

Universalism(e) & ...

Beyond Universalism

Partager l'universel

Studies on the Contemporary

Études sur le contemporain

Edited by / Édité par
Markus Messling

Editorial Board

Souleymane Bachir Diagne (Columbia University, NY)

Tammy Lai-Ming Ho (Hong Kong Baptist University)

Christopher M. Hutton (University of Hong Kong)

Ananya Jahanara Kabir (King's College London)

Mohamed Kerrou (Beit el-Hikma, Carthage)

Soumaya Mestiri (Université de Tunis)

Olivier Remaud (EHESS Paris)

Sergio Ugalde Quintana (El Colegio de México)

Volume 6

Universalism(e) & ...



Conversations

Edited by the Minor Universality Team
(Elsie Cohen, Azyza Deiab, Franck Hofmann,
Markus Messling, Clément Ndé Fongang,
Hélène Thiérard, and Jonas Tinius)

DE GRUYTER

The conversations leading to this publication were supported by the project “Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism”, which received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program (Grant no. 819931).



European Research Council

Established by the European Commission

ISBN 978-3-11-137237-2

e-ISBN (PDF) 978-3-11-137316-4

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-137370-6

ISSN 2700-1156

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111373164>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Library of Congress Control Number: 2024936299

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2024 with the author(s), editing © Elsie Cohen, Azyza Deiab, Franck Hofmann, Markus Messling, Clément Ndé Fongang, Hélène Thiérard, and Jonas Tinius, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. This book is published open access at www.degruyter.com.

Cover image: based on an original idea by Hannes Brischke

Typesetting: jürgen ullrich typosatz, Nördlingen

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Acknowledgements

The Minor Universality Team would like to thank first and foremost our interlocutors, Leyla Dakhli, Giovanni Levi, Gisèle Sapiro, Maria Stavrinaki, Adania Shibli, Arjun Appadurai, and David Scott, without whose generosity in difficult times this book would not have been possible. We also give thanks to Shaly Lopez for assisting with the editing of our videos since 2020, and Tetyana Vorobyova, Kaja Hauser, and Freddy Ndi for assistance with the transcription and formatting of the overall manuscript. Elsie Cohen and H el ene Thi erard played a crucial role in transcribing, commenting on, and editing the French conversations in this book. Similarly, we are grateful to Michael Thomas Taylor and Jonas Tinius for their translations and editorial work on the English-language conversations. Last but not least, we are grateful to the team at de Gruyter, in particular Ulrike Krau  and Gabrielle Cornefert, for accompanying its somewhat unusual production. The European Research Council made these conversations possible in the first place through the Consolidator Grant for this project.

Contents

Acknowledgements — v

The Minor Universality Team

Existential present: The moment as a threshold to humanity — 1

Leyla Dakhli

Universalisme & révolution — 9

Giovanni Levi

Universalisme & histoires concrètes — 31

Maria Stavrinaki

Universalisme & préhistoire — 55

Souleymane Bachir Diagne

Universalisme & multilatéralisme — 77

Gisèle Sapiro

Universalisme & savoir(s) — 109

Arjun Appadurai

Universalism & the partisan position — 139

Adania Shibli

Universalism & narration — 159

David Scott

Universalism & reparation — 181

Entries into universalism — 207

Read also — 209

List of interlocutors — 213

Existential present: The moment as a threshold to humanity

The soothsayers who queried time and learned what it had in store certainly did not experience it as either homogeneous or empty. Whoever keeps this in mind will perhaps get an idea of how past times were experienced in remembrance—namely, in just this way. We know that the Jews were prohibited from inquiring into the future: the Torah and the prayers instructed them in remembrance. This disenchanting the future, which holds sway over all those who turn to soothsayers for enlightenment. This does not imply, however, that for the Jews the future became homogeneous, empty time. For every second was the small gateway in time through which the Messiah might enter.

Walter Benjamin, *On the Concept of History* (B)¹

Benjamin's thoughts on the philosophy of history were born of dire necessity. They mark the violent destruction of universalism under Nazi rule and a desperate hope for historical justice and salvation. And yet, it was at the moment of Benjamin's exile in France that he gave up on grand progressive narratives of the future in favour of a remembrance in which justice can manifest itself in any single moment of time. This dedication to an existential present resembles Erich Auerbach's idea, formulated during his own exile in Istanbul, that arbitrary moments of ordinary life, independent of the contested and wavering world order over which mankind struggles, evidence the most elementary, commonly shared aspects of humanity.²

For us, this concept of a universality born out of a crisis of modernity is paramount. If globalisation entails a mighty fragmentation, certain narrative moments have the potential to condense forms of life and a divergent consciousness of world, realised in the practice of conversation. As a specific constellation, it allows for doubt and return, a meandering search for ways of saying, styles of expression and

¹ Benjamin, Walter. "On the Concept of History". [1940] *Selected Writings*. Howard Eiland and Michael W. Jennings, eds. vol. 4, 1938–1940. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. 389–400, on 397.

² Auerbach, Erich. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. [1946] 10th ed., Tübingen, Basel: Francke, 2001. 513f. See also: Blättler, Christine. "Strumpf, brauner (engl. reddish-brown stocking)". *Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literaturforschung Berlin*. (special issue *Auerbach-Alphabet. Karlheinz (Carlo) Barck zum 70. Geburtstag*). 2004: no pagination.

thought, and thus generates a voice that can—at any moment—bring forth an existential present, an affective pause in general discourse, a threshold to universality.³

Ironically enough, our work on these conversations began as a response to an unwilling necessity, a forced halt with uncertain consequences. No sooner had we managed to complete our team for the project *Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism*, overcoming stubborn obstacles in obtaining visas, than we witnessed the very foundations of our project falling apart. The COVID-19 pandemic would shatter everything we thought we knew about international cooperation. We had been determined to collaborate from the outset in formulating the questions, objects, and methods of our research, through meetings we had planned with our partners in Hong Kong, Mexico City, and Tunis. We wanted to avoid launching a predefined research programme that would be conceived in Europe and then realised with European money solely in Western institutions. We hoped that the project would transform travel itself into a form of knowledge, into a critical examination of what we take for granted and the ways we find to take a step back—from each other, from what we study, and not least from our own perspectives and from ourselves. But now, travel had become completely impossible. We were stranded on our little island in Saarland—unable to set out, with nothing to be seen on the horizon. The opening we had hoped to foster—not just in the design of our research but in so much more—was completely out of reach. Meetings, workshops, and field studies were frozen; organising anything beyond the borders of Europe was entirely out of the question; and it was unclear whether and when the ability to travel, at least as we had known it, even with all its existing limitations and forms of discrimination, would ever be conceivable again. Movement itself—much like urbanity, a constitutive moment within a modern awareness of the world—had come to a halt, while working from home and homeschooling became two hallmarks of life during this public health crisis. Or at least to the extent that even our admittedly privileged positions as academics permitted continuing our work. Yet the shift into a more digital world also brought new limitations and social exclusions, contributing to a deep exhaustion that soon spread everywhere. Our attempt to launch a multipolar project to investigate the emergence of a contemporary consciousness of the world seemed to have failed just months after it began. To us, the palpable and widely scrutinised exhaustion and collapse of globalism almost seemed itself like a commentary on our search for the beginnings of a

³ In this way, we build on Frederic Jameson's *The Antinomies of Realism*. New York: Verso, 2015. 27–44, here specifically for the concept, p. 43. On the importance of the existential present for a reflection on universality, see Messling, Markus. *Universality after Universalism. On Francophone Literatures of the Present*. With a foreword by Souleymane Bachir Diagne. Transl. Michael Thomas Taylor. Berlin, Boston: de Gruyter, 2023. 25ff.

new universality.⁴ After testing hyperlocal strategies of *bricolage* within our social bubbles,⁵ our optimism threatened to fall into a Great Depression of a societal long-COVID.⁶ We were in a sense belatedly experiencing this collapse of the social fabric—this much soon became clear—that we shared, albeit under markedly more fortunate conditions, with societies and research colleagues worldwide, and for whom this experience was not new. Given the circumstances, we chose to make the most of the (un)ease the situation had presented us by reading and discussing texts, and by having digital conversations with their authors. These were texts about problems bound up with our question of how it could be possible to formulate and legitimise a new universality *after* Western universalism—texts that interrogate both the legacy of universalism and its many critiques, narrative texts that construct a more differentiated kind of minor universality that we can see emerging in the ongoing crisis attached to dreams of progress. In this dire state of necessity, the consciousness of the world appeared all the more brightly as a central problem of globalism. Networked supply chains and social media notwithstanding, the phenomenon of globalisation does not fully coincide with a consciousness of humanity: The interchangeability of everything with everything does not necessarily represent an earnest engagement with difference, and theoretical accessibility has created a more just world society in ways that are modest at best, as Arjun Appadurai emphasises in his conversation with us in this book. When the proverbial butterfly flaps its wings in one part of the world (one could also say: the virus breaks out) in ways that materially affect us all, it reveals the interconnectedness of the world. But this is no guarantee for any sense of solidarity.

The pandemic itself and the world political events it seems to have begot undoubtedly reflect the real-world delegitimisation of a specific form of universalism that had elevated itself to the norm, and that defined its own universalisation as the essence of humanity itself.⁷ In the tradition of colonial empires, it appeared to

4 As Achille Mbembe has suggested in “The Universal Right to Breathe”. *Critical Inquiry* 47.S2 (2021), <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/711437> (last accessed 19 December 2023).

5 See Barthes, Roland. “Sociologie et socio-logique : À propos de deux ouvrages récentes de Claude Lévy-Strauss”. *Œuvres complètes*, vol. I. Paris: Seuil, 1993 [1962]. 967–975.

6 We were thinking here of a wider observation expressed, for instance, in the responses of the Depression Era collective, founded in 2011 “in order to articulate a common discourse and take a stance against the extreme social, economic and political transformations of the past few years.” Depression Era. “Kunst und Krise: europäische Bilder”. *Fluchtpunkt: Das Mittelmeer und die europäische Krise*. Franck Hofmann and Markus Messling, eds. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2017. 370–390. For more information, see <https://depressionera.gr/about>, last accessed 12 October 2023.

7 See Hofmann, Franck and Markus Messling. “On the Ends of Universalism”. *The Epoch of Universalism/L'époque de l'universalisme (1769–1989)*. Franck Hofmann and Markus Messling, eds. Berlin, Boston: de Gruyter, 2020. 1–39.

obscure the distinctions between universalism and globalisation.⁸ And yet arguments based on the experience, validity, and legitimacy of universality in fact serve—in ways that are much more profound, and only apparently contradictory—as robust elements for a *critique* of “flaccid globalism”.⁹ This also makes them the most pivotal arguments we have to counter the radical-relativist regression that has been globally amplified for years now by the “antiglobalization alliance” of nationalists, identitarians, and peddlers of ethnonationalist propaganda.¹⁰ The explosive controversies and the implosion—accompanied by empty affirmations—of a specifically Western universalism makes it all the more relevant to contemplate the emergence and claims of a new ideal of humanity whose historicity and end became thinkable with the beginning of the nuclear age, as Maria Stavrinaki explains in our conversation with her for this volume. This is an ideal of humanity fashioned out of concrete, diverse contexts and narratives¹¹—because even before and while it took shape as the ideology of European superiority, European universalism also emanated from concrete struggles for emancipation, in localised political movements fighting to critique and change existing conditions.¹² We consider it crucial to maintain a sense, a musical sensitivity, for European universalism—even if only as a “local” toolkit of arguments—because its ideals can still serve our world as a backbone for human rights. It is not without reason that we find such universal rights defended today by so many intellectuals in countries who had no choice but to bitterly wrest their liberty from the universalism of European empires.¹³ Despite all

8 One thinks here, for instance, of US exceptionalism.

9 Apter, Emily. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. London, New York: Verso, 2013. 7; on this point, see also Messling, Markus. “Differenz und Universalität”. *Gebeugter Geist: Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*. Göttingen: Wallstein, 2016. Esp. 437–440. See also Levi, Giovanni. “The Others Are Not There, and That’s Something Terrible ...” Conversation with Giovanni Levi. *Rhinozeros: Europa im Übergang 3* (on dreaming). Franck Hofmann, Markus Messling, and Christiane Solte-Greser, eds. Berlin: Matthes & Seitz, 2023. 188–213.

10 See the contributions in *The Great Regression*. Ed. Heinrich Geiselberger. Cambridge/UK: Polity, 2017.

11 See Messling, Markus. *Universality after Universalism: On Francophone Literatures of the Present*. Transl. Michael Thomas Taylor. Berlin, Boston: de Gruyter, 2023 [2019].

12 See Lilti, Antoine. *L’héritage des Lumières: Ambivalences de la modernité*. Paris: Seuil, 2019.

13 See, for example, Dipesh Chakrabarty’s arguments for the intellectual “weapons of criticism”, a term he borrows from Karl Marx, forged in nineteenth-century Europe, which he develops in the introduction to the German volume *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Campus, 2010. 9–16, here 12. Note that this is not a translation of *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), but a separate compilation of texts. For the philological background to the important remarks that Chakrabarty makes in the introduction to the German volume, see Markus Messling, *Universality after Universalism*, 12n40.

the accusations of European hypocrisy, demands for socially concrete dividends of freedom, in situations that are anything but abstract, remain as urgent as ever. We saw this especially clearly when we were finally able to leave for Tunis, in the waning days of the lockdowns (and coincidentally the waning days of a democratic Tunisia) and at that place in the Mediterranean where the Arab revolutions and a new call for a different human and existential narrative began, as Leyla Dakhli emphasises in her conversation. Defences of a “true universalism” against one driven by power, be it Pauline,¹⁴ radical,¹⁵ or dialectical,¹⁶ are worth further consideration; as the legacy of modern claims to emancipation, they remain a potential political force. Nevertheless—and perhaps precisely for this reason—it seems paramount to us that we now abandon any “universalism from above” in favour of a “lateral universality of translation”, as Souleymane Bachir Diagne insists in his writings and in this volume. This lateral universality of translation—and not only of languages and literatures—arises from a multilateral effort to mediate between diverse life realities, religious practices, and ideas.¹⁷ Only such multilateral forms of justification can yield the kind of universalist legitimacy that is indispensable for justice and freedom in our fragmented world. Concepts cannot serve as a tool to grasp a world that appears, in light of the imperatives placed upon us by our humanity, as both shared in common and divided among us. And this means that experiences of universality which can be expressed in language—and which thus shape an awareness for new ways of narrating the world and our humanity, of an “us” in a social sense, of difference and community—are indispensable. Such experiences allow us to see new paths to universality, to feel losses and fears; they are able to reorganise the access to reality provided by our senses and thus disrupt and restructure our perception of the world.¹⁸

Searching for such moments, for moments that give rise to a minor universality in this sense, was thus always our core concern. And it was accordingly important for us to shift from an understanding of universality as an effect of the universal in particular worlds, to the epistemological proposal made by *microstoria* that

14 Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Transl. Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press, 2003 [1977].

15 Boehm, Omri. *Radikaler Universalismus: Jenseits von Identität. Universalismus als rettende Alternative*, Transl. Michael Adrian. Berlin: Propylaea, 2022.

16 Schor, Naomie. “The Crisis of French Universalism”. *Yale French Studies* 100 (2001): 43–64; Christ, Julia. *L’Avenir de l’Universel: Hegel critique du libéralisme*. Paris: Presses universitaires de France, 2021.

17 See Diagne, Souleymane Bachir. *De langue à langue: L’hospitalité de la traduction*. Paris: Albin Michel, 2022.

18 Messling, Markus. *Universality after Universalism*, esp. 1–30.

inverts this relation, as Giovanni Levi expounds in our conversation. In doing so, we suggest and elaborate the concept of a *minor universality*, which we use to describe the genesis of a universal consciousness out of concrete contexts.¹⁹ We devote our analysis to a wide variety of media, spaces, and narrative practices: to language and translation theory and to books, to biographical testimonies and cultural journals, to literary festivals and to museums with their curatorial practices and architectures. The conversations printed here—distinct from interviews in that they are a form of reflective practice—augmented our interest in thematic topics with questions about the stances we each take in the process of our research: What motivations, what fundamental aspects of our lives, might spur a reflection on universalist consciousness? What are the cultural archives and social experiences that push us to examine how we think about what we have in common and what binds us together? What does it mean to balance ideals of humanity against notions of diversity and difference, or against local horizons—in a moment that David Scott has called a “Gramscian interregnum” situated “after postcoloniality”, where concepts such as society, law, and truth are facing intense political and epistemological pressure?²⁰ And how does our disciplinary background structure the questions we ask? We were fortunate to speak with colleagues who gave significant time and attention to our far-reaching, occasionally even unmanageable questions. These conversations prompted members of our team to develop new queries in the context of their own research, which now run like red threads throughout the book. We returned to these guiding questions again and again in working together, with the result that they became more and more tightly interwoven as we prepared and digested each new encounter.

During the COVID crisis—which now seems to have morphed into a kind of PTSD—the conversations documented in this volume appeared to be an emblem of total pause. They were strange moments of remembrance, of speaking and listening, interruptions amid a continuous rumble in which the looming hysteria was already taking shape on the horizon. Of course, the digital format raised questions. This medium hardly allowed our conversations to heed the laws of hospitality—to explore concrete, situated encounters as we had planned—or to have any subtle sense for a shared space or the way an argument *sounds*. So we asked questions as a group that didn’t turn on quick rhythms or any quick and shallow back-and-forth. Those

¹⁹ As developed in preliminary research and in the conception of the ERC project. See also, in particular: Messling, Markus and Jonas Tinius. “On Minor Universality”. *Minor Universality: Rethinking Humanity After Western Universalism/Universalité mineure: Penser l’humanité après l’universalisme occidental*. Markus Messling and Jonas Tinius, eds. Berlin, Boston: de Gruyter, 2023. 321–339.

