examinons quelle est la position de l'anthropologie. Peut-elle rendre compte de ce renouvellement? et "ce temps du monde fini" qui commence peut-il être autre chose, pour elle que celui de la répétition ?

J'ai souligné, en d'autres écrits, combien la visite d'un musée ethnographique met en évidence, à la fois, le caractère d'autopsie propre à la démarche anthropologique dans le travail de découpage minutieux de la condition humaine et, d'autre part, l'air de tristesse et d'ennui, cette romantique nostalgie qui accompagne la démarche de l'anthropologie.

"*L'avenir de l'ethnologie*", c'est sous cet intitulé qu'en 1952, Claude Lévi Strauss ⁶ donne à sa première leçon au Collège de France. Considérant que le terrain de l'ethnologie, ces "isolats" ethniques et culturels en voie de disparition, est en train de disparaître ("le temps du monde fini commence") - il y récuse la possibilité que ce terrain se renouvelle par un renversement de la démarche anthropologique qui amènerait des chercheurs de culture européenne à étudier nos sociétés: trop marqués par le ressentiment qu'ils éprouvent à l'égard de l'Occident, ils seront incapables, dit-il, d'atteindre à cette distance, à cette indifférence qui est la nôtre à leur égard, condition du regard éloigné que requiert l'anthropologie. Publication de *Triste Tropiques*...⁷

Une réponse, cinquante ans plus tard, à ces *Tristes Tropiques* de C. Lévi Strauss, vient de l'émergence historique, comme le surgissement ou la prise de conscience d'une disposition dont nous n'avions pas conscience, ressortant d'une dynamique nouvelle, dans la "*tectonique des plaques*" des ensembles de civilisations contenus dans le dispositif triangulaire Europe- Afrique -Asie, et de sa signification stratégique. Ne peut-on dire, dès lors, que tout se ramène à cette double question de la liberté d'un **parcours réciproque** dans la connaissance de l'autre et de la **diversité des jeux de langage**, que pose Wittgenstein, de la diversité des jeux de l'esprit et des modèles de représentation du monde que la mondialisation met aujourd'hui en présence.

Constituée dans le contexte historique et culturel de l'Occident. à partir de ces deux facteurs:- le modèle d'objectivité critique des sciences exactes, -et la pratique expérimentale, c.a.d. l'expérience résultant de la situation et de la position de sujet de l'anthropologue lui-même, au sein d'une culture, définie par le contexte historique et culturel auquel il appartient, et limitée, par l'effet de simples lois d'optique, à l'angle de vision qui est le sien, l'anthropologie

-peut-elle accepter et intégrer d'autres modèles d'interprétation du réel et de connaissance de l'homme que ceux qu'elle s'est donnée?

-peut-elle accepter une disposition de réciprocité dans la connaissance anthropologique, permettant de prendre en compte le champ de connaissance qui résulte de la relation intersubjective?

-peut-elle accepter, dans cette disposition de réciprocité, la diversité des modèles d'interprétation?

Cela suppose que soit reconnue dans les "sociétés qu'étudient les ethnologues", en particulier dans les sociétés de tradition orale, une capacité d'analyse critique, et que celle-ci ne procède pas nécessairement des mêmes modèles, des mêmes jeux de langage et de pensée que ceux qu'a homologués la méthodologie des sciences humaines.

Lévi Strauss, fidèle à ce modèle scientifique occidental, en a élargi le champ d'application à l'exploration de modèles culturels non occidentaux, des "sociétés sans écriture," en reconnaissant la spécificité d'une "pensée sauvage" et montrant comment ces modèles de la pensée mythique constituent un mode de reconnaissance du réel, qui par son aptitude à la synchronie qu'elle partage avec la musique, permet de saisir le monde dans son universalité. Cette recherche des "universaux", par l'étude des structures de la pensée mythique, cet "idéal", quasi transcendantal, d'en rendre, par une construction littéraire de type musical, la dimension synchronique qui motive le rigoureux travail d'analyse, se heurtent aux limites mêmes de la méthodologie qu'il s'est imposée: au principe même du "regard éloigné", dont la grande distance culturelle par rapport à son sujet d'étude lui permet d'en faire un objet de connaissance.

Cependant sa démarche, dans cette quête des universaux de la pensée mythique⁸, privilégiant la saisie synchronique du réel, comporte une double contradiction qui en constitue aussi l'ouverture.

- Elle reconnaît les limites de la méthode analytique, liée à une forme diachronique et linéaire de représentation du réel, celle ci dépendant sans aucun doute du principe même de notre écriture alphabétique, elle ne met cependant pas en cause son statut de modèle scientifique de la connaissance anthropologique ,

- elle reconnaît en même temps l'aptitude de la "pensée sauvage" ⁹ , celle qu'il définit successivement comme appartenant aux "sociétés primitives", puis "aux sociétés sans histoires", aux "sociétés sans écritures", enfin par une étonnante et tautologique périphrase aux "sociétés qu'étudient les ethnologues", à saisir et à représenter, dans sa synchronie, la diversité du réel. Elle reste cependant dans une certaine ambiguïté quant aux capacités critiques, au statut de la fonction critique de la pensée, dans cet état de "pensée sauvage" qu'il attribue à ces sociétés. Existe-t-il des universaux de la pensée critique?

J. Goody a plus tard engagé un processus de révision de cette évaluation de l'aptitude des sociétés de tradition orale à la critique, qui reste cependant très limité et bien en de ça de ce que permet d'établir une observation de la pratique des débats

spéculatifs - tels qu'ils sont couramment pratiqués dans les communautés rurales d'Afrique de l'Ouest, ou du travail critique à l'oeuvre dans le processus de création poétique dans l'oeuvre de création du conteur. Enfin elle fait apparaître clairement que son objet, au delà de la méthode scientifique, par sa dimension littéraire et sa forme de type musical, par sa visée artistique, est d'atteindre à une universalité dont il montre que le principe réside dans ce pouvoir de représentation synchronique de la pensée mythique, en y intégrant ces modèles mêmes dont il fait l'analyse. De cette démarche, de même qu'il ne semble pas considérer l'éventualité et l'importance d'un processus critique interne accompagnant le dispositif de la production de la "pensée sauvage", il exclut, de fait, la relation inter-personnelle qui prendrait en compte le regard propre de l'autre sur lui-même, sujet portant intrinsèquement son savoir et ses modèles propres et détenteur du principe même de leur universalité.¹⁰

C'est dans la mesure où l'on reconnaît au sujet, porteur des modèles culturels dont l'anthropologue fait l'analyse, une capacité à exercer une fonction critique, celle du sujet conscient, sur ces modèles eux-mêmes, sur lui-même en tant qu'il en est l'acteur, et sur la relation qui s'établit, à leur propos, avec l'observateur extérieur, que pourra se constituer un champ de connaissance propre à en faire apparaître les *universaux*, cette dimension d'universalité qui reste la motivation première de l'anthropologie.