²⁰ Scott, David. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999. 10.

responding had time to unfold a thought, take a position, get lost, or be interrupted by a new idea, a different question. The process uncovered new paths for action, styles of thinking, ways of approaching the truth through narration, and it generated other forms and genres of narrating (the self) and producing knowledge that resemble epistolary exchanges, constellations, and storytelling more than they do literary texts. A conversation, David Scott underscores, always also comprises—in its recursive dialectic of speaking and listening—an exploration of form, of the relationship between representation and the focus of intellectual, political, and artistic contemplation: “Its dynamic hermeneutic structure is that of the unfolding of question-and-answer; its motivation is more tentatively exploratory, clarifying, and reconstructive than explicitly critical or even analytical; and its medium is first and foremost that of voice”.²¹ The inherently linguistic quality of this knowledge extends beyond the truthfulness of any individual act of speech.²² Putting something general into words—as one does, for instance, by describing freedom in specific historical contexts—requires a language that can no longer simply rely on any universalistic terminology we can simply stipulate. The contested concept of human rights offers a striking example in this regard. Rather, this way of speaking must also justify and give plausible reasons for the very terminology it employs.²³ This an effort that also includes silence, breaks in the exchange, mutual incomprehension; and its principles apply equally to cultural productions and movements and to their analysis.

The earnestness characterising all of these discussions makes clear that truth does exist and that it functions as the centre of historical and cultural discourse, but also that it is always partial, that there always remains a task to search for it, to argue with plausibility for it. Speaking from a particular point of view does not mean, as Gisèle Sapiro insists with reference to Pierre Bourdieu, completely abandoning ourselves to relativism.²⁴ Hence these conversations express individual attempts to find a critical language that would move beyond the discourses of identity and counter-identity. Consciousness has not exactly been at the forefront of recent cultural and social debates; the tendency has rather been to discard the notion as a naive remnant of an idealist philosophical-historical age. Yet what becomes clear in all of the conversations in this volume is just how critical it is to have a consciousness of the contemporary moment. Presence and the act of making

21 Scott, David. *Stuart Hall's Voice: Intimations of an Ethics of Receptive Generosity*. Durham/NC: Duke University Press, 2017. 5.

22 See Hofmann, Franck. *Aus dem letzten Zimmer: Eine Ästhetik des Abschieds*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2017.

23 See Cassin, Barbara. *Éloge de la traduction: Compliquer l'universel*. Paris: Fayard, 2016.

24 See also Sapiro, Gisèle. “Le décentrement épistémologique conduit-il au relativisme?” *Minor Universality. Rethinking Humanity After Western Universalism*. 57–71.

present become more significant when we can no longer unwaveringly rely on promises of salvation or progress, and when the task we face is to open up a new horizon of possibility. Granted, we may have stopped believing in any “pure”, disembodied form of consciousness that does not emerge from life experience, and thus cannot be said to be socially and materially structured. Adania Shibli’s evocation in our conversation of a figurative and literal “light switch” that both disperses a fear of darkness and reveals this fear as unfounded, is one way of describing the subcutaneous connection between our consciousness of the world and the conditions of our existence. This is not a switch you can just flip on or off. But what all these conversations do share, thematically and performatively, is a belief in the necessity of figuration, of sketching out a vision, draft, idea, or intention; they all remain committed to the critical and formative resistance of consciousness.

Video recordings of the conversations in this volume are also available online.²⁵ We publish them in written form, as well, so that they can be engaged in the medium of the text—with all the slowness this can bring and the mode of analysis that defines philological hermeneutics. Still, we encourage readers not to forget the originally oral character—the voice—of these lines. All the more so since we have edited the texts to suit a published form. We extended this work furthermore to opening up various ways of entering into the conversations through thematic keywords; literal entries rather than a mere index. In the book, each conversation is also paired with an object that has been personally chosen and explained by our interlocutors in a brief introduction. As we see with the medal Napoleon Bonaparte sent in 1821 as a legacy to the soldiers who had followed his campaigns from 1792 to 1815, a “last thought” and reminder of glory and freedom, chosen here by Giovanni Levi, these are objects from history or everyday life, artworks, photographs, or motifs that serve our guests as guiding clues in rethinking humanity. The way into a consciousness of what it means to be human that we find in an experience of the existential present—today more of an emergency exit than any gateway to somewhere else—is to be opened up, in tentative exploration, from such personal moments within each life, and from images and stories in which they unfold.

Elsie Cohen, Azyza Deiab, Clément Ndé Fongang, Franck Hofmann,
Markus Messling, Hélène Thiéard, and Jonas Tinius

Saarbrücken and elsewhere, October 2023

Translated by Michael Thomas Taylor

²⁵ For an overview of all our conversations, visit <https://www.youtube.com/channel/UCPo0xNietPvK6djfUbxSwA>, last accessed 18 September 2023.

Leyla Dakhli

Universalisme & révolution

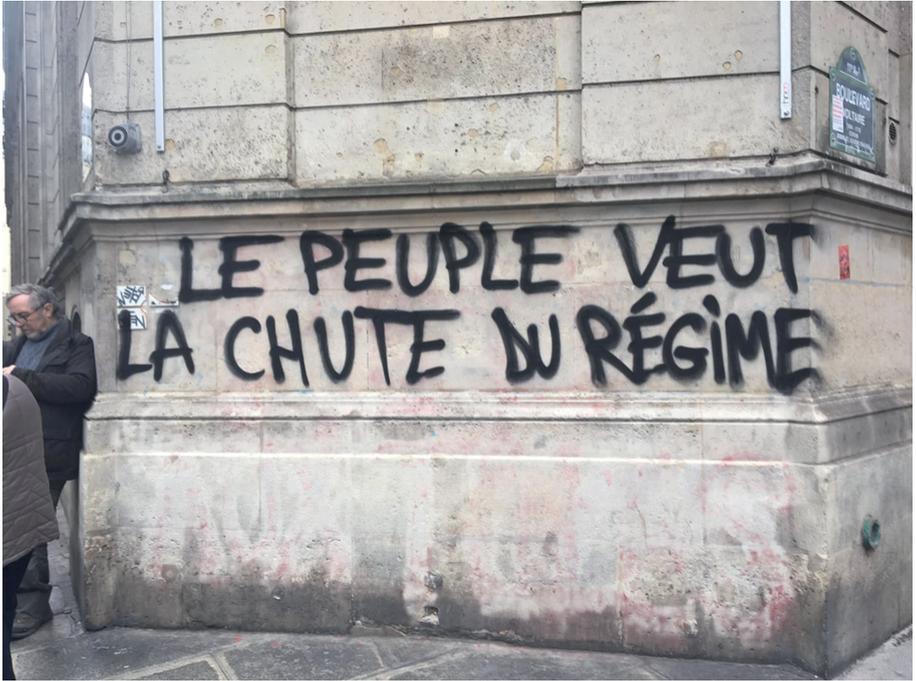
Introduction

L'historienne Leyla Dakhli répond aux questions de l'équipe de recherche Minor Universality sur l'universalisme et les récentes révolutions de la Méditerranée arabe. Peut-on rendre compte des événements révolutionnaires du monde contemporain à partir du modèle de la Révolution française de 1789 ? Quelle universalité les révolutions – et les lectures qui en sont faites – font-elles valoir ? L'entretien porte sur la révolution et l'histoire mondiale et interroge les rapports entre approche transrégionale et plurilinguisme, événementialité et vie quotidienne, matérialité et archives. Envisager la Méditerranée comme un espace où se négocie une nouvelle société mondiale commune, c'est penser celle-ci à partir de l'histoire de la violence coloniale. Tous ces aspects renvoient à une question centrale du projet Minor Universality concernant le potentiel de la micro-perspective pour appréhender l'universalité autrement.

The Minor Universality research team interviews the historian Leyla Dakhli about universalism and the recent revolutions in the Arab Mediterranean region. Can we understand the revolutionary events of the contemporary world based on the model of the French Revolution of 1789? Which claims to universality are at stake in revolutions and their interpretations? A conversation about revolution and world history, transregional perspectives and multilingualism, events and the quotidian, materiality and archives, as well as the Mediterranean as a space for the negotiation of a new common world-society, which cannot be thought without taking into account colonial violence. These aspects connect to the core question of the Minor Universality research project, which addresses the potential of micro-perspectives to narrate universality anew.

Cette inscription est une trace des circulations et des déplacements révolutionnaires. Des manifestant.e.s parisien.ne.s se réfèrent ici à une phrase clé du moment 2011. Ils et elles viennent, en français, réintroduire le souffle révolutionnaire. Ce qui frappe, c'est que ce slogan a pu à l'époque sembler obscur à celles et ceux qui le traduisaient. Qu'est-ce donc aujourd'hui que le peuple ? Et surtout qu'est-ce que le régime ? Ces déplacements temporels et spatiaux sont des réinterprétations, des incarnations nouvelles : ici, on peut localement entendre la volonté d'en finir avec la V^e République, ou avec ce que le mot *nidham* signifie en arabe, pas seulement le régime stricto sensu mais le système ou l'ordre actuel des choses. Ici vient se dire, en traduction, un travail des mondes communs, une forge des universels politiques.

L.D.



Universalisme & révolution

Entretien avec Leyla Dakhli

L'esprit de la révolte

Markus Messling : Bonjour Leyla, c'est un grand plaisir de te retrouver. Rappelons que nous sommes à la veille du 14 juillet, qui commémore la prise de la Bastille et la grande Révolution, celle française de 1789 et que, de ton côté, tu es spécialiste des courants révolutionnaires et des révoltes qui ont agité le monde arabe depuis le XIX^e siècle. Tu diriges un projet ERC qui a pour titre *DREAM. Drafting and Enacting the Revolutions in the Arab Mediterranean*. C'est un projet qui te concerne en tant qu'historienne « à cœur ouvert », comme l'a bien formulé la revue *Vacarme*, en ce que les révolutions arabes t'ont touchée, qu'elles t'ont mobilisée, et qu'elles ont influencé ton chemin biographique et ta pensée.¹ Quand on parle de révolution dans un contexte académique, on pense toujours à la Révolution française – parfois en incluant aussi Haïti² – comme si 1789 fournissait le grand modèle universel de la Révolution. De là résulte une idée du temps, du progrès, qui a donné le nom de *Printemps arabe* aux révolutions arabes récentes, comme si celles-ci n'étaient que la porte d'entrée d'une histoire moderne dont l'Europe serait déjà le point final. On utilise donc 1789 comme modèle universel pour comprendre les changements, la violence, l'Histoire, mais aussi les valeurs, qu'on dit universelles, de liberté, d'égalité et de fraternité. La Révolution française est donc la manifestation d'un universalisme européen critiqué à partir de différentes perspectives notamment post-coloniales. Quel est, selon toi, le lien entre la Révolution – ou les révolutions – et une pensée de l'humanité que l'on pourrait appeler l'universalité ?

Leyla Dakhli : Merci beaucoup Markus, c'est un plaisir de poursuivre notre conversation commencée il y a des années déjà. Ce n'est pas une question à laquelle on peut répondre immédiatement. En revanche, on peut essayer de comprendre quels sont les outils à utiliser pour répondre à une question comme celle-ci. L'universalisation désigne un processus et c'est bien comme cela que je l'entends, un processus

1 Casanova, Vincent. « Une histoire à cœur ouvert. Entretien avec Leyla Dakhli ». *Vacarme* 85 (2018/4) : 10–25.

2 Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh : University of Pittsburgh Press, 2009.

qui se distingue de l'idée selon laquelle on aurait précisément un modèle et une méthode. Les deux modèles les plus fréquents lorsque l'on parle des révolutions ou de la Révolution au singulier sont d'abord celui de la France, puis le modèle américain. Ce sont les modèles contemporains qui nous font entrer dans l'historisation contemporaine. À partir de ces deux modèles, est créée toute une série d'éléments qui relèvent de ce qui est devenu ensuite une typologie possible des révolutions. Par exemple, on va observer dans la révolution différentes phases : la contre-révolution, éventuellement la guerre civile. On aurait aussi des valeurs, c'est un point à discuter. En tant qu'historienne travaillant après cette période et avec une culture historique européenne, j'expérimente que travailler aujourd'hui sur les révolutions nécessite de reconstruire différents types de processus, de comprendre comment nous pouvons nous appuyer sur un autre type d'histoire. On retrouve aussi ces phases – relativement stables quand on parle de révolution – dans la révolution russe, même si c'est un autre type de modèle, et dans les révolutions arabes en lien avec la question de la violence ; la question du surgissement, c'est-à-dire comment surgissent les révolutions et faut-il se poser la question de leur causalité ; la question des contre-révolutions et des contre-révolutionnaires ; ou encore celle d'astatie, c'est-à-dire la question de la guerre civile potentielle. Ces éléments sont relativement stables si l'on souhaite parler de révolutions – d'autres types de surgissements politiques ne sont pas forcément révolutionnaires. Du côté des valeurs, nous sommes plus embêtés parce que nous avons eu tendance à considérer qu'il y a la liberté, l'égalité, qui sont des aspirations issues de cette révolution des peuples modernes, et puis on les a englobés dans ce qu'on appelle aujourd'hui la démocratie. À partir de 1989, on a eu tendance à sous-entendre que les révolutions actuelles sont des « révolutions démocratiques ». Une façon de dire : nous Européens, nous sommes arrivés à la démocratie et tous ceux qui font la révolution ailleurs le font pour accéder non pas aux valeurs elles-mêmes de liberté, d'égalité – j'en rajouterais d'autres notamment la dignité, l'émancipation –, mais à la démocratie. Or, nous sommes dans un monde où la démocratie, sa définition même, pose des problèmes. Un des enjeux de l'étude des révolutions aujourd'hui, que ce soit en Europe, en Amérique Latine, en Asie ou dans le monde arabe, est de dérouler un autre fil, y compris pour réinterpréter les valeurs universelles au nom desquelles on se bat.

C'est-à-dire qu'il s'agit de désembuer ce que nous appelons *la démocratie* ou *la révolution démocratique*. Au moment des soulèvements dans le monde arabe fin 2010, début 2011, il était question de protestations contre des régimes autoritaires, donc d'aspiration à la liberté, et très vite, on a dit : « d'aspiration à la démocratie ». Or, nous avons vu ensuite que certains régimes à la façade démocratique n'ont pas été des régimes prorévolutionnaires. Lorsqu'on fait des élections ou même lorsqu'on restaure les pouvoirs de syndicats ou de certains corps intermédiaires, on agit

justement pour ces valeurs, ces aspirations à la liberté, à l'égalité, à la dignité humaine. Ces valeurs disent des révolutions bien plus qu'une simple aspiration au changement. Des régimes étaient installés depuis des décennies, extrêmement policiers pour certains et un peu moins pour d'autres. Des régimes très liberticides pour certains, mais où il y avait parfois encore des élections. Dans le cas de l'Égypte par exemple, un semblant de démocratie existait avec des journaux indépendants, même si on imaginait bien qu'il y aurait une transmission héréditaire du pouvoir. L'objet de mon travail est de caractériser ce moment-là et d'essayer de desserrer des lectures qui peuvent être faites trop rapidement et qui sont des lectures qui collent à celle du pouvoir. J'essaie de travailler à partir des traces des soulèvements parce que je pense que des gens qui se soulèvent et qui font la révolution, les peuples en lutte, celles et ceux qui se constituent comme peuple, ne le font pas simplement vis-à-vis du pouvoir. Ils et elles le font également vis-à-vis de leur propre vie humaine et matérielle. Donc la question de l'humanité, je pense que c'est moins dans les modélisations et dans les discussions sur la question des régimes ou de la caractérisation des protestations sociales qu'il faut aller la trouver, que dans l'idée d'une histoire sociale, d'une écoute contemporaine du social qui se détache de prime abord de la question du pouvoir et de ses formes.

Entre les langues, les mots de la révolution

Hélène Thiérad : J'aimerais revenir, Leyla, sur un aspect qui t'est très cher et qui concerne les mots de la révolution liés à l'imaginaire dont ils témoignent. Dans ton travail, tu parles des mots que nous utilisons communément pour désigner les révolutions arabes à partir de 2011 : *printemps*, *révolte*, *soulèvement* (en anglais *spring* or *uprising*) connotent une temporalité appréhendée sur le mode de la rupture et de la soudaineté. À partir de là, ma question est double : d'abord, j'aimerais savoir si ces mots rendent bien compte de l'expérience des révolutions vécues localement en Tunisie, en Algérie, en Égypte, ou encore au Liban. Traduisent-ils des mots arabes utilisés sur place ? Sont-ils toujours actuels et font-ils appel à la mémoire d'autres soulèvements ? Ensuite, comme la Méditerranée arabe n'est pas un espace unifié, mais un espace pluriel, l'imaginaire de la révolution qui transparaît dans les mots est-il marqué par des différences notables d'une langue et d'un dialecte à l'autre, d'un pays à l'autre ? Des phénomènes de domination ou de circulation linguistique internes à la Méditerranée arabe jouent-ils à ce niveau ? Bref, quel est l'enjeu selon toi de penser les révolutions arabes en plusieurs langues, dans la différence des langues ?