P. Gertz, enfin, a montré que c'est à travers son accomplissement rhétorique et poétique que Cl. Lévi Strauss réussit le mieux à en faire la démonstration, notamment en donnant à l'ensemble monumental des *Mythologiques*, le modèle idéal formel d'une oeuvre musicale, rejoignant ou évoquant ainsi, à tout le moins la structure formelle, de caractère synchronique, des mythologies qu'il s'attache à nous faire comprendre. D'autres l'ont précédé dans cette quête des universaux du langage, poétique, mythique et philosophique: -analyse stylistique comparée d'une recherche "poétique" de la notion d'universaux, en Occident: -ouverture à l'Orient: tel le célèbre entretien de Goethe avec Eckermann, à propos de la poésie chinoise.¹¹

C'est alors que se pose, dans toute son ampleur, la question de l'universalité dans son rapport à la différence. L'anthropologie s'est donnée pour tâche l'étude de cette diversité. C'est pour avoir voulu prendre à la lettre cette exigence d'une logique interne de l'anthropologie que nous avons voulu la mettre à l'épreuve, dans la pratique, de cette question qu'après Wittgenstein, on peut ainsi formuler, dans l'absolu : "*quelles images pourraient se faire de nos sociétés et de nos cultures des observateurs appartenant à une société qui ne jouerait aucun de nos habituels jeux de langage?*"¹². Quels sont les

regards que portent les cultures non européennes sur les nôtres? Sont-ils différents des nôtres, non seulement dans ce qu'ils voient, mais dans la façon de voir, dans les modes de la connaissance elle-même? Quelle est leur capacité d'exercer une réflexion critique sur cette rencontre de regards, et peut-être, de modes de connaissance différents ?

Un monde nouveau n'est-il pas en train de se préparer à surgir que nous ne soupçonnons pas? Que seront les modèles du monde de demain? Ne peut-on dire, à l'inverse de la formule de Valéry, que c'est aujourd'hui le temps du monde fini qui s'achève?

la raison du plus fort est-elle la raison de l'anthropologie?

Au terme de son travail de terrain, effectué dans le Médoc, dans le cadre du programme "Ethnologie de la France par des chercheurs du tiers monde", Moussa Sow, anthropologue malien, arrivait à la conclusion que la grande difficulté d'une anthropologie alternative ou réciproque, était le rapport de forces inégal qui gouverne les relations entre les sociétés Occidentales et non occidentales, entre chercheurs européens et chercheurs du Tiers Monde. Il montre que, contrairement aux idées reçues, existe bien, en Afrique de l'Ouest subsaharienne, la tradition d'un regard critique, d'un regard "anthropologique" sur l'"homme blanc" et les sociétés européennes, mais qu'ils'agit d'un "regard furtif", jeté, presque à la dérobée, sur le colonisateur conquérant (Moussa Sow in *Connaissance et Réciprocité*, Louvain 1988). Et que cet état de choses risque de durer aussi longtemps que se prolongeront ces relations inégales.

Et certes, l'Europe et ce qu'on appelle l'Occident ont longtemps cru régner sans partage sur la science et sur la connaissance, comme ils régnaient sur le monde. Aujourd'hui, cependant, l'avènement à la puissance économique et politique du Continent asiatique, quels que soient les incidents de parcours, l'accès au statut de grandes puissances de la Chine et de l'Inde, remettent en question cette suprématie, ébranlent cette assurance. Comme on respecte leurs performances commerciales et technologiques, on prend davantage conscience de leur existence et de leur différence culturelles, tout en interprétant ces succès comme une conversion aux modèles de la civilisation occidentale. Ces contextes culturels qui nous sont étrangers ne produiront-ils pas demain, comme ils l'ont fait dans le passé, des modèles nouveaux, de savoir, de société différents des nôtres ? Quels pourraient en être les effets sur la mondialisation?

Nous pourrions être alors à la veille d'une révolution où se révéleraient les virtualités, jusqu'ici ignorées de l'Occident, des cultures non occidentales. Ne peut-on penser qu'après des siècles de maturation au cœur des cultures occidentales, l'anthropologie -connaissance de l'homme- et, plus généralement, le savoir tout entier que nous avons du monde et de nous-mêmes, se trouvent aujourd'hui à la frontière d'un

temps nouveau qui doit profondément renouveler les modes de pensée et d'interprétation du réel? Il faut alors que nous soyons prêts à accueillir les modèles nouveaux, modèles de société, modèles du savoir, qui dessineront le monde de demain.

Mais si, à la diversité des représentations, dans une société multiculturelle, correspondent des modes de connaissance de l'homme, de connaissance anthropologique, différents, alors quel est l'ultime point de référence et quels sont les instruments à partir desquels il sera possible d'évaluer et mesurer cette diversité?

Il convient de distinguer dans cette interrogation deux niveaux d'analyse :

-le premier est de vérifier si, au delà des divers "jeux de langage" se manifeste une égale diversité des principes critiques de la connaissance anthropologique, dans les critères d'identification de la condition humaine ;

-le second niveau d'analyse s'applique aux termes logiques du procès critique et à la capacité "réflexive", existant dans une culture donnée, de soumettre la logique de ce procès lui-même à sa propre critique, qu'il s'agisse de la syntaxe des opérations ou des "jeux de l'esprit" qui le constituent et, ou des références éthiques, philosophiques et religieuses qui le fondent et qui "alimentent" et justifient l'exercice de cette syntaxe.

Au niveau premier de l'analyse se pose la question de l'application de ce procès critique non seulement à la perception et à la représentation de l'autre, mais à l'événement d'une rencontre entre les représentations de deux parties, à leur interaction et à la situation nouvelle ainsi créée dans l'espace de la communication avec l'autre. C'est cette question fondamentale qui constituera peut-être une articulation possible entre le premier et ce second niveau de l'analyse proposée afin d'établir les "instruments de mesure" et l'ultime point de référence, s'il existe, à partir duquel est évaluée la diversité.

Deux conditions semblent requises sinon pour donner une réponse à ces questions, du moins pour les rendre possibles, et pour les mettre en oeuvre. La première est cette recherche d'une mesure de la mesure, d'un état d'harmonie qui permet d'établir des relations d'intelligence et de sensibilité entre des systèmes de relations. Mais cet état d'harmonie n'a-t-il pour préalable un état intérieur que l'on pourrait être tenté de qualifier, selon les références culturelles, d'état de vacuité (en se référant aux traditions mystiques orientales) ou d'abandon (si l'on préfère : de quiétisme), mais qui peut être aussi compris d'une autre façon comme le doute philosophique de Descartes, dont, comme Wittgenstein à la philosophie du langage, on peut faire l'application à l'anthropologie: doute anthropologique "qui tient pour fausse ou inopérante" sur le réel de l'altérité toute approche anthropologique.

Le rituel d'hospitalité, modèle de la connaissance anthropologique

Il existe un modèle culturel et existentiel - dans ces deux dimensions - de ce moment fondateur de l'anthropologie réciproque: c'est, par exemple, dans sa version d'Afrique de l'Ouest que je connais, le rituel de l'hospitalité. Il constitue l'un des universaux les plus purs et plus radicaux, sous la forme culturelle propre que lui donne le rituel africain et jusque dans son architecture formelle. Peut-être l'un des rares universaux du rite qui démente en partie la sentence confucéenne, "la musique est ce qui unit, le rite est ce qui diversifie." Le rituel de l'hospitalité apparaît ainsi comme une figure universelle d'une structure élémentaire de la connaissance réciproque. Qu'il ait disparu en partie ou qu'il disparaisse progressivement de nos sociétés ne fait qu'illustrer la proposition annoncée comme l'un des postulats de Transcultura: les universaux peuvent aussi disparaître et tomber dans l'oubli.

J'ai, ailleurs, tenté d'appliquer à ce modèle les termes d'une analyse occidentale. J'en reprendrai ici les principaux points :

- mise en présence de deux hôtes (deux hommes) dans une disposition bipolaire et contraire: l'un, celui qui accueille, en position positive en apparence, de force; l'autre, celui qui est reçu, en position négative en apparence, de faiblesse.

- nomination réciproque qui rétablit l'équilibre, nominal, de l'identité entre les deux hôtes.

- exclusion de toute forme de discours personnalisé informant, à l'exception de la répétition du nom de l'hôte et des membres du groupe, excluant aussi toute possibilité et toute menace de manifestation de rivalité ou d'hostilité - sous le couvert de ce discours impersonnel, rituel et universalisant, un temps d'observation lucide et aiguë de l'apparence et de la présentation de l'autre. Appropriation et personnalisation progressive par la répétition des mots, par la rythmique corporelle et gestuelle, du modèle universel et du caractère d'humanité qu'il confère: là est le pacte et là est la raison du pacte.

Reconnaissance mutuelle et réduction volontaire à cet état et à cet état seul, d'universalité de la condition humaine, abandon momentané de toute prétention à soumettre et à réduire l'autre à sa propre et singulière condition. Mais, en contrepartie, droit de parcours et de reconnaissance de l'apparence qui s'offre de la face exposée au regard, des formes extérieures et des positions qui demeurent sous la contrainte du rituel. C'est alors que peuvent apparaître, sous la simple observation, les malentendus auxquels pourra s'attacher, de part et d'autre, l'intelligence des épiphénomènes de cette condition universelle de l'homme qui leur dispense l'éclairage commun sans lequel ils ne pourraient apparaître.

Quelle application peut-il y avoir de ce modèle rituel, dans cette acception

poétique, aux champs et aux temps de recherche de l'anthropologie ? Il ne peut s'agir de faire des rencontres et des séminaires d'anthropologies un rite... Et cependant, n'y a-t-il pas dans le cérémonial des formes et dans l'appareil des rencontres académiques et peut-être, particulièrement dans celles de l'anthropologie, un rituel avec ses textes sacrés, sa liturgie, ses joutes oratoires, ses interdits et ses mises à mort. Rituels désacralisés de la connaissance dans lesquels nous avons privilégié des principes d'agressivité contraires à ceux qui règlent le rituel d'hospitalité et qui appartiennent sans doute aux formes de la connaissance occidentale.

Mais la question première n'est pas là. Elle tient tout d'abord à la nature propre des rituels d'hospitalité - rituels de la vie familiale et quotidienne, et qui doit, à chaque instant, pouvoir s'instaurer pour répondre à la circonstance, et à la surprise, d'une visite. Surprise dans le champ de la connaissance réglée par la culture d'une famille, d'un village, d'une communauté. Le rite de l'hospitalité correspond donc à une disponibilité immédiate, première et commune à tous les hommes, puisque chaque homme pourvu d'une famille, c'est-à-dire auquel est reconnu une appartenance légitime au groupe, est tenu de le pratiquer et d'organiser pour faire face à l'inconnu, à la différence anthropologique, le territoire de la rencontre.

Encore faut-il, afin de s'autoriser ce droit de "parcours" réciproque sur le territoire de l'autre, connaître, ou reconnaître, en soi même, ce qu'est, ou ce que doit être ce territoire de la rencontre, tel que nous l'avons reçu dans notre patrimoine culturel. Me retournant vers T.S. Eliot, j'introduis ici une parenthèse, une "fenêtre", afin de considérer, à ce stade de notre réflexion, ces questions de l'accès au savoir, à la lumière de ce poème sur la connaissance de l'autre et de soi-même:

*What ! are you here?
Although we were not. I was still the same,
Knowing myself, yet being some one other
And he a face still forming...
Too strange to eachother for misunderstanding
In concord at this intersection time
Of meeting nowhere, no before and after...*

Le lieu de la rencontre, à la frontière du patrimoine reçu par chacun en héritage, no man's land du savoir où s'efface l'héritage, est celui de la pure altérité, où, en chacun, l'autre peut advenir. Permettez moi d'évoquer quelques uns des repères que dans le champ de notre héritage, en Europe, nous semblent faire apparaître ces premiers essais

de mise en perspective, à la lumière incertaine des situations auxquelles a donné lieu ce cheminement sur la voie d'une connaissance réciproque.

2- frontières, héritage et connaissance

Propositions pour une mise en perspective de quelques champs sémantiques autour des concepts de frontière et d'héritage dans les cultures chinoise (d'Asie Orientale) et européennes

*And he: "I am not eager to rehearse
My thought and theory which you have forgotten.
These things have served their purpose: let them be.
So with your own, and pray they be forgiven
By others, as I pray you to forgive
Both bad and good. Last season's fruit is eaten
And the fullfed beast shall kick the empty pail.
For last year's words belong to last year's language
And next year's words await another voice....*

notre héritage

C'est à l'heure des rencontres par lesquelles le monde célèbre conjointement le 2550^{ème} anniversaire de la naissance de Confucius et le 2^{ème} millénaire de celle du Christ, chacune des deux grandes aires culturelles, européenne et chinoise, s'employant à reconnaître le patrimoine reçu en partage de ces deux "Saints" fondateurs, que je voudrais tenter de proposer une réflexion sur certains des "concepts-clés" qui définissent, dans les langues indo-européennes, la notion d'héritage, dans une mise en perspective avec celle qui peut apparaître dans le champ sémantique équivalent dans la culture chinoise.

Je crois qu'il est utile d'ouvrir ici cette interrogation sur l'héritage, qui me semble être au coeur même du débat transculturel dont veut rendre compte ce séminaire, en nous interrogeant, selon la méthode à laquelle est attachée Transculturala, sur les mots et concepts clés qui gouvernent ce champ sémantique dans les cultures chinoise et européenne.

Il nous revient donc de considérer, à cette fin, dans la tradition des cultures européennes, dont E. Benveniste propose une analyse éclairante dans son *Vocabulaire des institutions européennes*, les sources sémantiques auxquelles cette question se rattache: d'une part les notions de donner et de prendre, d'autre part celles de "partager

selon la loi" auxquelles elle renvoie, notamment à travers la racine du grec ancien "**nem**".¹³

Emile Benveniste montre que les notions de donner et de prendre sont liées dans la préhistoire indo-européenne: il le montre par de nombreux exemples, dont, en anglais contemporain, par glissement de sens: "*to take to*": *prendre pour donner* à. Cette possibilité de glissement et d'extension du sens, en sens contraire, selon la construction syntaxique, ne doit pas cependant, dit-il, entraîner à proposer n'importe quel rapprochement, ainsi nous met-il en garde contre les rapprochements qu'on a pu faire entre le latin **emo** (**acheter**) et le gothique. **niman** (**héritier**) qui ne peuvent être rapprochés étymologiquement.