Leyla Dakhli : C'est une question qui me plaît beaucoup. Il y a deux niveaux, me semble-t-il, concernant ces questions des langues. Le premier est de savoir si on a les bons mots pour désigner ce qui se caractérise. Notre métier de chercheur et chercheuse consiste à trouver des mots et à les utiliser avec prudence, d'autant plus quand on est en permanence en train de traduire – ce qui est mon cas. Je peux utiliser le terme de *soulèvement* – moins celui de *printemps* – puisqu'il désigne pour moi un moment de la révolution, de révolte civile. Je peux aussi dire *protestation*. Il existe différents types de répertoires et de formes pour désigner ce qui se passe pendant le temps révolutionnaire. La plupart des gens hésitent à utiliser *révolution* parce que ce mot va au-delà de ce que l'on pourrait caractériser ou voir, il engage davantage théoriquement et politiquement. Or, les Libanais le disent bien dans un slogan d'octobre 2019 dans les rues du Liban : « notre révolution n'est pas un mouvement » (sous-entendu que ce n'est pas un mouvement social). En arabe : « *thawritna mish hirak* ».

Le *hirak*, c'est le mot par les Algériens, mais dans le dialecte maghrébin ce terme désigne un mouvement contestataire radical. Si on fait de la linguistique à froid, on dira *haraka* signifie *bouger*, c'est donc un mot qui désigne un mouvement, alors que *thawra* est plus proche de l'étymologie, car il se traduit plus classiquement par *révolution*. Mais si on regarde dans le détail, le fait de traduire *thawra* par *révolution* est en réalité très contemporain. Dans la littérature du XIX^e siècle, le mot de *thawra* en arabe signifie *le chaos, l'agitation chaotique*, alors qu'on utilise un mot comme *inqilâb* qui signifie *renversement de régime* pour désigner ce qu'en français nous appelons la *révolution*. On sait bien que le mot *révolution* en français, comme en allemand, porte l'idée d'un cycle. Mais c'est un mot terriblement chargé d'histoire et son étymologie ne sert plus à grand-chose, car son sens a été modifié par ceux qui se le sont approprié. Hannah Arendt commence d'ailleurs son livre *Essai sur la révolution* par une analyse sur le mot de révolution qui souligne son côté banal et peu radical. Une révolution, ce serait juste revenir à la même chose.³ Or, on sait bien que ce n'est plus du tout ça, et c'est un peu pareil avec les mots arabes. Le mot classique qui s'est imposé massivement en arabe pour dire *révolution populaire*, c'est *thawra*. Il est revendiqué un peu partout y compris au Maghreb, en Tunisie, puisqu'une révolution, une fois établie, se nomme révolution. Elle ne se nomme plus *mouvement, soulèvement*, etc. En revanche, les mouvements en train de se faire au Maghreb, surtout en Algérie et au Maroc, sont des mouvements et se disent *mouvements*, c'est-à-dire en arabe *hirak*. Il est très intéressant de voir comment s'actualisent ces mots-là et comment ils circulent. Dans le slogan des Libanais que je men-

3 Arendt, Hannah. *Essai sur la révolution*. Trad. Michel Chrestien. Paris : Gallimard, 1967 (Orig.: *On Revolution*, 1963).

tionnaires tout à l'heure, il y a une référence endogène à d'autres mouvements qui lui ont ressemblé et qui ne sont pas pareils. C'est une manière de se distinguer. Quand on dit « notre révolution n'est pas un mouvement social », on veut dire qu'elle ne ressemble pas au campement du 14 mars 2005, qu'elle ne ressemble pas au mouvement contre la crise des ordures. Que ce n'est pas un de ces mouvements que vous avez vu s'installer dans le centre-ville depuis tant d'années. C'est un moyen de distinction. En revanche, je pense que l'usage du mot *hirak* au Maghreb fait référence à d'autres épisodes révolutionnaires. Quand le Rif s'intitule *hirak*, il sait très bien pourquoi il le fait parce qu'il s'agit d'une sorte de revivification des soulèvements du Rif juste après l'indépendance, à commencer par celui de 1957, qui sont des soulèvements dont la mémoire s'est perpétuée. Tout dépend du type de relation qu'on veut établir avec son histoire, qu'elle soit récente ou qu'elle soit un peu plus ancienne. Tout cela, évidemment, n'est pas pensé, ce sont des registres. On puise dans un vocabulaire possible : pourquoi dire *hirak* plutôt que *thawra* ?

À propos de ta deuxième question, il y a bien sûr des différences entre les langues, mais pas nécessairement des dominations linguistiques, parce que ce qui caractérise ces mouvements et ces soulèvements, c'est l'élaboration d'une terminologie locale. Par exemple, je pense au très caractéristique *dégage* de la révolution tunisienne – qui est en français, mais dit dans le dialecte tunisien, en franco-arabe. Ce mot-là s'est chargé de politique, et après, a circulé dans les limites de ses possibilités. Un Égyptien ne peut pas dire *dégage*, ou du moins s'il le dit il sait qu'il est en train d'imiter les Tunisiens. Donc le mot a été traduit. L'idée générale est qu'il faut dire au pouvoir en place de partir à travers des expressions très locales, dans des dialectes très particuliers, comme *va-t'en, dégage, Ytnahaou ga !* dans le dialecte algérien ; mais en parallèle, il existe aussi une formule un peu commune en arabe classique : *irhal*. C'est un mot très court, facile à dire, qui a été beaucoup repris dans la plupart des pays du Moyen-Orient où il y a eu des manifestations. Dans les dialectes, je pense qu'il y a une forme d'appropriation : en fonction de la manière dont chemine ce langage révolutionnaire, il se teinte plus ou moins, il cherche plus ou moins à s'auto-traduire et à se dire dans d'autres langues. C'est aussi la richesse des dialectes arabes d'avoir toujours plusieurs niveaux. Par exemple le fameux slogan algérien *Ytnahaou ga !* qu'on peut traduire par « qu'ils s'en aillent et puis c'est tout », est issu du dialecte courant. On en connaît l'histoire : un jeune homme l'a dit à la télé, et puis cette façon de dire simple a ensuite été appropriée largement. Dans d'autres cas en revanche, on utilise plutôt l'arabe standard pour que ces expressions parlent à l'ensemble du monde arabe ou à d'autres cultures. Mais cela ne change rien parce que ces expressions circulent dans tous les cas, en super-dialectal comme en arabe classique. C'est un phénomène qui me semble linguistiquement intéressant à observer dans ces épisodes-là, à savoir comment les frontières dialectales et langagières s'effacent, temporairement, sur certains registres. On voit qu'il y a

même un côté très ludique chez les uns et les autres à se voler des expressions, à se voler du répertoire linguistique sur les révolutions.

Révolution, terrain et temporalité

Jonas Tinius : Merci pour ces explications fascinantes, Leyla. J'ai été frappé par un mouvement particulier dans ton travail qui m'intéresse dans sa dimension anthropologique. Ton projet DREAM, ainsi que tes recherches créatives avec des personnes sur le terrain, pour lesquelles tu recueilles leurs histoires et leurs expériences, permettent de repenser la temporalité, mais aussi les lieux des révolutions. Dans quelle mesure cela a-t-il un sens pour toi de parler des révolutions comme des pratiques quotidiennes, comme des pratiques en cours, plutôt que comme des grands événements ontologiques ?

Leyla Dakhli : Cette question difficile fait partie de celles avec lesquelles j'essaie d'avancer. Je ne suis pas pour dire qu'il y a des révolutions tout le temps et partout. Je pense qu'il y a beaucoup de gens qui, par une forme de snobisme politique dans une certaine mesure, veulent s'émanciper de l'idée selon laquelle il y aurait de grands événements dans l'Histoire. Ce n'est pas mon cas. Je pense quand même qu'il y a des événements particuliers, des choses qui se passent certains jours. La vraie question, selon moi, est de savoir comment ces événements se produisent, c'est la question du lien entre le quotidien et les événements. C'est moins de qualifier les pratiques quotidiennes comme révolutionnaires que de voir le lien substantiel, consubstantiel, entre des pratiques ordinaires et des moments révolutionnaires. Il s'agit de ne pas céder à la tentation du causalisme, par exemple en expliquant les événements à partir de l'immolation de Bouazizi ou l'appel à la manifestation. Il y a évidemment un événement qui cristallise, mais ce n'est pas un événement qui donne la clé ou qui donne la cause du soulèvement. En essayant de comprendre ce qu'il se passe, on voit ce lien totalement naturalisé par les acteurs entre leur vie quotidienne et le moment du soulèvement. S'ils disent « on n'en pouvait plus, c'était intenable » ou alors « on avait très envie de sortir dans la rue parce qu'on a vu que des gens sont sortis dans la rue » – que ce soit par rage ou par frustration ou par, au contraire, désir de se soulever –, il y a une forme de continuum pour eux qui est logique entre ce qui s'est passé dans le soulèvement et ce qui se passait déjà, ce qu'ils savaient déjà. La recherche sur l'ordinaire est la recherche d'un récit préalable aux événements, c'est-à-dire un certain nombre de faits, de choses qui se passaient ou se disaient. Nous pouvons dire par exemple, et c'est très présent dans le livre que nous avons écrit *L'Esprit de la révolte* (Dakhli 2020), qu'il y a des échos de certaines façons de faire qui se retrouvent dans les mouvements révolutionnaires. On peut retrouver

des échos entre la volonté de quitter le pays, qui se manifeste par le fait qu'on doit prendre un bateau, partir en Europe, mais aussi par le fait que, parfois, dans certains endroits, tous les habitants sont sortis de leur village pour protester contre des mesures. Qu'est-ce qui, dans ce geste, anticipe ou fait écho à des pratiques proprement révolutionnaires ? Cette question est du côté des faits. Et puis, il y a aussi le côté des aspirations, de ce qu'on a imaginé comme possible et qui circule sous différentes formes, c'est-à-dire des histoires, des chansons, des blagues, beaucoup de blagues ! Tout cela crée un imaginaire de potentialités politiques que l'on va actualiser ou tenter d'actualiser au moment des soulèvements. Nous ne pouvons résumer cet imaginaire à des valeurs qui pourraient se dire uniquement dans des slogans tels que « Pain, liberté, travail ! » ou « Dignité nationale ! ». Cet imaginaire se développe sous des formes de l'ordinaire que je crois saisissable dans d'autres objets et traces matérielles.

C'est ainsi que j'essaie de travailler, dans un lien avec les lieux, car une des manières de saisir cet imaginaire consiste à se déplacer légèrement par rapport au centre de l'attention. Même si je revendique mon envie d'être aussi là où ça se passe, là où c'est important pour comprendre les révolutions, par exemple dans la manifestation, dans l'occupation, sous les tentes, etc. Ce sont des moments extrêmement importants et je pense qu'on les saisit mal si on les saisit isolément. Il s'agit de voir ce qu'il se passe dans des lieux plus discrets qui permettent également d'entendre des gens plus discrets, notamment les femmes – qui sont cependant de moins en moins discrètes dans les révolutions arabes. Ces lieux donnent aussi à voir comment l'ensemble d'une famille participe à des soulèvements, alors qu'on a l'impression qu'il n'y a que des jeunes hommes dans la rue. Pour ce type de questionnements, il faut aller sur d'autres terrains, ils sont plus visibles quand on porte le regard sur des échelles un peu plus grandes, dans des espaces un peu plus petits. À cela s'ajoute que, dans le cas des épisodes révolutionnaires dans le monde arabe depuis les indépendances, ces épisodes commencent toujours dans de petites ou moyennes villes inconnues, alors qu'on finit ensuite toujours par parler exclusivement des banlieues des grandes villes. La question se pose donc d'aller voir ce qui se passe dans ces petites villes, devenues pour certaines mythiques, quand d'autres sont moins connues. Par exemple, si on regarde ce qui se passe dans la ville de Hoceïma située dans le Rif, on peut remarquer comment fonctionne le soulèvement, et noter la place des uns et des autres, le lien entre les générations, la place des enfants, et ainsi de suite.

Méditerranée et Europe

Azyza Deiab : Leyla, j'aimerais aborder un autre point, à savoir l'idée de la Méditerranée en tant que lieu d'affrontement et de séparation d'un côté, mais aussi en tant

que lieu de passage et de partage de l'autre côté. N'est-il pas indispensable de repenser la relation de l'Europe face à la Méditerranée pour pouvoir penser ou même créer une nouvelle forme d'universalité ? Je pense aussi dans ce contexte aux frontières closes et à la mobilité restreinte en temps de pandémie que nous vivons actuellement.

Leyla Dakhli : En effet, je pense qu'il faut repenser cette relation. Dans l'actualité, il y a la pandémie, mais il y a aussi les questions de racisme et de mémoire des épisodes d'oppression. Je le rappelle parce que c'est un des éléments de la question, me semble-t-il. La Méditerranée pour moi est ce lieu qui marque et qui garde la mémoire de tout cela. Nous parlions tout à l'heure des répertoires nécessaires pour se dessaisir de cette figure de modèles de révolution que représente la Révolution française. Quels sont les répertoires historiques propres des Suds et du monde arabe en particulier ? Leur répertoire historique le plus vivant et le plus évident aujourd'hui est celui de la décolonisation, de l'émancipation anti-impérialiste. L'anti-impérialisme a lui aussi été réinterprété, mais il est quand même au fondement de ce qui construit aujourd'hui l'expérience historique des peuples d'Afrique au sens large, pas simplement d'Afrique du Nord et du Mashreq. Cela me paraît être un constat qu'il faut faire et qu'il faut entendre parce qu'il ne s'agit pas de dire : « C'est fini, les puissances impériales sont parties, c'est réglé. » Ce n'est pas réglé parce qu'il ne s'agit pas seulement de demander du changement dans les relations ; il s'agit de légitimer, de comprendre la force et la puissance de ces soulèvements-là et leur écho dans ce qui se déroule aujourd'hui dans les sociétés où ils se produisent.

Je n'ai pas complètement répondu à la question, j'en suis consciente. Effectivement, la Méditerranée est un lieu clé, car c'est un des lieux à partir desquels nous pouvons penser une nouvelle universalité ou un nouvel universalisme. Mais nous ne pouvons pas penser cette nouvelle universalité à partir des civilisations puissantes qui sont passées, la romaine, la grecque, etc. ça, c'est déjà inclus dans l'idée d'un universalisme européen puisque, comme vous le savez, l'antiquité fait partie du patrimoine européen ; dans les musées européens, on a aucun problème à avoir des objets de l'antiquité, puisqu'ils nous appartiennent même s'ils viennent d'autres rives de la Méditerranée. A un moment, il y a une rupture qui s'est inscrite dans l'espace de la Méditerranée et que l'on cherche à contourner en usant de terminologies différentialistes. Nous serions devenus extrêmement différents à partir d'une certaine époque – que je ne saurais dater, mais peut-être quelque part à l'époque moderne. Ce monde commun méditerranéen serait devenu le lieu d'une différentialisation radicale. Quand on passe une rive, on passe de l'autre côté d'une sorte de miroir. Je ne suis pas forcément d'accord avec l'idée du monde commun, idyllique, d'imaginer des ponts entre les civilisations – j'allais

dire : d'imaginer revenir à Braudel. En réalité, contre la perception générale, Braudel était un grand différentialiste. Ce n'est donc pas lui qu'il faut convoquer pour chercher une Méditerranée commune. En revanche, chercher une Méditerranée commune, c'est reconnaître le legs des confrontations. Et reconnaître ce legs, ce n'est pas demander pardon, c'est inclure les émancipations post-coloniales dans notre répertoire historique de l'émancipation. Les inclure vraiment, dire que c'est une expérience historique au même titre que la chute des rois et de leur décapitation. La décolonisation est un épisode du même ordre et concerne une bonne partie de la planète. Et je ne parle même pas des quatre siècles d'esclavage. Imaginez que toute une partie de l'humanité a été victime d'une traite pendant quatre siècles, en résistant en permanence et en réussissant, finalement, à s'émanciper. Si on ne peut pas se référer à cela communément en tant qu'êtres humains comme une expérience d'émancipation humaine, on n'a que des expériences ridiculement petites par rapport à ça. Imaginez une famille entière embarquée, enchaînée ; des populations qui ont construit toute une culture, un répertoire musical, des langues. C'est une expérience de temps long révolutionnaire qui doit faire partie, à mon sens, des bagages communs de l'humanité. Or, dans l'universalisme classique, on ne prend pas conscience de cela, de cet ordre des forces du monde. On continue donc à instiller une forme d'inégalité ou de non-reconnaissance des droits sous la forme de l'empêchement de la mobilité, de frontières fermées avec l'instauration des visas et bien évidemment sous la forme des discriminations au jour le jour en fonction des 'races' et des sexes. Cela crée des espaces comme la Méditerranée, mais on pourrait aussi parler des Caraïbes. On dit souvent que les Caraïbes sont une « Méditerranée » ou que l'on a maintenant plusieurs Méditerranées dans le monde. Mais la nôtre, en tout cas celle qui s'appelle comme cela en français, est un terrain d'observation extraordinaire. J'ai tendance à penser, même à force de voir la violence qui s'y exerce, qu'elle est une sorte de trou noir de notre pensée, de notre inconscient, de notre histoire. Imaginez que nous sommes dans des pays qui se disent démocratiques, protecteurs des droits, dans lesquels la vie humaine n'a pas de prix. Nous l'avons vu dans le cadre de la pandémie, on nous enferme tous pour nous empêcher d'être malade ou de faire avancer une maladie. Or, depuis des années et des années, on laisse mourir des gens, on fait mourir des gens. À mon avis, il y a là plus qu'un symbole dans ce lieu de déversement de l'inconscient de tous. Nous ne pouvons pas ne pas regarder là, y compris quand nous travaillons sur autre chose. C'est comme une toile de fond, c'est notre décor. Cela fait partie de notre temps à tous qu'on soit au Sud ou au Nord. Je pense qu'il n'est pas possible de penser et d'écrire sans prendre en compte l'expérience de cette frontière-là et de ses multiples modalités, même en faisant de la littérature du XVIII^e siècle par exemple. La Méditerranée est moins un objet en tant que tel qu'une forme de décor permanent des réflexions à mener. Je tra-

vaillie sur le Sud de la Méditerranée et je suis attachée à cette notion. Elle n'est pas forcément évidente à démontrer parce que les révolutions arabes n'existent pas qu'en Méditerranée et j'aurais pu décider d'un autre découpage. Par exemple, cela fait parfois du sens d'intégrer l'Irak ou la Turquie, ou bien sûr le Yémen cette grande patrie révolutionnaire. Donc ce découpage méditerranéen ne marche pas forcément d'évidence pour tout le monde et selon les objets. En revanche, je considère ce découpage au moins comme un cadre pour penser les questions que je me pose.

Fabriquer le sens

Franck Hofmann : Être « une forme de décor permanent des réflexions à mener », ça fait partie de l'histoire de la Méditerranée et de l'histoire de la pensée. Pour l'Europe – qui s'interroge et se définit à travers et à partir d'elle –, la Méditerranée est devenue dans la première moitié du XX^e siècle un « centre vide » : on n'y trouve pas d'essence et pas d'identité avec soi, mais des signes, des structures et des histoires à déchiffrer.⁴ Ce centre vide était et est à comprendre sous le signe de la violence de la Modernité en Méditerranée. Tu as dit qu'on fait mourir des gens – c'est une réalité qui fait partie de l'histoire de la violence en Méditerranée, et aussi de toute tentative de penser une universalité mineure à partir de l'histoire et à partir des histoires, des récits en Méditerranée. Tu rappelles dans ton travail que la Méditerranée n'est pas un espace d'authenticité ou de pureté. C'est un espace de la différence et de la complexité, un espace des langues et des religions, des héritages et des choses, des pertes et des gens. Sous le titre de « All things transregional ? » tu as souligné, à l'occasion d'un entretien pour le magazine du Forum des études transrégionales de Berlin (Dakhli 2017), l'importance d'une perspective transrégionale comme outil pour les historiens. Et notamment pour toi, historienne, comme outil de réassemblage de tes appartenances multiples et comme possibilité de donner sens, de faire, de fabriquer le sens – et je tiens à ces mots : « fabriquer le sens ». Dans le même entretien, tu parles de l'origine de l'Histoire comme discipline au XIX^e siècle qui est étroitement liée au devoir de montrer les origines des nations, de la Nation, de la France dans ce cas-là. Tu prends une position clairement opposée à cet héritage, en soulignant l'importance de la curiosité des chercheurs et chercheuses pour les routes, les processus qui font l'histoire ; pour construire une histoire qui ne soit pas

⁴ Hofmann, Franck et Markus Messling, eds. *Leeres Zentrum. Das Mittelmeer und die literarische Moderne*. Berlin : Kulturverlag Kadmos, 2015. Voir aussi : Hofmann, Franck et Markus Messling, eds. « Centre vide. La Méditerranée et la modernité littéraire ». Trad. Hélène Thiéard. *Babel* 32 (2015) : 281–312.

seulement la recherche des origines nationales. Quelle est la place aujourd'hui de l'historien, de l'historienne, pour établir ces interconnexions entre la diversité des choses, des langues, et des gens du monde ? Comment faire de l'histoire cette position d'*in-between*, cet « outil de réassemblage » ?

Leyla Dakhli : Je pense que cette place est complètement à construire. Je ne sais pas si c'est valable pour les autres disciplines, mais je pense que ça l'est davantage pour l'histoire. Les historien.ne.s écrivent l'histoire nationale, l'histoire officielle ; leur fonction est de délivrer un récit que l'on transmet dans les écoles, qui est censé donner une sorte de monde commun à des citoyens dans un pays. En France, quand on est professeur d'histoire, on est aussi professeur d'éducation civique. La fabrique du citoyen, encore plus dans les Républiques, passe par l'élaboration d'une histoire commune, d'une histoire qu'on dirait « officielle », si c'est négatif. Chercher à faire de l'histoire autrement pose de nombreux problèmes. Tout à l'heure, je disais faire l'histoire en regardant ailleurs que vers le pouvoir. Avec le pouvoir, vient aussi la question des frontières qui enserrant la question de l'État national. Ce n'est pas forcément plus difficile à faire que le reste pour les chercheurs et chercheuses : il faut aller chercher des archives un peu différentes, poser des questions un peu différentes. Mais il me semble que – et là, je vais rejoindre le biographique – pour quelqu'un qui est né entre deux cultures, pour ce type de parcours *in-between*, ces questions-là sont évidentes. Je n' imagine pas une seconde faire une histoire de France ou l'histoire de la Tunisie, cela n'a aucun sens pour moi. Je ne suis pas sur ce terrain-là. Or, ce qui est plus difficile, c'est de trouver le lieu dans lequel ce que l'on écrit, ce que l'on cherche ou ce que l'on trouve peut être entendu. L'avantage de l'histoire officielle et de l'histoire nationale est d'être un support pour discuter y compris avec des gens qui ne sont pas des historiens ou des intellectuels. Cette histoire a quand même la vertu d'être un espace de discussion. Si nous déconstruisons cet espace, nous ne savons plus à partir de quoi discuter. Je pense que nous ne sommes pas les seuls dans cet état en ce moment. Tu parlais d'écologie des langues, tu parlais de choses et de mots, or je pense que cette condition-là, d'entre-deux, de remise en perspective des récits nationaux, est partout. Ce sont des expériences de vie. Nous parlions tout à l'heure des migrants, qui sont nombreux dans le monde. Si l'on pense aux migrants à quelques générations, on est encore plus nombreux. Ce n'est pas forcément à nous de nous adapter aux récits nationaux. Je pense que l'on est véritablement entré aujourd'hui dans un temps où les récits nationaux doivent s'ouvrir. Nous sommes dans un moment où nous essayons de pousser des portes, de dire que chacun de nos récits nationaux a oublié non seulement toutes les horreurs qui ont été commises en leur nom, mais aussi tout ce qu'il doit aux autres, ceux qui ne sont pas entrés dans le récit national jusqu'à présent. Cela est valable au Nord comme

au Sud. Quand je parle du « monde arabe » dans l'histoire du monde arabe contemporain, on entend tout ce que cela enlève à ceux qui ne sont pas arabophones à l'intérieur du monde arabe. Je pense que nous sommes dans un temps où il faut favoriser cette perspective en essayant de ne pas céder à la volonté d'être toujours uniforme et d'uniformiser. Une des grandes complications de ce travail – je ne sais pas si c'est une complication, mais c'est ainsi que je le vis – est qu'on écrit essentiellement dans une langue – moi en tout cas. Et même si on travaille avec d'autres langues, on ramène tout à sa propre faculté d'exprimer les choses dans sa langue. Du coup, on fabrique du sens, comme tu disais, dans un espace qui n'est pas ouvert... Pour moi, c'est une vraie question de savoir comment on peut ne pas se situer dans un débat qui va encore se refermer sur le national à cause de la langue. Et je ne trouve pas totalement satisfaisants les espaces intellectuels de circulation internationale qui existent notamment parce que l'usage commun de l'anglais aplatit, à mon sens, la volonté de rendre ce monde plus complexe et de sortir des débats nationaux.

Les mots, même s'ils constituent notre outil de travail, nécessitent beaucoup de médiation. Qu'elles soient médiations sous la forme de traces, d'archives, ou médiation pour nous-mêmes puisque c'est notre outil de travail. Parfois, je me demande si nous ne pourrions pas faire autrement. J'aimerais pouvoir restituer et faire circuler ce que nous avons à dire autrement que par les mots. Cela serait une belle aventure mais extrêmement compliquée. Je me suis posée la question récemment à propos du Liban qui vit actuellement une crise absolument atroce. Il y a à peine quelques semaines, il était possible de parler de la révolution libanaise en cours. Puis il y a eu le COVID et maintenant une crise économique gravissime. Avec mon équipe, nous avons essayé de comprendre ce qui se déroule là-bas et nous nous sommes demandé : qu'est-ce que nous pouvons faire ? C'est le mot « faire » dans ta question qui m'a fait penser à ça. Est-ce que nous pouvons, comme nous l'avons fait pour l'Algérie, juste rendre compte de ce qui se passe et inviter des gens qui viennent parler ? Cela paraît totalement indécent dans l'état actuel de la situation où il s'agit plutôt d'envoyer de l'argent pour aider des gens à survivre. Je ne parle pas forcément du caractère socialement inutile de notre travail, ce n'est pas la question. C'est plutôt la question de l'usure de la production de mots sur les gens et de trouver un bon médium. Nous aimerions être plus avec les gens, essayer de produire ou de faire autre chose. Nous pourrions peut-être essayer de faire les deux.

Comment faire relation ?

Markus Messling : « Être avec les gens » : « *ahlan wa sahlán* » ! – c'est juste et cela pose la question de la relation au sens de Glissant d'une forme de politique du « faire ». Ma question fait suite à celle de Franck. Elle porte sur cette position ou perspective que nous choisissons, mais aussi sur la question du faire, de savoir comment faire. Quand je pense à des livres monumentaux d'histoire globale, je me pose la question : cette histoire globale, n'est-elle pas devenue une forme d'histoire officielle comme c'était le cas avec la grande histoire des États-nations ? Mais à partir de quelle perspective parle-t-elle ? Je pense qu'il y a une sorte de confusion entre le global – donc la circulation de beaucoup de choses, d'idées et surtout de biens, mais beaucoup moins de gens – et l'universel. Dans l'interview déjà citée que tu as faite avec le magazine du Forum des études transrégionales de Berlin (Dakhli 2017), tu retiens l'importance de la *microstoria*, comme disent les Italiens, ou de la micro-histoire en français, pour une histoire globale. La *microstoria*, surtout dans sa tradition italienne, s'est basée sur les archives. Puisqu'en Italie, il y a une surabondance d'archives, ces historiens se sont positionnés par rapport au monde de manière très spécifique et leur approche est donc très située, très « petite » d'une certaine manière. Mais comment faire une micro-histoire à une échelle globale, comment peut-on agrandir l'archive à cette échelle ? Ce qui m'a toujours énormément intéressé dans cette tradition de la micro-histoire, c'est qu'elle a misé sur ce jeu d'échelles entre le micro et le macro, c'est-à-dire entre un indice et l'ouverture vers une connaissance plus grande. Elle a donc souligné à maintes reprises l'importance du narratif, des moyens narratifs dont on dispose pour se positionner par rapport à l'objet, du micro, pour le raconter et le rapporter à ce que l'on a appelé d'être de caractère général, voire universel. Dans ce processus de construction qui vous intéresse, ta *dream team* et toi, dans le cadre de votre projet sur les révolutions arabes, est-ce que vous posez cette question des indices et de savoir comment relater, raconter autrement à partir de là ? En d'autres termes, est-ce que vous vous intéressez à la façon dont ces moyens narratifs changent ou non notre idée de l'universel ? Le narratif ouvre-t-il une autre histoire, une autre manière de percevoir ces relations ?

Leyla Dakhli : Je pense comme toi que l'histoire globale, telle qu'elle est promue, est une nouvelle forme d'histoire officielle, en tant que tentative de sortir des périmètres nationaux. Je suis plutôt pour, mais bien souvent, en réalité, on retrouve les périmètres nationaux. Pour moi, cette histoire globale est intéressante uniquement quand elle repose sur des méthodologies qui s'attachent au local, sur la méthodologie de la *microstoria*. Parce qu'au fond, les historiens n'ont pas d'autre choix que l'induction. C'est leur problème depuis toujours, et ça le restera,

puisque dans tous les cas, ils n'ont accès qu'à des petits bouts d'histoire, des indices à partir desquels ils construisent un récit, une histoire, une narration. Je pense que nous sommes tous des micro-historiens à un certain niveau. Mais certains font semblant qu'il est possible de faire autrement, notamment à travers l'écriture. Est-il possible d'écrire l'histoire de l'Italie ou de la France ? Ce n'est pas possible pour un historien. Donc s'il écrit une histoire de France, c'est qu'à partir de sa connaissance petite, outre l'idée de la synthèse et de la compilation des travaux des autres, il va se juger tout à fait légitimé à écrire cette histoire. Je ne conteste absolument pas cette démarche puisqu'elle fait partie du métier et que j'écris moi-même sur un certain nombre de régions très vastes. Et pourtant, je me concentre via l'archive sur des micro-bouts de cette histoire-là. En effet, nous pouvons dire que les Italiens ont plus d'archives, ce qui crée une forme de distorsion dans la capacité qu'auraient d'autres lieux du monde à faire aussi la micro-histoire. Je n'y crois pas. Je pense que l'archive n'est pas seulement l'archive déposée dans une institution archivistique, mais que nous pouvons la fabriquer, la trouver. Certains objets, certains lieux sont des archives. Nous pouvons évidemment constituer en archives des mémoires si l'on travaille sur du contemporain mais y compris sur des périodes un peu anciennes, comme le font certains historiens pour travailler en histoire orale sur la période moderne. C'est la méthodologie, la créativité, qui peut permettre de construire de l'indice et ensuite d'élaborer une autre histoire, un autre récit – tel que l'indique la polysémie de ce mot. Je pense que si nous adoptons cette approche, nous commençons déjà à changer quelque chose, en passant par-dessus cette fameuse séparation entre les gens de l'écrit et les autres. Je pense que nous en sommes là. Nous n'en sommes plus à l'idée que la discipline historique se fonderait sur l'analyse critique d'archives dont on sait précisément ce qu'elles sont, comment elles sont présentes, etc. – même si l'on est formé avec cette idée de l'archivistique comme science auxiliaire, on peut s'en émanciper. Il y a toujours eu certaines personnes pour travailler à partir d'autres types de traces et d'autres types d'archives, mais ces personnes ne se sentaient pas légitimes. Je le ressens parfois moi-même quand je vois des gens qui travaillent sur des fonds d'archives, j'ai l'impression que c'est très sérieux, beaucoup plus sérieux que ce qu'on fait nous. Ça semble laborieux, toutes ces techniques utilisées où on croise, on coupe, etc. Nous, nous avons quand même beaucoup de blancs, donc recouper n'est pas toujours évident. Nous élaborons donc des méthodologies qui sont, me semble-t-il, tout aussi sérieuses, mais qui ne sont pas considérées comme aussi scientifiques. Il est important de revendiquer cette scientificité et la possibilité de travailler avec des matériaux moins classiques pour élaborer un récit historique – surtout dans un contexte de retour fort d'un positivisme quantitatif. À mon avis, c'est cela qui est en train de changer. Je pense que le legs de la micro-histoire est important dans ce sens : ce n'est pas seulement

l'abondance d'archives, c'est aussi se dire qu'à partir d'une petite histoire que nous arrivons à constituer patiemment, nous pouvons d'abord comprendre et ensuite donner à voir, à entendre. Au cœur de cela, il y a la capacité des historiens et des historiennes à écrire, qui est au centre de leur travail.

Giovanni Levi

Universalisme & histoires concrètes

Introduction

L'historien Giovanni Levi répond aux questions de l'équipe de recherche Minor Universality sur la microhistoire. Cette approche historiographique, qui trouve un écho retentissant en Europe puis aux Etats-Unis et en Amérique Latine, répond dans les années 1970 à une crise de la discipline en proposant de délaissier l'étude des masses et des structures, mettant les acteurs individuels et le concret au centre de l'enquête. Regarder des mondes ordinaires à travers un microscope produit un étonnement qui déplace notre compréhension de l'Histoire. Pour cette raison, depuis quelques années, la microstoria est débattue dans le cadre de l'histoire globale. Quelles ressources la microstoria offre-t-elle pour repenser l'universel ?

Historian Giovanni Levi responds to questions from the Minor Universality research team about the tradition of the microstoria. This historiographic approach, which found a resounding echo first in Europe, and then later in the United States and in Latin America, responded in the 1970s to a crisis of the discipline by proposing to abandon the study of masses and structures, and to place individual actors and concrete narratives at the centre of its inquiry. Looking at ordinary worlds through a microscope, as it were, produced an amazement/displacement and thus the kind of shift that changed our understanding of History. For this reason, the microstoria has for years been debated within the framework of a global history. What resources does the microstoria offer to rethink universality?

Trois choses me sont arrivées quand j'avais entre 4 et 5 ans : la première est que les fascistes recherchèrent ma famille pendant la campagne raciale. Ils avaient fait un recensement des Juifs en 1938 et, quand les Allemands entrèrent en Italie après le 8 septembre 1943, ils usèrent du recensement, en accord avec les fascistes, pour capturer les Juifs et les envoyer dans les camps de concentration. La deuxième est que nous avons vécu cachés quelques semaines dans un village de la vallée d'Aoste, puis sur le Lac Majeur en attendant que l'organisation de la Résistance puisse nous fabriquer de faux documents, nécessaires pour avoir la possibilité d'acheter à manger et trouver une résidence stable et sûre. Troisièmement, notre nouveau nom d'emprunt était Cardone : pour avoir une référence, nous avons pris le nom de notre métayer en Ligurie. Il s'appelait Napoleone Cardone, un prénom curieux et je me suis toujours demandé s'il avait un quelconque lien avec le mouvement clandestin napoléonien existant après 1815, fait probable en Ligurie puisque Napoléon était né en Corse, qui faisait encore partie de la République de Gênes un an avant sa naissance. La troisième chose, c'est que pendant le printemps 1944, alors que je jouais dans la cour de la ferme du petit village où nous nous étions réfugiés, j'ai trouvé la médaille que le mouvement clandestin napoléonien avait distribuée aux vieux soldats fidèles à l'empereur. Combien de questions peut soulever cette histoire qui peut paraître sans intérêt ? Celles des liens existants entre des choses apparemment sans rapport, les hasards de la vie, l'idée d'un parti secret de Résistance, la mémoire et, – pourquoi pas? – une préfiguration de mon avenir d'historien. C'est tout cela que m'évoque cette médaille.