Au contraire Benveniste montre après le linguiste E. Laroche que le grec *νεμω* et le gothique **nim** appartiennent bien à la même famille sémantique et dérivent, tant morphologiquement que sémantiquement, de la racine **nem.**, en considérant une série de mots, formés à partir de cette racine dans différentes langues indo-européennes ex. le gothique. *nihman*: première acception: "prendre"; mais avec les préverbes *and* ou *ga*, ex. *ange-nehm*: "recevoir, concevoir, accueillir";, ou *arbi-numja* = "héritier", ou le Grec *ορφο-ορφανος*, "orphelin". - *κληρονομος*, "celui qui reçoit l'héritage" et *κληρονομει*, "hériter". Ce second terme se rattache à **nemo**, **nomos**, racine **nem** mise en évidence par une étude de E. Laroche (E. Laroche, "la racine nem en grec ancien").¹⁴

Benveniste dégage des sens multiples et "très riches" de cette racine celui de "*partager selon la convenance et la loi*"; "c'est pourquoi un pâturage réparti en vertu du droit coutumier s'appellera *nomos*. Ainsi *νεμω* se définit en grec comme "partager légalement" et aussi "obtenir légalement en partage". C'est à cette extension et à ses dérivations dans la culture indo-européenne, que Benveniste va s'attacher principalement. Pour notre propos, nous proposons, tout en suivant son analyse, de considérer également une autre extension du sens premier que l'étude de Laroche, à laquelle s'attache Benveniste, fait apparaître.

Si Benveniste retient de ce vaste champ sémantique de la racine **nem** cette notion de *partage légal, partage selon la coutume* qui prévaut dans les dérivés, Laroche montre que la racine **nem** a, à l'origine, deux acceptions principales, l'une et l'autre également attestées chez Homère:

1-"paître, faire paître", mais aussi "embrasser du regard une vaste étendue, jusqu'à l'horizon, contempler"

2-"partager, compter", où les deux sens apparaissent liés, comme, dans l'Odyssée, l'épisode du Cyclope qui, aveuglé par Ulysse, fait, à la sortie de son antre, le

compte de son troupeau qu'il va faire paître.

Ultérieurement les deux familles sémantiques se diversifient, l'une autour du concept principal de νομος, **dénombrement, science, savoir**, l'autre autour du concept de νομος, **pâturage, vastes étendues**, dont on trouve, par exemple, chez Aristote des emplois, notamment pour décrire l'activité d'une faune marine, peuplant un "vaste pâturage (**nomos**) d'herbes marines". Le concept attendant de **loi** pourrait être l'un des deux "concepts-clés" mettant en évidence la parenté de sens initiale entre ces deux familles, l'autre étant le concept d'un **savoir**, l'un et l'autre, le savoir et la loi, résultant de la condition et de l'activité du pasteur nomade dans la gestion de son troupeau, l'un et l'autre également reliés à l'exercice ambigü de cette activité, ambigü puisqu'il suppose autant l'art de la numération, la science des nombres, que celui de la connaissance contemplative.

Cette richesse et cette complexité sémantique de la racine **nem**, dont Benveniste ne garde qu'une dimension, celle de "**partage légal**", ne considérant pas les notions attenantes de "**paître, contempler**" dans la première famille sémantique et de "**compter, établir un savoir**", dans la seconde, me semblent cependant particulièrement intéressantes dans une approche transculturelle du concept d'héritage;

Ce principe de **contemplation d'espaces sans limites** me semble un principe constitutif de la connaissance, au même titre, mais en amont, que la **capacité de dénombrer**, de dénombrer par le partage qui en découle et ce principe se transmet, par l'héritage. Concentration, méditation, contemplation de l'héritage, comme du pâturage qui vous est échu, légalement, en partage. La **Loi- nomos-** est aussi ce principe de transmission non seulement du capital mais du savoir qui y est attaché et ce savoir, cela peut être le savoir du partage, de la gestion des biens, mais aussi savoir du principe de transmission lui-même, celui-ci au plus proche de, et contenu dans, la fonction de contemplation.

Il est alors intéressant de s'interroger sur la double dimension, et la double nature, de l'héritage, comme fonction de perpétuation d'une société et de sa culture en Occident.

L'une, véhiculée par l'écriture alphabétique, instrument et vecteur fondamental de la transmission, à l'intérieur du "patrimoine" de l'Occident, nous a conduit à privilégier la fonction économique, dans sa dimension arithmétique et comptable, s'attachant à l'énumération, à l'inventaire et au partage qui en résulte, les deux exercices, inventaire et partage, étant intrinsèquement liés: il faut qu'il y ait inventaire

pour qu'il y ait partage.

L'autre, tenant à des traditions antérieures à l'adoption et à la généralisation de l'écriture alphabétique, mais non moins puissante, et liée à ce qu'il y a dans ce patrimoine de plus sacré, non seulement par la résurgence de la tradition "nomade" reçue du grec archaïque, mais, notamment, dans l'acception de la notion d'héritage, reçue de la tradition chrétienne à partir des textes évangéliques, privilégiant l'accès à la connaissance par l'exercice d'une fonction de contemplation et, partant, d'identification à l'héritage reçu.

Cette hypothèse d'un "héritage" culturel européen privilégiant progressivement une acception linéaire, discursive, diachronique, numéraire de la notion même d'héritage, numéraire certes mais d'un nombre nécessairement explicité par sa démonstration, tout en perpétuant une tradition antérieure, profondément différente, nous devons pouvoir en trouver une illustration dans l'observation anthropologique de la façon ambiguë et contrastée dont un groupe familial vit le temps de l'héritage: le moment où la mort d'un parent remet en cause, pour les renouveler et les perpétuer, la structuration et l'équilibre d'un patrimoine, mais aussi, autour du patrimoine, la structuration et l'équilibre du groupe familial lui-même.

L'arrivée de la mort du père dans une famille aura sur le groupe familial un retentissement très différent selon qu'il a un héritier direct, l'héritage revenant à son fils, du moins dans le cas d'un fils unique, ou dans celui, aujourd'hui disparu, d'une application du droit d'aînesse, ou que la succession est dévolue à des héritiers collatéraux. Dans le premier cas, la continuité et l'unité du patrimoine sont assurées.

Et l'on attend du fils, du moins dans les sociétés rurales traditionnelles, qu'il fasse régner le même ordre qui réglait la gestion des biens de son père. Il en est tout autrement dans le second cas.

La dévolution de ses biens- du patrimoine à ses héritiers collatéraux a cet effet qu'elle met un terme à la situation de cet état de jouissance indivise du patrimoine que maintenait l'existence de sa seule personne: tout à coup, le groupe familial, ses héritiers, sont mis devant l'obligation de faire l'inventaire, de procéder à ce décompte de ses biens.