G.L.



Universalisme & histoires concrètes

Entretien avec Giovanni Levi

Les lieux de mémoire

Markus Messling : Bienvenue à un nouvel entretien de l'équipe ERC Minor Universality, cette fois-ci avec l'historien Giovanni Levi – buongiorno professore ! Caro Giovanni : ton livre publié chez Einaudi en 1985, *l'Eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento* a été un des grands livres fondateurs de la microstoria, peut-être un des deux livres avec celui de Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, également publié chez Einaudi en 1976.¹ Dans ce livre, tu cherchais à expliquer le développement d'une société moderne en te fondant sur une analyse locale ou localisée des acteurs, à savoir les habitants d'un petit bled piémontais. Cela a permis d'apercevoir une complexité sociale qui dépasse notamment l'antagonisme entre la noblesse et la paysannerie. Il m'a toujours paru que ce matérialisme qui commence son enquête à partir du local, du concret, mise sur le rôle des acteurs pour mieux comprendre, dans une tradition italienne du marxisme culturel, la fabrication d'une conscience du monde. C'est pour discuter de ce lien entre les acteurs et la fabrication du monde et des savoirs, que nous t'avons invité à la Villa Vigoni à Mennagio cet été. Cette rencontre n'a pas été possible pour cause de Covid 19, c'est pourquoi nous nous retrouvons aujourd'hui virtuellement. Je te propose de faire un pas imaginaire, de repartir d'un lieu, de cette Villa Vigoni sur les bords du lac de Côme, et d'envisager ton chemin de penseur à partir de là. La Villa Vigoni est un lieu créé pour les échanges italo-allemands mais aussi et surtout pour une réflexion européenne. C'est, je pense, un lieu intéressant à partir duquel te poser la question : quel rôle l'internationalisation, le fait de naviguer entre des traditions et cultures académiques – de l'Italie à la France, de la France à la Californie – a pu jouer pour ta pensée ? Qu'est-ce que ces expériences de transferts de savoirs peuvent signifier pour une particularisation, mais aussi pour une généralisation du savoir ?

Giovanni Levi : Merci beaucoup, Markus. Avant tout, une remarque sur ta présentation : je pense qu'il est utile de dire que la microstoria a été fondée par Edoardo Grendi, Carlo Poni, Carlo Ginzburg et moi. Jacques Revel a été fasciné par la micro-

¹ Ginzburg, Carlo. *Il formaggio e i vermi*. Turin : Einaudi, 1976 (*Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier frioulan du XVI^e siècle*. Trad. Monique Aymard. Paris, Flammarion, 1980).

histoire. Il s'y est intéressé mais en proposant des interprétations différentes de ceux qui sont à son origine. Deuxièmement, je dois dire que mon livre a été traduit en Allemagne – chez Wagenbach.² Peut-être qu'on en trouve encore des exemplaires chez quelques vendeurs de vieux livres ! Néanmoins ce livre a été traduit en douze langues et il faut se demander pourquoi puisqu'il s'occupe d'un petit village, d'un exorciste idiot et de trois cents paysans. Je voulais démontrer combien de choses importantes arrivent quand il n'arrive rien en apparence. Si on parlait des choses pertinentes en soi, on écrirait seulement des livres sur Jules César ou sur Napoléon, puisqu'ils sont pertinents. Je me suis efforcé de démontrer qu'on peut construire une pertinence à partir d'un village très petit, d'un idiot et de trois cents paysans. C'est la première observation qui me tient à cœur. Le livre a été traduit aussi en chinois. Pourquoi des Chinois s'intéressent-ils à un petit pays, un exorciste idiot et trois cents paysans italiens ? C'est la preuve que j'ai eu une bonne idée, c'est-à-dire de démontrer comment on construit des pertinences générales en partant d'un petit morceau d'humanité. J'avais seulement un document mais rien d'autre. J'ai cherché à faire « chanter » ce document dans une vraie passion micro-historique. Le microhistorien utilise le microscope pour voir combien de questions importantes arrivent quand en apparence n'arrive rien.

Ta première question porte sur le rapport entre le général et le local. Je pense que c'est le thème central du travail des historien.ne.s. C'est-à-dire : que peut-on généraliser ? Tu dis : Le général, c'est comme dire le monde. Mais où doit-on arrêter la généralisation ? Comment manier des choses générales et en même temps préserver le particulier ? Pas le local, mais le localisé. Sanjay Subrahmanyam, grand historien, a dit exactement cela, que l'histoire est toujours localisée.³ Bien que nous nous occupions du monde, notre travail implique de partir des archives. C'était une polémique contre les généralisations impropres : par exemple l'utilisation de big data comme outil explicatif. Ça n'est rien en réalité. Le vrai problème, c'est de repérer ce qui est général et ce qui est localisé. Mon idée est que l'histoire devrait être définie comme la science des questions générales et des réponses localisées. Nous devons essayer de sauvegarder à la fois le local (le particulier) et le général. Les questions générales sont génératives, elles produisent un éventail de réponses possibles. En même temps nous devons savoir que tout ce qui est localisé propose à son tour de nouvelles questions générales. Quels sont les rapports entre les deux ? Ce conflit entre localisé et général est un conflit fondamental dans beaucoup de sciences sociales. Pour prendre un exemple dans un autre champ : le complexe d'Œdipe est

2 Levi, Giovanni. *Das immaterielle Erbe. Eine bäuerliche Welt an der Schwelle zur Moderne*. Trad. Karl F. Hauber et Ulrich Hausmann. Berlin : Wagenbach, 1988.

3 Voir Subrahmanyam, Sanjay. *Aux origines de l'histoire globale (Leçon inaugurale au Collège de France)*. Paris : Fayard, 2014.

une question générale, mais chacun a son propre complexe d'Œdipe. La pertinence identifiée, le complexe d'Œdipe, ne dit rien de ton complexe d'Œdipe ou de mon complexe d'Œdipe mais pointe seulement un problème. Chacun de nous doit maîtriser son propre complexe d'Œdipe et il n'y a pas de généralisation. C'est comme un éventail produit à partir d'une pertinence. J'ai écrit un essai en italien sur cette question qui est paru dans une revue de psychanalyse qui cherche le rapport entre la psychanalyse et les autres sciences sociales. Il y a toujours un conflit ouvert. Pour vous donner plusieurs exemples : Kracauer a dit clairement que le général et le particulier sont deux choses différentes. Selon lui, on ne peut pas dériver le général du particulier – sauf des questions générales – et le général n'est pas la somme d'une quantité de choses spécifiques.⁴ Ils peuvent marcher ensemble, mais parallèlement, ils ne se touchent jamais. D'autres ont pensé que le particulier forme le général. Par exemple, le contrat agraire des paysans : tu en trouves cinquante et tu décides ce qui fait le contrat typique mais tu auras gommé toutes les spécificités, le concret. Autre exemple, le merveilleux livre des mémoires de Ménétra, compagnon vitrier au XVIII^e siècle, édité par Daniel Roche.⁵ Il cherche à le définir sur cinq cents pages comme typique, un désastre. Or, on doit préserver le non-typique de Ménétra. Sauver l'individuel, le spécifique. Nous voyons souvent le particulier pour en extraire des généralités et cela va à l'encontre de la vraie histoire. En réalité le typique est une construction abstraite qui s'éloigne et cache la multiplicité de la réalité. Dernier exemple, le grand anthropologue Fredrik Barth a parlé de modèles génératifs.⁶ Nous construisons des modèles, des questions générales, mais nous devons toujours sauver un éventail de solutions complètement différentes. En d'autres termes, il y a différentes solutions, réponses, pour une même question générale d'origine. C'est comme dire qu'on peut considérer le problème du fascisme, mais que les fascismes sont tous différents. On peut considérer Staline et Hitler, Mussolini et Franco, Salazar et Pinochet comme semblables, cependant le devoir de l'historien ne est de montrer leur différence. Voilà ce que je pense de la microhistoire et de la généralisation : il faut poser des limites à la généralisation pour comprendre la réalité. Le problème, c'est que l'histoire est une science toujours trop nationale, mais en même temps à la recherche d'une généralisation. Les historiens italiens travaillent toujours sur l'histoire de l'Italie mais il faut comparer pour montrer le spécifique, le différent bien qu'on part d'une définition générale. Or, je pense qu'il faut aussi utiliser les questions que posent les autres, pas seulement à partir d'autres lieux mais aussi d'autres

4 Kracauer, Siegfried. *L'Histoire : des avant-dernières choses*. Trad. Claude Orsoni. Paris : Stock, 2006 (1969).

5 Ménétra, Jacques-Louis. *Journal de ma vie*. Éd. Daniel Roche. Paris : Montalba, 1982.

6 Barth, Fredrik. *Selected Essays of Fredrik Barth*. Vol. 1, *Process and Form in Social Life*. London, Boston, Henley : Routledge & Kegan Paul, 1981.

sciences, comme la physique, la psychanalyse, l'anthropologie, la littérature, etc. pour en extraire des questions à poser à l'histoire. Ce serait là déprovincialiser l'histoire d'un point de vue national mais aussi disciplinaire. L'histoire est fermée sur une spécialité : l'histoire d'Italie, l'histoire de France – c'est une stupidité, ce n'est pas très intéressant. Au contraire, nous devons construire des questions générales pas pour appliquer les autres sciences à l'histoire mais pour voir les questions que les autres sciences se posent sur l'humanité et que nous n'avons encore posées.

Archives et littérature post-mémorielle

Hélène Thiéard : Cher Giovanni Levi, je m'intéresse au rapport qu'entretient la microhistoire avec la littérature, et plus précisément avec la littérature mémorielle. Pendant longtemps, on a distingué l'écriture fictionnelle (type roman historique) et l'écriture du témoignage, or la littérature mémorielle contemporaine est « post-mémorielle » pour reprendre ici le concept de post-mémoire développé par Marianne Hirsch, qui pointe la transmission du trauma aux générations suivantes.⁷ Il y a chez ces écrivains, ces écrivaines, qui sont souvent des enfants ou petits-enfants de témoins historiques de la Shoah, une certaine proximité de démarche avec la microhistoire. Ils et elles font un usage extensif des archives pour reconstruire l'histoire familiale liée à l'holocauste et interrogent la transmission fragmentaire de cette mémoire. Deux exemples tirés du champ allemand qui est mon domaine de spécialité : Katja Petrowskaja et son roman *Vielleicht Esther* publié en 2014 chez Suhrkamp ou encore, dans une variante graphique, l'album de Nora Krug *Heimat, ein deutsches Familienalbum* de 2018.⁸ On a là un genre à la croisée de l'écriture biographique et de l'écriture documentaire. Que pensez-vous de l'apport de cette littérature post-mémorielle pour une microhistoire de la Shoah ? Il me semble qu'elle pose la question de l'implication personnelle des microhistorien.ne.s, et au-delà, de la possibilité de faire dialoguer les mémoires à partir de sujets impliqués.

Giovanni Levi : En parlant de la Shoah on parle de quelque chose qu'on ne peut pas décrire. Non seulement décrire la Shoah, mais aussi décrire ton implication, tes images et le mouvement, génération après génération. C'est l'angoisse de Primo Levi à propos de raconter ce qui est indescriptible. Ceux qui écoutent ne pourront pas vrai-

7 Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory : Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press : New York, 2012.

8 Krug, Nora. *Heimat, Loin de mon pays*. Trad. Emmanuelle Casse-Castric, Paris : Gallimard Jeunesse, 2018 (Orig. *Heimat : A German Family Album*, 2018) ; Petrowskaja, Katja. *Peut-être Esther*. Trad. Barbara Fontaine. Paris : Seuil, 2015. (Orig. *Vielleicht Esther*, 2014).

ment comprendre. S'il y a un thème fondamental c'est avant tout la relation entre réalité et langue, une réflexion dramatique fondamentale de Primo Levi, de Kertész, de Appelfeld, de Moscovici, de Rosenblum, de Rosenberg, de Friedlander, etc.⁹ Le problème c'est comment représenter l'irreprésentable.

Il y a un rapport intéressant entre histoire et littérature pour une raison fondamentale : les deux s'occupent des personnes. Mais l'histoire a des liens stricts avec les documents qui sont la preuve de la vérité. Mais la bonne histoire considère les documents comme quelque chose qui ne fonctionne pas, qui suggère des choses mais qui n'est pas l'histoire, c'est plutôt un symptôme. L'histoire est le produit du cerveau des historiens. Les historiens que j'admire le plus sont les préhistoriens puisqu'ils partent d'os ou de morceaux de vases et doivent ensuite reconstruire une réalité historique : la documentation limitée demande plus d'intelligence du chercheur. Le document est en général partiel, certainement fragmentaire et toujours produit selon une hiérarchie sociale : ceux qui savent écrire ne sont pas les mêmes que ceux qui ne savent pas ; les hommes laissent plus de documents que les femmes ; les riches produisent plus de documents que les pauvres, etc. Cela a produit et produit continuellement une distorsion dans l'histoire. L'histoire, c'est aussi de l'imagination, malheureusement ou heureusement. Mais cela n'exclut pas l'obligation des historiens de s'en tenir aux documents. Cependant il faut travailler beaucoup pour penser ce que le document suggère. En ce sens, les autobiographies sont très suggestives, même si ce sont en général des documents qui parlent de faits, pas de questions, exacerbent l'expérience individuelle devant des choses arrivées. La Shoah est une réalité tellement terrible qu'il a été difficile pour beaucoup de temps d'en témoigner, de la faire croire, de l'expliquer, d'en faire un objet de réflexion. Peu à peu on a produit une quantité de mémoires fragmentées. C'est difficile de raconter l'irracontable.

Primo Levi – c'était mon cousin – a eu le grand mérite de montrer toute l'importance de l'aspect réflexif plus que factuel de sa terrible expérience. Il a réussi à se poser et à nous poser des questions fondamentales sur l'humanité. Il ne s'occupe pas tant de décrire des situations que de produire une réflexion à partir de situations, de choses dont il pense qu'elles ont une valeur générale. La tragédie de la Shoah ou la tragédie arménienne posent des questions inépuisables, parlent d'une

9 Voir Levi, Primo. *Se questo è un uomo*. Torino : F. Da Silva, 1947 ; Kertész, Imre. *L'holocauste comme culture*. Trad. Charles Zaremba et Natalia zaremba-Huzsvai. Arles : Actes Sud, 2009 ; Appelfeld, Aharon. *Histoire d'une vie*. Trad. Valérie Zenatti. Paris, Seuil, 1999 ; Moscovici, Serge. *Chronique des années égarées*. Paris : Stock, 1997 ; Rosenblum, Rachel. *Mourir d'écrire*. Paris : Presses universitaires de France, 2019 ; Rosenberg, Dinah. « Langue orpheline, langue exilée ». *La Grande Histoire et la petite*. Éd. Jacques André et al. Paris : Presses universitaires de France, 2023. 115–144 ; Friedlander, Saul. Éd. *Probing the Limits of Representation*. Cambridge/MA : Harvard University Press, 1992.

réalité qui pose des questions inépuisables. Le problème de l'histoire, c'est qu'elle travaille sur les effets et très peu sur les causes (puisque'elle arrive après), elle peut imaginer les causes en connaissant les effets qui sont très compliqués et en partie inconnus. Comment en est-on arrivé à ces effets ? L'histoire travaille sur la vérité, mais la vérité est toujours inférieure à la réalité. Les historiens écrivent toujours le même livre, 50 livres chaque année sur Charles Quint ou sur Philippe II, car ils cherchent à s'approcher d'une réalité toujours changeante, toujours incomplète et plus complexe. Ils cherchent aussi à expliquer des causes, mais les causes sont elles aussi toujours plus compliquées. Les causes réelles historiques, comme les causes qui produisent une autobiographie ou une histoire humaine, sont des mélanges de temps, de personnages, de lieux et de fantaisies complexes. Par exemple, Markus a publié un de mes articles sur le fait que la contre-réforme a produit une anthropologie catholique qui est importante aujourd'hui (Levi 2019). Ce n'est pas le passé immédiat qui a produit notre anthropologie catholique, il s'agit d'un changement dans le temps qui compte aujourd'hui davantage que des faits qui nous sont plus contemporains. Ce qui est intéressant est cette complexité des structures de l'histoire. Dans l'histoire du trauma, il y a aujourd'hui un intérêt pour la seconde génération, les fils et les neveux des traumatisés. C'est exactement comme la contre-réforme pour l'anthropologie catholique. Qu'est-ce que produit le cerveau de quelqu'un qui est neveu ou fils de quelqu'un qui a subi la Shoah, le massacre des Arméniens ou d'autres tragédies traumatiques ? Le trauma est quelque chose qui marche, qui s'élabore, qui produit des conséquences sur nous, qui suggère une causalité sur la vie des autobiographants, des causes qu'en général l'autobiographie directe ne suggère pas. L'autobiographie directe est une falsification. On y parle en général des choses, des faits, mais pas de ces mécanismes mentaux et historiques. Pour conclure, le problème de la cause est crucial à la fois pour les historiens et les écrivains des générations d'après, de la post-mémoire, comme vous avez dit. Eux suggèrent des causes qui n'existent pas dans les autres autobiographies directes, des causes qui remontent dans le temps passé et déploient la complexité de la causalité en histoire. Contrairement à l'autobiographie directe, qui s'occupe en général des faits, ils introduisent une réflexion lourde sur les causes.

On m'a demandé d'écrire mon autobiographie. D'abord, j'ai dit non, que je n'étais pas intéressé, sauf pour écrire mon autobiographie de 0 à 6 ans. Cela m'intéresse beaucoup car cela démontre la fausseté de ma mémoire, modifiée dans le temps, mais révèle aussi ce qui a construit ma personnalité : des choses dont je me rappelle, des choses que j'ai gommées, des choses qui n'ont pas de sens, improbables. C'est-à-dire ce mélange de causes qui a produit Giovanni Levi. Cela me paraît être une belle thématique. Je suis né en 1939, avec la guerre et la campagne raciale et donc sans aucune expérience préalable d'une réalité différente. Pour moi la guerre et la nécessité de vivre caché et de changer mon nom, de voir des armes et

des morts, c'était la normalité, une normalité sans référence à une situation différente jusqu'en 1945. Et j'ai passé comme un fantôme une enfance heureuse.

Hélène Thiérad : Et alors, avez-vous suffisamment de documents pour faire l'histoire de cette première tranche de vie ?

Giovanni Levi : J'ai beaucoup de souvenirs, fragmentaires, en partie les fruits de mon imagination, en partie vrais, en partie élaborés après-coup. On m'accuse de désirer que les archives brûlent puisque l'histoire n'est pas fondée seulement sur les documents. Les documents sont toujours incomplets. Les documents matériels qu'on laisse derrière soi ne sont pas nous. Ils sont partiels, insuffisants. Ce que l'on garde du passé, ce sont seulement quelques photos, des choses qu'on a utilisées à l'école, quelques livres, des lettres d'amours... Mais ces fragments ne nous constituent pas. Il faut reconstruire une vie avec cette chose misérable qu'est la documentation. J'ai beaucoup de documents sur moi, mais aussi beaucoup de mémoire, des choses dont je me rappelle, vraies ou fausses. Cela pose la question du fonctionnement de la mémoire. Et quand on écrit une autobiographie les souvenirs – positifs et négatifs – sont modifiés, stabilisés, sélectionnés, à la fin normalisés. Aussi le souvenir de la Shoah, je l'ai connu seulement dans ma première année après la guerre, de ce que mes parents m'ont raconté et de ce que nous ont cruellement expliqué nos maîtres de l'école juive de Turin nous montrant les images des camps de concentration.

Markus Messling : Si je peux me permettre Giovanni, on a dit de la *microstoria* qu'elle était une approche typiquement italienne à cause de cette masse d'archives sur laquelle elle a travaillé. Ton commentaire par rapport aux archives et à leur non-importance, peut-on aussi y lire un commentaire sur l'histoire de la *microstoria* ?

Giovanni Levi : Peut-être. Mais le vrai de la *microstoria* n'est pas le micro de la chose ; c'est le microscope, c'est ce qui n'est pas immédiatement évident. En général, les microhistoriens préfèrent étudier des situations improbables, qui ne sont pas immédiatement compréhensibles. L'important n'est pas la quantité de documents. La vertu de la microhistoire, c'est de partir d'un document presque incompréhensible dans un premier temps, puis en utilisant le microscope de torturer ce pauvre document jusqu'à ce qu'il parle. On peut aussi appliquer la microhistoire à soi-même en faisant de l'auto-microhistoire. Concernant la mémoire de la Shoah, je pense à l'écrivain W.G. Sebald qui a travaillé sur des fragments qui ne disent presque rien, mais qui suggèrent à Sebald de parler de ces personnes. Dans *Les Émigrants* et dans *Austerlitz*, il part de fragments qui déclarent la totale incomplétude

de la documentation tout en suggérant une quantité d'émotions, d'hypothèses et de questions sur la chose.¹⁰ Je trouve qu'il s'agit de livres extraordinaires.

Subjectivités et rationalités

Elsie Cohen : Vous avez parlé d'autobiographie. J'aimerais maintenant vous poser une question sur les méthodes biographiques. La microhistoire, par une réduction de l'échelle d'observation, s'est attachée à rendre compte des subjectivités et destins individuels. Dans votre livre *Le Pouvoir au village* (1989) vous reconstituez des trajectoires individuelles pour saisir le fonctionnement d'une société villageoise à une époque troublée. Mais comment raconter une vie humaine quand on est historien, historienne ? Comment mettre en récit une biographie mais également, comment interpréter son déroulement et sur quel modèle de rationalité des acteurs se fonder ? Plus particulièrement, comment la *microstoria* permet-elle de (re)penser les liens entre histoire(s) singulière(s) et Histoire avec un grand « H » ou, en d'autres termes, les liens entre individu et contexte ?

Giovanni Levi : Le contexte nous détermine. Si nous partons d'un document incompréhensible nous avons immédiatement un passe-partout pour interpréter aussi des documents contextuels apparemment sans signification qui nous suggèrent d'autres idées qui, peu à peu, créent une chaîne d'hypothèses qui anime progressivement notre problème. Nous sommes donc un peu « expliqués » par le contexte. Nous pensons à travers notre expérience relationnelle et événementielle. En ce sens, la microhistoire – la vraie histoire – se différencie de l'Histoire avec un grand « H ». Les historiens font trop souvent une histoire des faits qui n'explique pas beaucoup les choses, qui décrit des effets et suggère des causes arbitrairement simplifiées. Par exemple, on dit « Dieu nous a sauvé de l'esclavage de l'Égypte ». Nous savons que c'est certainement arrivé car c'est écrit dans la Bible, mais nous savons trop peu de la cause qu'est Dieu. Nous connaissons des faits, mais Dieu reste un mystère, nous ne pouvons qu'interpréter. En plus dans ce cas spécifique, comme Il n'existe pas, c'est encore pire. La grande Histoire est utile, car elle traite des choses qui sont arrivées, cependant elle oublie tout ce qui est arrivé sans s'imposer. Elle écrit l'histoire de ceux qui ont prévalu, pas de ceux qui ont perdu, ni des choses que les hommes ont perdues. Tout cela n'est pas de la vraie histoire. Il est nécessaire et

¹⁰ Sebald, W.G. *Les Émigrants*. Trad. Patrick Charbonneau. Arles : Actes Sud, 1999 (Orig. *Die Ausgewanderten*, 1992); Sebald, W.G. *Austerlitz*. Trad. Patrick Charbonneau. Arles : Actes Sud, 2002 (Orig. *Austerlitz*, 2001).

utile de savoir que Jules César vient avant Napoléon. C'est un fait, mais ce n'est pas comprendre les hommes. Marc Bloch disait : « L'histoire est la vie des hommes dans le temps. »¹¹ C'est ça que la microhistoire étudie : les hommes, pas les faits. Car les faits sont insuffisants pour comprendre ce que vous avez appelé « rationalité ». Une des choses que les historiens font le moins bien, c'est décrire la rationalité des hommes. C'est terrible et je pense qu'il serait utile d'écrire un livre sur les stupidités que les historiens, même les grands historiens, écrivent sur la psychologie des hommes. Les économistes ont remis en cause depuis 40 ans la théorie de l'économie néo-classique qui se basait sur l'idée que tous les hommes ont grosso modo les mêmes désirs, les mêmes comportements, la même volonté. Quand ils ont découvert que les hommes n'avaient rien d'uniforme, ils ont mis en crise cette théorie. Aujourd'hui, ils cherchent à reconstruire une théorie économique en considérant que la rationalité humaine est imprévisible ou seulement partiellement prévisible. Les historiens, eux, partent toujours du principe que notre rationalité est uniforme. Pour conclure, je pense que l'histoire est vétuste dans le sens où elle est fermée sur elle-même. Il s'agit d'une des sciences humaines les plus rétrogrades. Les historiens se plaignent que personne ne s'intéresse plus à l'histoire. La raison en est que nous avons abandonné une question fondamentale : comment fonctionne l'humanité ? Cette question, nous l'avons en partage avec les autres sciences humaines, mais aussi avec la physique ou les mathématiques, puisqu'elles s'occupent des activités humaines. La microhistoire s'efforce de prendre des situations quelconques et de trouver comment fonctionnent les hommes dans ces situations, notamment en construisant des modèles pour permettre un éventail de réponses différentes puisque les hommes ne sont pas homogènes.

Ethnographie

Jonas Tinius : Peut-on comprendre la *microstoria* comme une sorte d'histoire anthropologique ou bien comme une façon de faire de l'ethnographie dans les archives, avec des documents ou des institutions ? Y a-t-il selon toi une relation fondamentale entre l'ethnologie sociale, l'ethnographie et la *microstoria* ?

Giovanni Levi : L'anthropologie a certainement beaucoup collaboré à l'invention de la microhistoire – pas seulement l'anthropologie sociale, mais aussi l'anthropologie générale. Mais il y a plus : même si on a des techniques différentes, le problème, ce sont toujours les hommes, l'humanité – comme pour la psychanalyse, dont je parlais

¹¹ Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Paris : Armand Colin, 1993.

plus tôt. J'ai utilisé tout à l'heure l'exemple de l'économie de ces dernières années qui tente de décrire les hommes d'une façon plus réelle en étudiant l'utilisation différente de leur rationalité. Des grands théoriciens de l'économétrie vont même plus loin, comme Amartya Sen, dont les travaux pleins de mathématiques tendent désormais vers la philosophie morale. On pourrait ajouter aussi les physiciens. Le problème de la (non-)généralisation est un problème de la physique : Heisenberg, avec son « principe d'indétermination » ou la mécanique quantique nous rappellent bien qu'il n'y a pas la vérité finale mais que nous construisons continuellement des instruments pour nous approcher de la réalité, sachant que la réalité est beaucoup plus complexe que ce que nous pouvons imaginer. Un exemple religieux pour finir : je ne suis pas religieux mais je lis beaucoup de textes théologiques. Dans la frange la plus orthodoxe du judaïsme, on considère qu'on ne peut pas dire que Dieu existe puisque l'existence de Dieu est une chose si incompréhensible pour les hommes qu'elle est innommable. Si tu le dis, Dieu va te terrasser ! Et pourtant, on doit étudier Dieu continuellement, chercher à comprendre quelque chose, à suggérer quelque chose à propos de Dieu. L'histoire c'est un peu ça, et la physique, c'est exactement ça : ce qui importe, dans ce que nous faisons, ce n'est pas la résolution, c'est la recherche continue de ce qui est encore inconnu de la réalité.

J'ai lu plus de livres d'anthropologie que de physique, mais je pense que la question de la réalité, de ce que les sciences peuvent savoir, est le problème de la science en général. Une anecdote autobiographique : mon père, qui était ingénieur, a écrit un livre de presque mille pages qui s'appelle *La camme e la progettazione dei moti. Le camme*,¹² c'est la pression que fait la presse sur l'acier pour faire la forme des automobiles par exemple. Ce livre était plein de mathématiques incompréhensibles pour moi. Mon père m'a incité à le lire quand même en me disant que ça pouvait me servir d'une manière ou d'une autre. Je ne saurais pas dire ce qui m'a servi, mais cela a été une lecture fascinante ; je voyais les problèmes qu'un ingénieur se pose, que je ne pouvais pas voir, par exemple la déformation du métal, qui suggère une suite de réflexions analogiques. Les historiens doivent être plus complets, lisant les problèmes des autres sciences, que des professionnels de l'historiographie en général négligent, mais qui évoquent de nouvelles questions.

Une microhistoire du vivant ?

Azyza Deiab : Avec la *microstoria*, vous mettez l'accent sur l'individu humain comme acteur, mais cela nous permet-il de réagir adéquatement aux défis univer-

¹² Levi, Riccardo. *Le camme e la progettazione dei moti*. Genova : ECIG, 1978.

sels de nos jours, notamment aux problèmes écologiques importants ? Ne faut-il pas élargir notre notion des acteurs et penser non seulement à l'être humain mais aussi à la nature, aux animaux, aux objets ? Et si tel est le cas, comment raconter ces autres microhistoires ?

Giovanni Levi : Je ne pense pas que la perspective soit d'élargir dans ce sens. Il faut savoir que les hommes sont en train de détruire la Terre et je trouve votre remarque juste : il faut comprendre aussi les arbres. Je suis fasciné par les arbres, par la petite et mystérieuse intelligence des arbres qui prennent des décisions selon la lumière, la qualité de la terre, etc. Mais revenons à une perspective générale. Aujourd'hui nous parlons de globalisation mais l'histoire humaine a vu depuis toujours une progressive globalisation. Quand les premiers hommes sont partis de l'Afrique pour aller en Asie et en Europe, ça a été la première globalisation. Nous avons globalisé, par vagues, le monde. Cela étant dit, la globalisation actuelle a un défaut fondamental : elle fragmente en même temps qu'elle globalise. Exemple banal : le monde globalisé va de pair avec la renaissance des nationalismes, des localismes. La finance se globalise, mais le contrôle politique et social sur la globalisation n'existe pas en réalité. Il n'a pas été construit, il est fragmenté. Quand on généralise, on pense dans une direction univoque : nous sommes en train de détruire la Terre. Nous sommes en train d'uniformiser, de construire des systèmes d'informations généralisés, etc. Or, nous devons toujours examiner le contraire, en introduisant dans la réflexion les risques de la globalisation. Ce n'est certes pas évident, sans vouloir être réactionnaire. Nous voyons cela comme une fatalité. Il est vrai qu'il y a une certaine fatalité dans la destruction de la nature, des animaux, des arbres, mais en considérant peu à peu ce mécanisme comme fatal et linéaire, nous nous rendons incapables de nous en protéger. Il ne faut pas étudier seulement la disparition des espèces, des tigres, des éléphants ou des rhinocéros, mais voir comment se globalise la destruction. Dans une synagogue ici à Venise, il y a une plaque du XVII^e siècle en hébreu qui dit : « Rappelle-toi la destruction. » Voilà le vrai problème. Il ne s'agit pas seulement de faire la morale concernant une situation destructive, puisque tout le monde regarde ces choses comme fatales. Nous avons conscience que nous sommes contre, mais nous n'étudions pas vraiment les effets de cette destruction. Les historiens font une histoire linéaire, une histoire du progrès, alors qu'il faut étudier aussi l'histoire de ceux qui sont restés derrière, ceux qui ont perdu. Walter Benjamin disait qu'un bon historien matérialiste étudie tout ce que les hommes ont cherché à faire bien qu'ils aient perdu. Un jour – un jour messianique disait-il –, ce sont toutes les tentatives que l'humanité a essayées qu'on considérera comme utiles. Il y a quelque chose de simplifié dans la généralisation de la destruction de la nature. Il faudrait aussi reconstruire dans les autres sciences tout ce qui s'est perdu de l'action des hommes. De la capacité ou l'incapacité des

hommes à se révolter contre cette vision fatale du global comme progrès. J'ai peu d'idées, je sais que je devrais me battre plus sur le problème que vous posez. En même temps, je pense que puisque nous sommes historiens, il y a des choses que nous devons suggérer pour réformer les sciences que nous pratiquons, en équilibrant notre attention, sur le passé et pour le futur, entre progrès et destruction.

Musée | lagune

Franck Hofmann : Je me souviens d'une première rencontre que nous avons eue, Giovanni, sur l'île de Torcello, dans la lagune de Venise, où se trouvait, peut-être le disais-tu à ce moment-là, l'âme de la Serenissima, d'une ville devenue ville-musée telle que la décrit Salvatore Settis dans son essai *Si Venise meurt*.¹³ Ma question : comment passer de la microhistoire au micro-musée ? Comment procéder pour y arriver ? Comment penser autrement les musées et l'Histoire avec un grand H comme disait Elsie, c'est-à-dire l'histoire nationale comme grand récit. Comment imaginer les musées comme lieux de petits récits, comme des structures à vocation universelle après la contestation de l'universalisme et des musées encyclopédiques ?

Giovanni Levi : J'ai une certaine méfiance envers les musées, même si j'y vais, bien sûr. Le musée, c'est la mort définitive. Il faudrait remettre les choses qui sont dans les musées à leur place, dans les palais, les églises, etc. C'est sans doute impossible, mais ce serait un bon effort. Un exemple : Depuis hier les musées italiens sont fermés, mais l'*Accademia*, le Musée des Beaux-Arts de Venise, s'était fait prêter des tableaux nés à Venise et exposés dans différents musées du monde. Ces tableaux revenaient certes dans un musée, mais aussi dans un lieu en lien avec le terroir, leur naissance. Les musées déclarent les choses mortes. La grande ampleur des vols faits par les européens dans les colonies, c'est une tragédie. Les musées sont beaux à voir, mais en tant que visiteur on a toujours une mauvaise conscience. Voyez en Angleterre, la collection des Gonzague achetée par Charles II : Elle est incompréhensible car elle est décontextualisée, elle n'est pas chez soi.

La microhistoire ainsi que le musée pourraient envisager de reconstruire des choses qui n'existent plus. Je vais vous donner un exemple que les historiens des villes oublient souvent. Dans l'Ancien Régime, toutes les villes, Venise y compris, avaient des maisons de pierre, de briques et une grande quantité de maisons misérables en bois ou en carton. On peut voir cela dans quelques peintures de Canaletto.

¹³ Settis, Salvatore. *Si Venise meurt*. Trad. Jean Pietri. Paris : Bibliothèque Hazan, 2015 (Orig. *Se Venezia muore*, 2014).