Qui a eu l'occasion d'en faire l'expérience, ou de celle qu'offre, aujourd'hui, bien souvent, le spectacle d'une succession partagée entre plusieurs frères et soeurs, peut témoigner de cette fébrilité qui s'empare des héritiers: le partage selon la loi devient alors une "affaire", et le décompte de l'inventaire, une intense activité où se décompose, en quelques heures, en quelques jours, l'unité d'un patrimoine rassemblé par les efforts de toute une vie, voire de plusieurs générations. Alors, bien souvent, se manifeste, pour

chacun, la tendance, de prendre ce qu'il compte lui revenir de l'héritage, de se saisir de "sa part."

Benveniste souligne cependant que le terme même signifiant l'héritage qu'il étudie dans sa version germanique: "**niman**", qui renvoie à la racine grecque "**nemo**", a pour sens premier, au delà de la notion de "partage légal", celui de recevoir et, non, en dépit des acceptions étymologiques couramment reçues, celui de prendre. De la même façon il établit que dans l'acte d'échange, qui recouvre au delà des transactions commerciales, celles du prêt et de l'emprunt, comme celles de l'acte d'hospitalité, on distingue radicalement le processus de la transaction et celui du paiement.

C'est la transaction, et sa valeur de réciprocité qui constitue et fonde l'échange, non le paiement, ni le fait de saisir, de prendre .

Il me semble que cette situation dont chacun fait, à un moment de sa vie, l'expérience, met en lumière ces deux faces, et ces deux sens, du concept contenu dans la racine étudiée par Benveniste et, au-delà de cette distinction présente dans l'analyse de Benveniste, celle, plus étendue et plus profonde encore, que fait apparaître l'étude philologique de Laroche.

J'ai évoqué, à ce propos, autant que la source grecque, dans la tradition indo-européenne à laquelle s'attachent Laroche et Benveniste, la tradition chrétienne et le textes évangéliques et bibliques dont elle procède, puisqu'aussi bien ils constituent une part déterminante de notre patrimoine culturel européen.

Il règne aujourd'hui à ce sujet, une idée commune qui privilégie une acception exotérique et "démocratique" de l'Écriture. Il n'est pas question de nier l'évidence du rôle de la culture chrétienne dans l'avènement et le développement des modèles de société et de connaissance conduisant à l'organisation "démocratique" des sociétés occidentales. De contester sa fonction décisive dans ce choix de la prévalence des modèles de la connaissance, scientifiques, technologiques et économiques, qui les caractérisent aujourd'hui.

Je crois cependant important, si l'on veut prendre la mesure de la totalité et de la richesse de cet "héritage", de rappeler cet autre courant de la tradition chrétienne qui, plutôt que le nombre et la raison analytique, la fonction numératrice; qui fonde dans leurs principes le modèle démocratique autant que l'économie de nos sociétés occidentales, met en évidence le secret, le mystère et la grâce, qui est, par essence, la part d'héritage que le Chrétien reçoit du Christ, et partant la connaissance qu'il en a et qu'il lui est tenu de transmettre. Le texte de Matthieu (24-36), évoquant le moment de l'"héritage" suprême, celui qui échoiera à chacun au jour de la Résurrection, célèbre

ainsi ce qu'il identifie comme le "**secret du Père**": "*Quant à ce jour là et à cette heure (l'heure de la mort) là, nul n'en sait rien, pas même les anges dans les cieux; il n'y a que le Père qui le sache, lui seul.*"

La question posée là est bien celle du temps, mais elle dépasse aussi la seule dimension temporelle dont on sait bien par ailleurs, depuis Augustin, qu'elle détermine la relation à la connaissance, et à l'essence, du savoir. Et le "Secret du Père" est, en même temps que celui de la fin des temps, celui de la transformation et de la réalisation de l'héritage.

Un autre texte, choisi cette fois dans la tradition patristique, celui qui, dans la Divine Liturgie de Saint Jean Chrisostome, accompagne la communion des fidèles, fait apparaître cette célébration chrétienne de l'accès au mystère et à la connaissance contemplative qui lui est lié: "*A ton festin mystique, O Fils de Dieu, permets moi de participer. Car à tes ennemis je ne dirai pas ton mystère; je ne te donnerai pas de baiser comme Judas, mais, comme le voleur, je te reconnaîtrai... Souviens toi de moi, Seigneur, dans ton royaume*". Ainsi, c'est la connaissance du mystère et sa sauvegarde, la fidélité au Secret, qui autorise l'accès au Royaume, à l'héritage.¹⁵

Ce texte fondamental de l'expression religieuse de la chrétienté orthodoxe a imprégné en profondeur la sensibilité populaire de toute l'Europe Orientale. Elle traduit dans les termes d'une poétique liturgique et mystique cette identité intrinsèque des concepts du secret et de l'héritage, du savoir et du secret.

Un autre Père de l'Eglise, Origène, met en évidence dans ses commentaires de Saint Matthieu, la répartition ésotérique, inégale selon "l'économie" propre à chacun, du "secret" de la révélation divine: "*aux simples, il a été, par économie, présenté comme simple, tandis que pour ceux qui veulent l'entendre de manière plus pénétrante et qui en sont capables, y ont été cachées (εγκρυπται) des réalités pleines de sagesse et digne du Logos de Dieu.*"¹⁶

Il y a une **économie** de l'accès à la connaissance, reçue comme héritage, et cette économie est une économie du secret, du savoir caché, parce qu'inaccessible, incompréhensible dans les termes de notre savoir ordinaire.

Tout l'oeuvre d'Emmanuel Levinas tend à montrer, dans son commentaire philosophique, d'inspiration talmudique, de l'héritage biblique, que cet accès à l'héritage du Livre, aux Saintes Ecritures, est un cheminement vers l'Autre absolu, vers l'inconnaissable, qui fonde la connaissance que nous pouvons avoir de nous même. Le secret de cette altérité absolue nous est donné, chaque jour, par la rencontre de l'autre, notre prochain, inconnaissable. Elle suppose une disposition intérieure de contemplation, de mise en présence de l'inconnu qui ne peut être obtenue sans

l'effacement, sans le retrait, sans cette disposition de doute philosophique et d'absence à soi-même qu'exige, comme, dans le champ de la philosophie occidentale nous l'enseigne Descartes, l'accès à la connaissance.¹⁷ C'est ce doute méthodique du "moi méditant" que reprend à son compte Edmund Husserl, pour arriver, au seuil de la cinquième de ses "méditations cartésiennes", à la mise en présence de l'altérité. N'y a-t-il pas là aussi le principe premier qui peut nous mener au seuil d'une anthropologie réciproque: "je fermerai maintenant les yeux, je me boucherai les oreilles, je détournerai tous mes sens, et, puisque cela ne faire se peut, je répudierai comme fausse et non avenue...." ?¹⁸

Retrouver, laisser venir en soi-même le secret fondateur de l'altérité, préserver l'inconnu et s'ouvrir à lui, tel est alors le sens et telle est la fonction du secret.

Ainsi fondé culturellement, l'héritage est donc un secret, que l'on ne saurait "prendre", mais qu'on reçoit, comme un don que l'on doit cependant mériter, dans une grande part de la tradition occidentale, non "démocratique", comme le démontre la Fable de La Fontaine "*Le laboureur et ses Enfants*" dont Pierre Henri Prélot a montré comment elle explicite parfaitement le processus même de l'héritage dans nos sociétés européennes.¹⁹ Un secret qu'on ne divulgue pas, pas plus qu'on ne le vend:

*" Un Riche Laboureur, sentant sa mort prochaine
fit venir ses enfants, leur parla sans témoins
Gardez vous leur dit-il de vendre l'héritage
Que vous ont laissé vos parents
un trésor est caché dedans "*

Héritage secret, caché: Seule la recherche approfondie, le travail de concentration et d'approfondissement sur le lieu et du lieu, sur le champ et du champ, de l'héritage, identifié par le principe sacré de transmission par filiation, et antérieurement par droit d'aînesse, en permet l'accès. Et tout cela est justifié et préparé par une longue tradition religieuse tant de la **fondation du patrimoine** (la Ville, le temple, l'autel...) que de sa **transmission**, qu'a également mise en lumière Emile Benveniste dans le *Vocabulaire des Institutions européennes*.

Le trésor caché est aussi le mystère. Et l'accès à la connaissance, l'accès au "dévoilement" ne peut en être obtenu par la voie "ordinaire" (du moins celle qui est devenue aujourd'hui l'ordinaire, pour nos cultures occidentales: exposition au public, qu'il s'agisse de transmission par enseignement ou de mise en vente publique, par la voie du marché.) Il y a là une démarche qui se situe aux "antipodes" de notre propre

histoire, à ses sources premières et que rendent difficile aujourd'hui les choix que nous avons faits des modèles scientifique, technologique, économique et, ce n'est pas là le moindre, démocratique, qui gouvernent nos sociétés.

Dans cette configuration de la tradition, la transmission ne se fait point par contiguïté, linéairement, par métonymie procédant de l'identification d'un objet et d'un lieu, mais par métaphore: par assimilation et par identification à celui dont on hérite, autant qu'à l'héritage :

*"Je ne sais pas l'endroit; mais un peu de courage
Vous le fera trouver; vous en viendrez à bout."*

La transmission de l'héritage est également transmission du mystère, transmission du secret. L'héritage est dans le secret lui-même et c'est parce qu'il ne peut être révélé, parce que le secret demeure, qu'il peut être transmis. Mais le prix en est dans le "courage", le valeur exigée de celui qui le reçoit. Celui qui le transmet en ignore lui-même le contenu, autant que la localisation ("je ne sais pas l'endroit") : et c'est pourquoi il ne peut être ni identifié, ni compté, ni localisé, ni distribué. Encore moins vendu ("gardez vous... de vendre l'héritage que nous ont laissé nos parents").

*"Remuez votre champ dès qu'on aura fait l'oût:
Creusez, fouillez, bêchez; ne laissez nulle place
Où la main ne passe et repasse"*

Retour à la fonction de contemplation, transposée de l'état de pasteur à celui d'agriculteur, dans laquelle c'est l'intensité du processus d'identification du laboureur à sa terre, par la culture, qui fonde sa légitimité et l'assure du fruit, en retour, qu'il en recevra:

*"Le père mort, les fils vous retournent le champ
Deçà, delà, partout; si bien qu'au bout de l'an
Il en rapporta davantage."*

La conclusion de la fable semble, comme toujours avec notre grand fabuliste, d'une simplicité "prosaïque" dont se joue le naturel de son expression poétique elle-même: elle se résout dans la morale de cette "ruse " du père.

"D'argent, point de caché. Mais le père fut sage"

*De leur montrer , avant sa mort,
Que le travail est un trésor."*

Simplicité plutôt "biblique", dirons nous, d'une histoire qui peut se lire comme se lisent les paraboles du Nouveau Testament. Le trésor que représente l'héritage ne peut se mesurer, il n'est pas de l'ordre du numéraire; et le secret du père, le secret transmis en héritage, de génération en génération, est celui de la sagesse autant que de ce travail, vertu "contemplative" autant qu'active, qui transforme, et qui informe, le patrimoine.

3- Stratégie pour une connaissance réciproque: vers une recatégorisation des modes de la connaissance anthropologique

*But as the passage now presents no hindrance
To the spirit unappeased and peregrine
Between two worlds become much like each other,
so I find words I never thought to speak...
Since our concern was speech, and speech impelled us
To purify the dialect of the tribe...*

L'exemple de La Fontaine apporte le témoignage d'une tradition présente dans nos sociétés occidentales où se perpétue cette double fonction de l'héritage que font apparaître les analyses de Laroche et de Benveniste. Celle que met en lumière le fabuliste est, néanmoins battue en brèche, dans nos sociétés, depuis plusieurs siècles, depuis qu'au temps du "miracle grec", progressivement, le choix a été fait de privilégier la fonction de numération, depuis, surtout, qu'avec la Renaissance, entraînée par une disposition "naturelle" de sa culture à l'agressivité, l'Europe a systématisé une approche du réel où l'inventaire du monde procède d'un esprit de conquête dans lequel le "prendre", l'emporte sur le "recevoir". Au point que la première acception tend à disparaître progressivement du champ de la conscience, autant que de la pratique, de l'héritage occidentale. Simultanément, s'est mis en place un autre principe de transmission, par l'écriture, par l'inscription et le registre, légal, géométrique, et comptable des biens, qui peu à peu l'emporte.²⁰

Les cultures européennes entraînés par ce principe linéaire, discursif, diachronique et excluant la synchronie, de l'écriture alphabétique, symétriquement reproduit dans leur philosophie, par le principe de non contradiction, entraînés par leur

esprit de conquête, ont fait le choix de privilégier dans la connaissance, presque exclusivement, cette fonction de numération, par rapport à la première: la fonction de contemplation, ou fonction poétique, non exclusive mais constitutive elle-même du principe de raison, qu'elle organise en "raison poétique", et qui n'est pas moins essentielle à la constitution du savoir. Cette hypertrophie d'une des fonctions du savoir et l'atrophie concomitante de l'autre expliquent sans doute l'orientation et les caractéristiques technologiques et économiques de la civilisation occidentale. Elles constituent peut-être un handicap et peuvent entraîner une difficulté à appréhender la complexité des données du savoir et de l'information contemporaines.

Au contraire, l'"héritage" de l'écriture idéographique, essentiellement polysémique et synchronique, ne mettent-ils pas la Chine en position privilégiée pour maîtriser, par l'exercice d'une "raison poétique" et contemplative, qui constitue peut-être l'essentiel de son héritage, cette complexité du réel et de l'homme: *ανθρωπος* ou *jen*, alors que la révolution informatique entraîne une accumulation simultanée, sans cesse plus complexe, des données de l'information et de la connaissance ?

Ainsi nous semble pouvoir être identifiée la différence fondamentale qui, par le choix qu'elle a fait de l'écriture alphabétique, éloigne la pensée occidentale de ses sources archaïques, de ces modèles archétypiques (*Urformen*), antérieurs à l'adoption généralisée de cette écriture alphabétique, qui la distingue progressivement mais radicalement des modes de la connaissance propres aux cultures de tradition orale dominante.