La Venise que vous connaissez, la ville morte, ville-musée, n'était pas comme cela. Nous avons sauvé un ensemble de matériaux de construction, mais nous avons oublié que la vie avait produit un mélange de fragilité – des choses qui disparaissent – et de palais. Seuls les églises et les palais sont restés. Un exemple pire encore, la ville de Murcia en Espagne où l'on a détruit toute la vieille ville sauf les églises. Alors il y a ces églises misérables qui sont restées là, entourées désormais des palais que sont les habitations d'aujourd'hui. C'est une distorsion totale de l'image de la ville. Je pense qu'il serait intéressant, plutôt que de construire des musées, de reconstruire une réalité qui va suggérer que la vie n'était pas seulement celle des palais mais aussi celle des habitations des pauvres. Cette réflexion m'accompagne toujours. Je me souviens qu'un jour, j'étais à New York et, devant la porte fermée du théâtre principal de l'Opéra de New York, il y avait une boîte en carton dans laquelle quelqu'un dormait. Cette image est celle de la vie réelle, qui pourtant n'est pas la représentation partagée de New York ni de Venise. Venise est aujourd'hui une ville morte car on ne peut pas construire de maisons en bois où l'on veut. Il faut se rappeler que la vie vivante était aussi la vie des misérables, pas seulement celle des riches et des palais.

Franck Hofmann : Sur l'île de Torcello, tu sais, il n'y a pas seulement la basilique Santa Maria Assunta et le petit musée provincial sur l'histoire du lieu, fondée en 1872. Il y a aussi des excursions dans la Lagune, qui constituent avec les institutions, les architectures et les paysages de l'île une sorte d'éco-musée possible.¹⁴ Je me souviens être parti avec un pêcheur faire un tour en bateau. Il avait monté son commerce pour profiter du tourisme de Venise. Il faisait découvrir la lagune aux touristes, leur expliquait le lieu. A la fin du tour, nous nous sommes retrouvés dans une cabane de pêcheurs où son père avait réparé les filets de pêche. Il m'a invité à m'asseoir un moment, boire un verre de vin, et écouter des histoires qu'il racontait. Il a la vocation d'expliquer la lagune de Venise comme éco-musée. Ce n'est pas du romantisme ou de la nostalgie d'un citadin métropolitain, dont je parle, mais d'une attention pour les récits et les gestes. Il se trouvait là un musée à venir, sur l'île de Torcello, que l'on ne pouvait pas découvrir dans le palais des Doges par exemple.¹⁵ C'est une toute petite structure, une infrastructure périphérique, si tu veux, une infrastructure aussi sociale, pour rendre visible et narrer l'histoire du lieu, spécifique et universelle en même temps. Je sais, ce n'est pas ce que tu disais, mais je

¹⁴ Fabian, Lorenzo et Ludovico Centis. *The Lake of Venice. A scenario for Venice and its lagoon*. Conegliano : Anteferma Edizioni, 2022.

¹⁵ Baravalle, Marco. « Venetian impressions : Lines of flight from the terrace-city ». *The last grand tour. Contemporary phenomena and strategies of living in Italy*. Éd. Michael Obrist et Antonietta Putzu. Zurich : Park Books, 2023. 280–283.

pense qu'une telle démarche rend aussi justice à la vie réelle dans l'histoire, au-delà des musées, des villes-musées, dont Venise est devenue emblématique, tout comme Paris par ailleurs.

Giovanni Levi : Oui, ce dont tu parles, c'est différent de ce que je disais. Je parlais des choses qui existent et existaient mais qui ne correspondent pas à l'image que les personnes ont de la réalité historique. La réalité historique est quelque chose qui n'existe plus et mérite d'être muséifiée. Au contraire, pour des choses qui sont encore existantes, je suggère qu'il serait bien de les remettre en leur lieu, dans les églises, dans les palais. En ce moment, le *Kunsthistorisches Museum* de Vienne a prêté un tableau de Lotto à l'*Accademia* : Vierge à l'Enfant avec Sainte Catherine et Saint Thomas (1528–1530). Ce tableau est exposé à Vienne en temps normal, mais il est né à Venise. C'est une belle idée, je pense. On pourrait imaginer une autre réalité. Lotto était vieux, il eut des problèmes avec l'Inquisition mais il était très religieux. Il vivait sa vieillesse à Loreto et a laissé un héritage de près de cinquante tableaux au monastère de Loreto. Certes, ce ne sont pas ses plus beaux tableaux, mais ils sont là ; ça, c'est un bon musée dans le sens où il est fidèle à l'histoire de Lotto et à sa folie religieuse finale.

Archives locales, histoire globale

Clément Ndé Fongang : Moi, je m'intéresse particulièrement au lien de la microhistoire aux archives. Vous avez déjà abordé quelques aspects de ma question. La *microstoria* permet de comprendre, et parfois de révéler, certaines facettes non visibles ou négligées des grands événements historiques à travers une analyse minutieuse des archives et la recherche d'indices pour découvrir la vérité des faits. Comment l'approche de la *microstoria* peut-elle permettre de raconter l'histoire coloniale complexe face à la « rareté » des archives coloniales ? Rareté due, d'une part, à la destruction, la situation géographique et l'accessibilité des archives coloniales et, d'autre part, au fait que les sans-voix, les colonisés, produisent moins de documents ?

Giovanni Levi : Il y a avant tout un problème d'archives. Les archives coloniales ont été prises par les pays colonialistes. Depuis la décolonisation, en France par exemple ou en Angleterre, elles ont souvent été retransférées. Mais ces archives ont été sélectionnées sur place avant de revenir, en partie, aux pays intéressés. Une partie a été détruite puisqu'elle attestait de la férocité des colonialistes, dans le cas du Congo ou du Kenya par exemple. Cette sélection des archives est une chose fondamentale pour comprendre que les documents sont toujours incomplets. Tous les faits ne laissent pas une mémoire. Nous devons savoir qu'il y a une grande mystifi-

cation du document, volontaire ou involontaire, quand nous travaillons dessus. Ils sont hiérarchisés d'un point de vue social, politique, de genre, etc. Ils sont produits dans des situations spécifiques et les hommes ne sont pas totalement résumés dans ces situations spécifiques. Je travaillais par exemple sur l'incertitude. Il n'y a pas de documentation sur l'incertitude, il n'y a que des documents produits en situation de décision. Or nous sommes incertains quatre-vingt-dix pour cent de notre vie. L'incertitude est une caractéristique très importante des hommes ; les romanciers, eux, le savent. Les historiens (et les documents) ne le savent pas car ils parlent des actes, des choses faites. La microhistoire peut travailler sur des documents qui ne disent pas des faits et restent des mystères pour les historiens. C'est-à-dire que, plutôt que de travailler sur des documents évidents, on va privilégier des documents qui parlent de quelque chose qui semble absurde, incompréhensible. Là, il y a quelque chose qui a échappé, qui est resté sans être détruit. Ces documents suggèrent autre chose que les documents naturels, banals, triviaux. Tu me demandes comment on peut travailler sur des documents incomplets. On travaille toujours sur des documents incomplets. Dans le document incomplet, il y a quelques fragments de documents qui sont plus que complets, justement parce que incompréhensibles. C'est cela qui nous aide à suggérer une interprétation pour les autres documents, qui nous donne l'idée de l'expliquer pour faire chanter les autres documents et imaginer les autres choses.

Il y a une chose sur laquelle je ne suis pas d'accord : grande histoire, petite histoire. Vous parliez de la grande histoire dans les questions précédentes, mais la grande histoire n'existe pas. Nous parlons plus clairement aux lecteurs politiquement si nous parlons de quelque chose de spécifique, plutôt que de raconter des tragédies notoires, des choses évidentes, connues. L'esclavage, par exemple, est une histoire terrible, horrible, mais en même temps connue. On peut écrire à partir de là des choses qui ne sont pas évidentes, immédiates. Quand on parle de l'esclavage, on parle d'une quantité de personnes, une masse non personnalisée, or dans les documents, on peut rencontrer des personnes, et non une masse. C'est toujours comme ça quand on parle de quelqu'un de subalterne, de la classe ouvrière, des esclaves... Nous devons essayer de récupérer, de faire chanter ceux qui n'ont pas d'histoire, qui n'ont pas laissé de documents. Les masses ont une histoire factuelle, effective, or nous devons reconstruire des personnes, car nous cherchons à comprendre l'humanité et c'est beaucoup plus difficile. Cela peut arriver à travers la lecture sans but, sans raison, des documents. Nous trouvons des choses qui expliquent les documents dans une sorte de fulguration divine. Je ne suis pas relativiste, je ne pense pas que chacun peut raconter ce qu'il veut. Les historiens reconstruisent une vérité mais la vérité est toujours plus grande que ce qu'ils peuvent reconstruire. Il n'y a pas d'une part la fausseté, d'autre part la vérité. Il y a la recherche d'expliquer quelque chose qui est arrivé, et pour expliquer cette vérité, nous devons faire

chanter ce que nous rencontrons dans les archives et aussi en dehors des archives, réinterpréter les légendes, les histoires, l'oral, la mémoire, la non-mémoire, la fausse mémoire, etc. L'histoire travaille sur la vérité. Certains en doutent, assimilent l'histoire à la fiction. Ce n'est pas le cas. Il est vrai que l'histoire est toujours incomplète. L'histoire est la recherche de la vérité et en tant qu'historiens nous pouvons montrer un petit morceau de vérité jusque-là inconnu.

Le biographique de l'universel

Markus Messling : Merci beaucoup, Giovanni. Je rebondis sur ce que tu viens de dire pour te poser une dernière question. Tu auras compris au fil de cet entretien que toutes nos questions se fédèrent autour de celle-ci : Comment repenser l'humanité, l'universalité de l'homme, sans faire abstraction du concret, du local, du vécu – comme le faisaient d'une certaine manière les grands systèmes à la Hegel par exemple –, mais au contraire en repartant du local pour lancer une enquête ?

Giovanni Levi : Plus que du « local », je dirais du « localisé ».

Markus Messling : Du localisé, voilà. Il me semble que souvent, dans les études post-coloniales, on a compris ce localisé comme un micro qui est l'Autre du macro, du général, qui est comme quelque chose en soi, pour soi. Cela a pu mener à un relativisme culturel qui est très fort dans la pensée contemporaine. La question qui cependant nous intéresse est celle de comprendre comment lier ce localisé à un universel et, surtout, comment le faire sans une croyance fondamentale sur laquelle se baserait la production de ce lien, donc sans un présupposé historique spécifique. Tu as répondu à Clifford Geertz sur cette question dans ton article « On microhistory » (1991) dans lequel tu as défendu de manière décidée la rationalité de l'homme comme un universel anthropologique. Je me demande comment poser cette idée sans des présupposés qui viennent soit d'une tradition judéo-chrétienne, monothéiste de la rationalité, soit des Lumières et d'une tradition matérialiste, positiviste. C'est-à-dire, en paraphrasant Dipesh Chakrabarty, en se basant sur un consensus scientifique parce qu'on est convaincu de la scientificité, on *croit* en cette rationalité de l'homme.¹⁶ Comment réagis-tu à cela, toi qui t'opposes à ce relativisme épistémologique ?

¹⁶ Chakrabarty, Dipesh. « The Climate of History : Four Theses ». *Critical Inquiry* 35/2 (hiver 2009) : 197–222 ; voir plus spécifiquement 199–200, 219–220.

Giovanni Levi : Je ne pense pas qu'il y ait une uniformité des rationalités. Par exemple le christianisme a vécu toute son histoire clivée entre deux hypothèses : l'hypothèse la plus banale qui a vaincu dans le catholicisme est que les hommes savent ce que Dieu veut. Mais il y avait une autre faction dans le catholicisme même : l'augustinisme ou les néo-platoniciens par exemple, qui disaient au contraire que les hommes n'ont pas cette connaissance, comme le croyait, plus tard, Luther. Ce sont là deux hypothèses, deux rationalités différentes. Tous les hommes ont leur rationalité, mais la rationalité peut être celle un peu simpliste de Saint-Thomas ou celle compliquée de Saint-Augustin. A un moment, le christianisme européen s'est coupé en deux et l'Église catholique a cherché à conserver un fragment d'augustinisme en son sein. Cela a eu des conséquences notables : Luther, le Jansénisme, tous augustinisants, et aussi une minorité préservée dans l'Église catholique. Donc je ne pense pas à une uniformité de la rationalité. Je pense que non seulement tous les hommes ont une raison, mais aussi les arbres, les singes, etc. Notre raison est plus développée que celle des plantes. La rationalité est une chose différentielle dans son utilisation, produit de l'expérience et d'une quantité d'autres choses. Cette conception n'est ni relativiste ni universaliste. C'est notre devoir d'étudier la question : comment les hommes se comportent-ils face à une situation ? Il y a une quantité de possibilités, non pas toutes valides, mais toutes humaines. Il y a des hommes féroces dans leur raison. Eichmann pensait spécifiquement être rationnel et il s'est défendu pendant son procès pensant être absolument normal. La « banalité du mal », c'est la rationalité qu'il pensait utiliser. Ce n'était pas irrationnel, comme l'ont bien montré Hannah Arendt et Primo Levi qui nient l'irrationalité des nazis. Les nazis ne sont pas fous, ils sont terriblement normaux d'une certaine manière. Je pense donc qu'il faut éviter absolument le relativisme. Quelle était ton autre question ?

Markus Messling : Je me demande quelles sont les sources qui te font dire qu'il faut absolument éviter le relativisme. Je me suis demandé s'il y a une forme de marxisme survivant qui parle d'une humanité universelle ou s'il y a, peut-être, des sources monothéistes. Cette proposition éthique que tu fais, comment l'intègres-tu dans une vision historique ?

Giovanni Levi : Je parlais seulement du catholicisme puisque c'est mon obsession ; nous pouvons parler aussi du marxisme, mais ce n'est pas vraiment ça. Le problème fondamental est que les hommes se partagent entre ceux qui pensent qu'il existe par exemple la vérité totale, la rationalité totale, et ceux (qui ont raison) qui pensent qu'il y a la vérité, la rationalité, mais de manière partielle, et que nous devons la produire et l'interpréter. Je ne pense pas que cela soit particulièrement marxiste. L'œuvre de Marx est merveilleuse, produit d'une force mentale extraordinaire. Mais il pensait détenir une idée de la réalité, peut-être trop totale, et que c'était la

vérité. Or, cette vérité devait être au contraire différenciée car elle est partielle. Au fond, Mao a dit une vérité – et je ne suis pas maoïste –, c’est que l’un se partage toujours en deux. Notre travail est de comprendre ce partage, les limites de l’utilisation de notre rationalité. Il ne s’agit pas de relativisme, mais de limitation. La rationalité, comme la généralisation, sont limitées puisqu’il y a toujours un éventail de possibilités qui sont liées à la rationalité, à la vérité, mais toujours partiellement. Un exemple : celui de détruire les documents quand on est historien. Le parlement grec a décidé de détruire tous les documents de la dictature et de la guerre civile dans les années 80, dans un but de pacification. Ils ont brûlé toute la documentation publique, en particulier les documents de la police qui était très féroce pendant la dictature et pendant la guerre civile après 1945. Nous pouvons faire l’histoire de la Grèce, de la dictature et de la guerre civile puisque c’est un bon exemple du caractère partiel des documents ainsi que de la vérité, que l’on peut repêcher dans les autres documents, ceux qui n’étaient pas en Grèce. Il est notre devoir de continuer à faire l’histoire de ces situations, de nous approcher de l’histoire de la dictature, de la guerre civile, ainsi que de la destruction perpétuée par ces criminels qui ont brûlé les documents. Ces trois histoires méritent d’être faites et peuvent l’être. Pour conclure, ce n’est pas lié au marxisme ou au catholicisme. Je vais dire quelque chose de très personnel. Je suis athée. Mais je suis juif et j’en suis très fier puisque c’est l’unique religion qui ne peut pas dire que Dieu existe. Dieu n’existe pas mais il a été très important dans l’histoire de l’humanité. Je trouve cela merveilleux, car s’occuper de Dieu est un devoir moral même si tu es sûr qu’il n’existe pas, et personne ne peut affirmer son existence ou son inexistence. Cela me semble être une éthique fondamentale et, pour cela, je suis fier d’être juif. Donc l’universalisme est une construction métisse : la culture n’est pas l’idée de se recroqueviller sur soi ni l’idée lâche qu’il n’y a pas de vérité, si celle-ci est toujours partielle. La culture signifie interpréter et comprendre les autres pour voir combien de choses importantes et utiles nous n’avions jamais prises en considération ni pensées, tous recroquevillés que nous sommes dans notre rigide égocentrisme.

Maria Stavrinaki

Universalisme & préhistoire

Introduction

Avec l'historienne de l'art Maria Stavrinaki, nous nous sommes entretenus de l'invention de la préhistoire et du trouble jeté dans l'histoire universelle. Stavrinaki soutient que les « deux extrémités du temps humain – la préhistoire et la modernité » partagent une expérience d'anxiété et de choc, à laquelle les êtres humains ont répondu par des remèdes symboliques. La préhistoire, à la fois universelle et fragmentaire, offre pour elle une vue sur les constructions des origines et des fins ; un temps avant et après l'humanité. Pour les avant-gardes modernistes en Europe, la préhistoire est devenue une source d'imagination pour la pensée historique elle-même : selon Stavrinaki, « les Modernes ont découvert un allié exceptionnel dans la préhistoire ». Dans cette conversation, l'équipe de recherche Minor Universality aborde les questions de la vérité historique, de l'anthropologie, de l'évolutionnisme et de la promesse utopique des avant-gardes modernistes. À une époque marquée à nouveau par la menace imminente d'une destruction totale mutuellement consentie comme conséquence de la guerre, nous problématisons également les horizons (dystopiques) évoqués par l'ère atomique et la possibilité d'une fin de l'histoire (humaine).