Elle est amenée à poser la question de **la confrontation de ces modèles occidentaux**, d'origine européenne (par les Grecs et les Phéniciens, mais aussi sans doute par la marque reçue des sources indiennes de "l'idéologie des trois fonctions"- cf. A Danchin, in *Dialogue Transculturel*, 1998), de la connaissance, définitivement marqués et orientés par cette adoption de l'écriture alphabétique, (et par les conséquences qui en résultèrent tant pour la science que pour la musique: je crois en particulier que le développement de la polyphonie, dans la musique occidentale, à partir de la Renaissance, est inversement symétrique, par compensation, du choix de la linéarité diachronique) avec ceux encore pratiqués aujourd'hui par les grandes aires culturelles de tradition orale dominante et de celles ayant fait le choix d'un mode d'écriture non alphabétique, mais pictographique et idéographique: essentiellement la Chine et, avec son génie propre, le Japon. La mondialisation, la circulation des savoirs et de l'information, la mise en présence, par conséquent, des modèles différents de la connaissance nous conduit aujourd'hui, impérativement, à cette mise en perspective. Situation qu'on peut décrire par l'image de l'anamorphose où les jeux mêmes de la

déformation induite par les défauts d'optique se corrigent en se réfléchissant mutuellement, accomplissant et recouvrant ainsi le premier champ sémantique dérivé de la racine.²¹

l'Afrique, la Chine, l'Europe, une disposition d'anamorphose.

Leibniz, dans sa *Théodicée*, a mis en évidence l'usage exemplaire qui peut être fait de l'anamorphose, ce jeu d'optique en faveur dans les cabinets de curiosité du 17^{ème} siècle, comme figure et modèle des jeux de la connaissance. Un miroir déformant renvoie l' image d'un objet quelconque, laquelle restituée par un second miroir, doté lui-même d'une autre courbure déformante, subit une nouvelle déformation qui peut être renvoyée à son tour à un troisième, ou à une toute une série d'autres miroirs, apportant successivement de nouvelles déformations. Le jeu consiste à corriger progressivement et à rétablir ainsi, dans sa vérité, au bout de sa course, l'image de l'objet réfléchi. Tout est dans l'évaluation exacte des courbures et de leur effet déformant, et dans la recherche des justes proportions et de la bonne distance dans la disposition des miroirs.

L'image que rend de l'objet, de l'homme ou de la société qu'il observe le regard de l'anthropologue, subit la déformation de l'angle de vision, du prisme qui résulte de ses références et des modèles d'analyse qui sont les siens.

Ce jeu de l'anamorphose me semble offrir lui-même une image assez exacte de ce que pourrait être, si nous y arrivions, le dispositif d'une anthropologie réciproque, corrigeant cette déformation par le regard de l'autre, par la mise en perspective de ces regards se réfléchissant. Il s'agit alors de trouver, d'établir entre eux la juste, la meilleure disposition.

Il y a là tout un programme d'anthropologie réciproque. Il pourrait servir à décrire les deux phases de notre action.

La première, le "programme d'ethnologie de la France par des chercheurs du Tiers-Monde", réponse systématique et provocante, établissant à l'inverse et en retour, dans une "corrélation en rapport inverse", une approche symétrique où l'observateur et l'observé changent de rôle.

La seconde, où s'est engagée depuis 1987 *Transcultura*, cherchant à mettre vis-à-vis les cultures.

J'ai dit, et nous l'avions voulue, à dessein, provocante. Car il importait de faire systématiquement la démonstration de ce que pouvait donner, en retour sur le terrain européen, une démarche inversement symétrique de celle des anthropologues

occidentaux en Afrique. La réaction des chercheurs africains fut de proposer une démarche différente, transversale, celle qu'avec la participation de la Chine, dans une relation triangulaire, Transcultura s'employa à mettre en place à partir de 1987, en mettant en présence dans l'expérience d'un face à face, dans l'apprentissage d'un vis-à-vis, les partenaires, chercheurs européens et non-européens d'une anthropologie réciproque. Situation qu'on peut décrire par l'image de l'anamorphose où les jeux mêmes de la déformation induite par les défauts d'optique se corrigent en se réfléchissant mutuellement, accomplissant et recouvrant ainsi le premier champ sémantique dérivé de la racine.

Ainsi, peut-être, revenons-nous à un mode de connaissance anthropologique qui nous rapproche de ce modèle antérieur de la pensée grecque, dont nous nous sommes en Occident progressivement éloignés. Car c'est, peu à peu, jusqu'au principe de réciprocité que nous avons lui-même renié, et qui tend à disparaître, principalement à partir de la Renaissance avec l'essor de la civilisation scientifique et technologique de la pensée et de la pratique anthropologique occidentale.

Si la Chine a accueilli avec un tel intérêt le propos de Transcultura, n'est-ce pas parce qu'elle possède un art souverain de l'anamorphose, dans la recherche constante d'une juste et harmonieuse disposition entre les interlocuteurs.

Et ne peut-on penser que s'il en est ainsi c'est qu'elle détient, comme modèle premier, comme une "Ur-form", déterminante, l'art et l'instrument d'une écriture, et sans doute avant même l'écriture, les modèles culturels, d'une représentation idéographique et synchronique qui lui permet d'intégrer la complexité des relations de ces différents niveaux sémiologiques et d'en rendre compte, poétiquement et elliptiquement, jusque dans leurs contradictions, comme elle entraîne l'esprit à la virtuosité et à la subtilité contrapuntique de ces jeux de langage?

-l'écriture chinoise: modèle immense (sans limites), comme une réserve ouverte et quasiment inépuisable de représentation de concepts-images, abstrait-concret, capable d'intégrer la diversité de dimensions et de substances, y compris en apparence contradictoires, se distinguant en cela radicalement de la philosophie occidentale. Celle-ci, par sa linéarité, ne peut qu'ignorer la polysémie et privilégier une approche unilatérale et linéaire du réel, excluant le synchronique, c.a.d. la simultanéité des dimensions temporelles et spatiales.

Cette capacité de l'écriture chinoise à rendre compte du réel dans toutes ses dimensions lui offre aujourd'hui soudain un champ de réalisation, du fait de l'émergence, et de l'immersion, de la multiplicité de l'information- via inter-net: elle seule, comme le pensait Leibniz, serait-elle capable de couvrir la totalité des champs du

réel et d'en offrir, dans ses différents registres, tel celui du Yi king, un mode de représentation universel?

Par leur apprentissage de la polysémie, à travers l'apprentissage de l'Écriture, les Chinois n'apprendraient-ils pas ainsi à contrôler, jusque dans la représentation, la multiplicité des source de l'information. (hypothèse indécente: une langue véhiculaire parlée unique au 21eme siècle: l'anglais, une écriture véhiculaire unique: le Chinois)

Il reste à identifier, dans le champ de la connaissance anthropologique comme, dans le champ philosophique, le fait François Jullien, patiemment, les catégories où peuvent se reconnaître, dans le vis-à-vis de la connaissance réciproque, regards, visages et voix d'Orient et d'Occident .

Nous avons tenté, pour notre part, très provisoirement de tracer une esquisse d'une méta-méthodologie de l'anthropologie réciproque. Partant des quelques principes suivants:

- principe d'inter-subjectivité et de réciprocité - principe de la "docte ignorance" et du doute philosophique - principe d'hospitalité - principe d'anamorphose - principe harmonique et contrapuntique: recherche de la juste disposition - principe, enfin, d'une raison poétique: ethnopoétique, anthro-poétique.

ne peut-on s'interroger sur la position d'un triangle de la connaissance anthropologique: Afrique Noire / Europe / Chine et sur la confrontation anthropologique produite par la rencontre, dans une disposition en diagramme triangulaire, entre trois modèles de connaissance anthropologique:

-le modèle européen d'analyse linéaire et diachronique, majoritairement conforme aux principes de la méthode scientifique expérimentale

-le modèle des cultures de traditions orales d'Afrique de l'Ouest, fondé sur trois principes:

-la maîtrise d'une relation d'oralité, intégrant le langage non verbal, et la relation inter-subjective par le regard et l'expression du visage.

-une pratique de la relation d'hospitalité et de réciprocité,

-la discipline d'un exercice critique, procédant par la confrontation de modèles mythiques (Ur-form) à des formes convenues, mais en perpétuel mouvement, de modèles actualisés de représentation du réel, dans une saisie synchronique du réel.

-le modèle chinois, dans lequel se conjuguent également:

-une pratique de la relation d'hospitalité et de réciprocité,

-la maîtrise d'une relation d'oralité, intégrant le langage non verbal, et la relation inter-subjective par le regard et l'expression du visage: la souveraineté de la face.

-et une saisie synchronique du réel par l'usage, et selon le principe de l'écriture idéographique; modèle ouvert, de représentation des concepts-images: abstrait-concret, capable d'intégrer la diversité de dimensions et de substances y compris en apparence contradictoires, à la différence du modèle linéaire alphabétique occidentale excluant le synchronique.

C'est la possibilité aujourd'hui, à travers la confrontation de ces trois modèles, de la rencontre de l'acquis du savoir anthropologique occidental fondé sur les qualités analytiques et descriptives de son écriture linéaire, du modèle anthropologique africain fondé sur la maîtrise d'une saisie synchronique du réel par les disciplines de l'oralité, et du modèle chinois intégrant également cette maîtrise au texte écrit grâce aux propriétés de représentation synchronique de son écriture qui ouvrent aujourd'hui des perspectives totalement nouvelles à l'anthropologie.

Elle rend plausible l'hypothèse d'une connaissance anthropologique fondée sur la réciprocité et sur le principe d'une raison poétique, autorisant l'espoir d'un réenchantement du monde, au delà de ce "désenchantement" dont Max Weber faisait, au début du siècle, le diagnostique.

Cependant, il y a à cela une condition, sans doute difficile à remplir en toute circonstance, mais particulièrement pour nous, occidentaux. Elle est de renoncer, dans cette position d'hospitalité et de "doute anthropologique" qu'elle entraîne sur les manifestations de la différence entre les hommes et les cultures, pour ne retenir que le principe essentiel de commune appartenance à la condition humaine, à la permanence du modèle de société, tout autant que des modèles de connaissance qui sont les nôtres et qui se "surimposent" à ce principe premier. Et cela est sans doute pour nous plus difficile, dans la mesure où la technologie et la science ont peu à peu occupé, sans souffrir de contestation, la quasi totalité du champ de la représentation que nous nous faisons de l'homme.

Notes

1. G.W Leibniz: Préface des "Dernières Nouvelles de la Chine, pour servir d'illustration à l'histoire de notre temps...", préface au recueil intitulé *Novissima Sinica*, publié à Hanovre 1997, seconde édition augmentée en 1999
2. Paul Valéry: "Regards sur le monde actuel et autres essais," Paris, 1945
3. Edmund Husserl: traduction du texte D17 "l'Arche Originnaire Terre ne se meut pas", traduction du texte publié par M Farber in *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. 1940 publication française in "la terre ne se meut pas", Ed. de Minuit, 1989 (c.f. aussi L. Wittgenstein: " *je croyais en ce temps là que la terre était un disque*" une croyance a un fondement. *Ce sont les expériences, les relations, les rapports sur lesquels elle prend pied.*

Elle tient debout sur un sol" in *Etudes Préparatoires à la Seconde Partie des Recherches Philosophiques*, Basil Backwell Publisher Limited 1982)

4. L. Wittgenstein "Etudes Préparatoires à la Seconde Partie des Recherches Philosophiques" Basil Backwell Publisher Limited 1982
5. Emile Benveniste: "un métier sans nom: le commerce" p.139 in *Le Vocabulaire des Institutions Européennes 1- économie, parenté, société*, Paris les Editions de Minuit, 1969
6. Claude Lévi-Strauss : *Paroles Données*, Paris, Plon, 1984
7. Claude Lévi-Strauss : *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955
8. Claude Lévi-Strauss : *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962 .Cette recherche nostalgique d'une résolution de la contradiction synchronie/diachronie n'y est nulle part plus évidente que dans le chapitre auquel C Lévi-Strauss donne le titre emprunté à Marcel Proust: "le temps retrouvé" p.287-324.
9. C. Lévi Strauss *opus cit.*
10. Jack Goody *La Raison Graphique*, Paris, Editions de Minuit, 1979
11. Clifford Geertz: " ...il est clair que depuis *Tristes Tropiques*...Levi-Strauss s'est consacré à l'écriture d'un mythe sur les mythes....réunir les multiples genres de texte en une structure unique, une "mythologique", elle. même exemple de son sujet, et découvrir ainsi les fondements de la vie sociale et même, au-delà les fondements de l'expérience humaine en temps que telle.
12. L.Wittgenstein, *op.cit.*
13. Emile Benveniste: "donner, prendre, recevoir", *op.cit.*p.81-86
14. E. Laroche: *Histoire de la racine nem-en grec ancien*, Paris, 1949
15. Saint Jean Chrisostome : "la Divine Liturgie", texte de l'antienne chantée à la communion dans la Liturgie bysantine
16. Origène: *Commentaire sur l'Evangile selon Saint Matthieu*, édition française bilingue Les Editions du Cerf 1970: le chrétien qui a trouvé "caché le trésor de la sagesse...le cache, n'estimant pas sans danger que les pensées secrètes des Ecritures ou les "trésors de la sagesse et de la connaissance" contenus dans le Christ apparaissent aux premiers venus" (*op.cit.*p.159)
17. voir en particulier E. Levinas: *L'au delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Les Editions de Minuit, 1982
18. Edmund Husserl : *Méditations Cartésiennes*.
19. Pierre Henry Prélot in *Actes du Séminaire Transcultural " l'héritage"*, La Coruna 1999, Editions de l'Université de La Coruna 2000
20. E Laroche *op.cit.* E Benveniste *op.cit.*
21. cf. A. Danchin in *Dialogue transculturel*, Presses Culturelles de Shanghai No1 1998