For this conversation in our series, we spoke with art historian Maria Stavrinaki about the invention of prehistory and the troubling of universal history. Stavrinaki maintains that the “two extremities of human time—prehistory and modernity” share an experience of anxiety and shock, to which human beings responded with symbolic remedies. Prehistory, both universal and fragmentary, offers for her a view into the constructions of origins and endings; a time before and after mankind. For the modernist avant-gardes in Europe, prehistory became a source of imaginations for historical thinking itself. As Stavrinaki puts it, “the Moderns discovered an exceptional ally in prehistory”. In this conversation, the Minor Universality research team discusses questions of historical truth, anthropology, evolutionism and the utopian promise of the modernist avant-gardes. In a time marked again by the imminent threat of mutually agreed total destruction as a consequence of war, we also problematised the (dystopian) horizons evoked by the atomic age and the possibility of an end of (human) history.

Pierre de Dordogne de Jean Dubuffet est l'une des œuvres qui ont le plus animé mon étude des usages modernes de la préhistoire pour deux raisons : parce qu'elle permet de penser le temps long dans son variant géologique et symbolique à la fois ; parce qu'elle conjugue l'universalité et la particularité. Participant d'une série géologique que Dubuffet a élaborée au début des années 1950, cette œuvre tente de convertir la contemplation verticale inconditionnelle du tableau en horizontalité. Dans un état finalement oscillant entre les deux, le spectateur se met à scruter une composition informe, en s'accrochant aux saillies, enflures, accidents de la pâte terreuse. Contempler longuement ce tableau se prête à une analogie géologique, comme s'il s'agissait, en baissant le regard, de remarquer et de relever des « différences » qui font sens dans le fouillis géologique : fossiles, hiatus, etc. Mais c'est le même procédé qui prévaut aussi dans les représentations symboliques de la préhistoire, où les particularités de la paroi, de la pierre ou de l'os participent à la formation de la figure animale et ne constituent pas un simple support passif et muet. Le titre du tableau, dans son ambivalence, encourage la même ouverture herméneutique. « Pierre de Dordogne » : s'agit-il d'un nom propre, d'un nom commun ou d'une appellation ? Cette composition peut nous inciter à chercher les restes d'un certain Pierre qui serait enseveli dans le sol de Dordogne ou bien il ne s'agit que d'une pierre, d'une pierre homologuée ? Où sont les frontières entre le propre et le commun, entre les fossiles et les signes symboliques ? Dans tous les cas, c'est un regard, ici et maintenant, qui scrute l'informe et transforme des éléments de forme en signes ayant un sens. Alors, le fossile est forcément transfiguré en une forme symbolique.

M.S.



Universalisme & préhistoire

Entretien avec Maria Stavrinaki

Préhistoire et histoire universelle

Markus Messling : Bonjour à toutes et à tous, bonjour chère Maria. La problématique de la préhistoire, dont nous discutons aujourd'hui, nous a rassemblés déjà en 2016 lors d'un grand colloque intitulé « Grottes : paléontologie, philologie et anthropologie » au Martin-Gropius-Bau de Berlin, qui se mettait en quête des fonctions que pouvait revêtir la préhistoire pour des projets anthropologiques de l'époque contemporaine.¹ En 2019, tu as publié un essai sur la préhistoire et la pensée de Georges Bataille, *Saisis par la préhistoire*, dont on pourrait dire qu'il porte sur la fin de l'histoire (Stavrinaki 2019a). Ça m'amène à ma première question qui porte sur le lien dans ton travail entre le développement de l'art moderne – plus spécifiquement celui des avant-gardes – et l'épistémologie et la méthodologie des sciences humaines. Tu as produit une grande réflexion autour de ce qu'est la préhistoire et ce qu'elle voulait dire pour le développement d'une pensée des modernes. En parlant de la préhistoire, on donne une très longue durée aux problématiques de la modernité, notamment quand on pense à des phénomènes comme le début de l'histoire, la fin de l'histoire – on le voit, par exemple, dans la pensée de Georges Bataille. Cela fait quelque chose au concept de l'histoire en soi, et sur ce que pourrait être une histoire universelle. Prenons les premières expressions artistiques de la préhistoire : les mains sur les murs, les animaux dans les grottes, etc. Ce sont des expressions qui nous disent quelque chose sur l'Homme, sur ce début de l'histoire des hommes. Ma question serait de savoir comment, pour ces penseurs que tu lis et que tu interprètes, l'idée même de l'histoire, de cette histoire universelle, change, quand on pense à partir de la préhistoire. L'idée d'histoire universelle est très moderne – on pense toujours à Hegel et aux grands systèmes du XIX^e siècle, peut-être des Lumières : Condorcet, Condillac, etc. – or toi, tu la relies à une préhistoire. Je m'intéresse vivement à ce que ça veut dire pour notre compréhension et conception de l'histoire.

Maria Stavrinaki : Merci, Markus, effectivement, nos échanges remontent à plusieurs années. Nous avons beaucoup d'intérêts en commun et des expériences qui nous lient, notamment la pratique de la recherche à l'intersection de plusieurs

¹ Messling, Markus, Marcel Lepper et Jean-Louis Georget. Eds. *Höhlen. Obsession der Vorgeschichte*. Berlin : Matthes & Seitz, 2019.

cultures et en plusieurs langues. À l'instar de tant d'autres, ce n'est pas une origine qui nous détermine, mais c'est l'histoire des cultures dans lesquelles on vit qui nous imprègne.

La question de l'universalité, de l'universalisme, de l'universel, notions qui ont été beaucoup critiquées et à raison, retrouve aujourd'hui chez plusieurs penseurs une sorte de légitimité. Après des lectures critiques justifiées de l'universalisme occidental, le moment semble bon pour repenser cette notion et pour voir les façons dont elle pourrait nous aider politiquement, intellectuellement et épistémologiquement.

L'universalisme s'est imposé à moi comme question sur le terrain épistémologique de la préhistoire, telle qu'elle a été inventée et théorisée par les Modernes. La préhistoire est l'un des produits de la pensée moderne de l'histoire. Elle est tout à la fois le produit et l'abolition de l'historicisme moderne, qui a trouvé son expression paroxysmique, tant critiquée par Nietzsche, au XIX^e siècle. Vouloir historiciser la terre entière a conduit à la découverte d'objets réfractaires aux méthodes de l'histoire proprement dite telles que la chronologie, les noms ou les récits. La préhistoire est aussi le produit de l'histoire moderne dans le sens où, avant même de la « prouver » de manière positiviste grâce aux artefacts qu'on va commencer à répertorier, à classer, à situer dans des périodes plus ou moins claires, elle relevait de la conjecture de la pensée universaliste des Lumières. Diderot a pensé le temps long du vivant et des cultures, où le principe de la métamorphose et de l'éternel règne en maître dans un temps sans bornes. Rousseau a conjecturé le passage d'une humanité nomade pacifique, parce que « associative » au régime de la propriété et de la division, qui sera nommé plus tard le « néolithique ». La pensée des Lumières postulera également ce sujet collectif qu'on appellera « l'Homme » ou « l'Humanité » et qui permettra le tissage de récits linéaires et universels, avec un âge d'enfance qui correspondra à la préhistoire. D'une certaine façon les trois âges de Lewis Henry Morgan, à savoir sauvagerie, barbarie, civilisation, sont les lointains échos de trois âges de l'homme (enfance, âge adulte, vieillesse).² Mais, paradoxalement, toutes ces conjectures et ces analogies ont été autant d'entraînements et d'adaptations de la pensée au temps long. Même si l'on a dû se défaire des classifications simplistes et des périodisations linéaires, même si la préhistoire constitue par définition le vecteur qui ébranle les catégorisations et les ordres du savoir, ces formats tout prêts ont permis de dompter l'ensauvagement de la pensée par le temps long, d'apaiser l'inquiétude relativement à la proximité de l'ordre humain et de l'ordre animal et géologique.

² Morgan, Lewis Henry. *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York : Henry Holt & Co, 1877.

La préhistoire, par définition fragmentaire et éparpillée dans le globe, constitue au premier abord un méga-récit universaliste : à défaut de sources fournies, à défaut de langage écrit et en raison de la répétition de thèmes, de structures et de gestes à travers le globe, la préhistoire peut jouer avec bonheur le rôle de cette origine commune avant la chute et la division. Évidemment, le problème commence à se poser à partir du moment où l'on pense un récit susceptible d'inclure l'humanité entière, non seulement en raison des conditions matérielles locales où la préhistoire a pu s'inscrire, mais aussi en raison des liens intrinsèques entre la discipline de la préhistoire avec l'ethnologie et le colonialisme. L'analogie ethnologique, premier socle cognitif, première grille de lecture de la préhistoire, voyant dans des sociétés colonisées des « fossiles vivants », susceptibles d'apporter la parole vivante aux artefacts muets, sape l'universalisme supposé de la préhistoire. Je ne suis pas préhistorienne et ne saurais donner des réponses affirmées à la question de savoir si l'hypothèse universaliste tient lorsqu'on examine la culture préhistorique. Ce que je peux faire en tant qu'historienne, c'est de penser les discours modernes suscités et élaborés par les découvertes successives de la préhistoire et en accord, ou pas, avec les tournants et transitions épistémologiques des sciences humaines et sociales ou les changements des pratiques artistiques. Je suis toujours plus intéressée par les tensions entre les pôles auxquels s'articulent les actions et les idées que par la volonté de trancher. Je trouve finalement plus stimulant de penser les contradictions et les apories, celles par exemple de certains artistes du Nord de l'Europe (Angleterre, Danemark) qui voient dans le néolithique un style universel, compatible avec l'évolution abstraite de la pensée humaine et avec le machinisme de leur temps, mais aussi profondément « autochtone », enraciné dans le sol et le territoire nationaux, voire raciaux.

Vérité historique et réflexivité

Elsie Cohen : J'aimerais partir de cette réflexion sur l'histoire universelle appréhendée depuis la préhistoire pour revenir à la question de la vérité historique, d'un point de vue aussi méthodologique. Dans votre introduction à l'ouvrage *Le sujet et son milieu. Huit essais sur les avant-gardes allemandes* (2017), vous exposez votre approche, qui cherche à répondre à deux exigences : d'une part, celle de la « quête de vérité » historique, je dirais objective, des œuvres, et puis celle, je vous cite, « de la conscience que cette vérité constitue en grande partie le produit d'un "usage", une interprétation qui déconsolide, et même désagrège le passé objet » (p. 10). Ces usages situés du temps, les discours historiques, sont notamment un de vos objets de recherche. Ma question est donc : comment, en tant qu'historienne, trouver cet équilibre entre subjectivité et objectivité, comment départager la vérité de l'usage ? Cela me renvoie aussi au lien entre votre propre biographie et votre œuvre : au micro de

Patrick Boucheron sur Radio France en 2019, à l'occasion de la parution de votre livre *Saisis par la préhistoire* (2019a) et d'une exposition dont vous avez été la commissaire au centre Pompidou, vous évoquiez votre parcours intellectuel international, de la Grèce à la France et à l'Allemagne – entre autres. Quel rôle le fait de naviguer entre différentes cultures académiques et historiques, a pu jouer dans la formation de votre pensée ? Comment faire histoire avec différents contextes nationaux ?

Maria Stavrinaki : Merci beaucoup pour cette question cruciale, constamment activée dans le travail quotidien des historiens ou des historiennes. Vous savez, être grec.que, et faire de l'histoire, cela peut produire des historiens et des historiennes qui ont un patrimoine à défendre. Mais j'appartiens à une génération qui a eu énormément de chance dans la Grèce contemporaine. J'étais élève dans les années 1980, c'était une magnifique décennie où la Grèce était sortie de la dictature et une grande partie de sa population sortait aussi de la pauvreté – c'étaient, d'une certaine façon, les années bénies de la Grèce contemporaine. Tout était encore ouvert et le passé, dans sa complexité, donnait une gravité aux personnes qui nous entouraient. Nous avons eu des professeurs qui nous ont vraiment appris la pensée critique, parce que c'étaient de jeunes gens qui ont fait leurs études pendant la dictature et qui ont dû apprendre à penser contre cette dernière. Être grecque et faire de l'histoire, c'était plutôt une déconstruction pour moi. J'étais façonnée par l'apprentissage des lettres classiques, j'ai profité de l'enseignement de très bons professeurs, mais en même temps, il fallait déconstruire cet incroyable fardeau, ce mythe : qu'est-ce que c'était qu'être grec.que ? Et c'est la raison pour laquelle j'ai cherché à partir. Quand je suis arrivée en France, je n'y suis pas restée. J'ai voulu travailler sur l'Allemagne. Cette mobilité croisée définit bien ma démarche, qui est effectivement à la fois biographique et théorique. Je ne veux jamais, je ne peux pas séparer les deux. La vérité historique existe pour moi, dans la mesure où je considère qu'il faut penser toujours à l'épreuve des objets qui sont en dehors de soi : œuvres d'art ou textes. Le passé *a existé*, même s'il est impossible de le reconstituer. Les solutions à notre disposition ne sont pas infinies : il faut travailler aux archives, chercher éventuellement ce qui se trouve à leurs marges ou ce qui a été laissé de côté par la recherche antérieure, lire les sources de l'époque les plus opposées, chercher à la fois à contextualiser et à décontextualiser les sources, à les situer dans leur contemporanéité propre et à les désaxer pour les défamiliariser. Comment prétendre qu'on a saisi la « vérité » de l'histoire ? Sans tomber dans le relativisme, il s'agit plutôt d'émettre des hypothèses et de construire des récits qui nous aident à penser le passé des choses, entre autres pour donner de l'épaisseur à notre propre présent. C'est ainsi que le temps long a été suggéré par notre présent inquiet et versatile, qui doit apprendre à se penser lui-même dans le temps long. Il y a des sujets, tel celui de la préhistoire comme une invention de la modernité, qui permettent de penser des usages et des variants. Le relativisme est

inscrit d'emblée dans notre objet. Cette construction de la vérité historique, qui porte non pas sur une essence mais sur les usages de l'histoire, nous protège d'un syndrome bien présent aujourd'hui : celui de la « première fois ». Je pense en particulier aux débats sur l'anthropocène. L'une des interrogations fondamentales de mon travail sur la préhistoire a été précisément l'idée selon laquelle la modernité elle-même a exercé sa propre critique. Cette dernière n'est ni l'invention de la post-modernité ni celle du « contemporain ». J'ai voulu constituer l'idée de cette autre modernité, occultée par la modernité conquérante qu'on accuse aujourd'hui de tous les maux. La modernité de la préhistoire est à la fois celle de la conquête et celle du doute, celle de la ligne qui va tout droit et celle des zigzags et des tracés sans orientation aucune.

Ethnologie et avant-garde

Jonas Tinius : Maria, j'aimerais vous poser une question concernant le rapport entre les sciences sociales, en particulier de l'anthropologie sociale – on peut aussi dire de l'ethnologie – et l'art moderne. Évidemment, vous abordez la question dans plusieurs de vos livres et chapitres, mais comme nous avons aussi travaillé avec la Haus der Kulturen der Welt, à Berlin, pour notre exposition « The Pregnant Oyster – Doubts on Universalism » (juin/juillet 2022), j'ai choisi de partir de votre texte pour l'ouvrage *Neolithische Kindheit/Neolithic Childhood*,³ intitulé « Why did the 1930s Identify with Prehistory ? » (Stavrinaki 2018b). Vous y décrivez l'inspiration que les artistes des années 1930 ont, entre autres, puisé dans l'anthropologie. À cette époque, l'anthropologie sociale était en train de s'institutionnaliser et de se professionnaliser en Angleterre, en France, en Allemagne. Quel est le rôle joué par l'anthropologie pour les artistes comme Carl Einstein, et comment l'idée d'une exploration de la diversité de la vie et des sociétés humaines du monde a influencé leur intérêt pour la préhistoire ? Peut-on même parler de ce rapport entre l'anthropologie et l'art des avant-gardes comme d'une redécouverte d'un universalisme anthropologique, au-delà des propositions universelles de l'évolutionnisme et du marxisme ? Ou bien, est-ce que cela a réintroduit une politisation impériale de l'idée de l'homme ?

Maria Stavrinaki : Là encore, une immense question ! On parle donc des années 1930 qui sont des années où on peut établir des rapports directs entre les artistes des avant-gardes et des disciplines comme l'ethnologie. Cependant, pour évoquer l'anthropologie culturelle et sociale, quelqu'un comme Marcel Mauss n'était pas vrai-

3 Franke, Anselm et Tom Holert. Éd. *Neolithische Kindheit/Neolithic Childhood*. Zurich : Diaphanes, 2018.

ment connu par les artistes qui avaient, le plus souvent, des notions moins construites et plus évolutionnistes (même dans le sens régressif du terme) de l'ethnologie, touchant à la pré-logique, à la magie mimétique, etc. Même chez quelqu'un comme Carl Einstein, qui écrit à l'épreuve de l'art de son temps et qui médiatise son savoir ethnologique aux artistes de son temps, les traces de la pensée de Mauss ne sont pas vraiment détectables, alors que celle de Durkheim l'est tout à fait (par exemple, le postulat de la « simplicité » des origines qu'on trouvera souvent chez Einstein).⁴ Du côté américain, Franz Boas était aussi inconnu des artistes européens. Si l'on peut comprendre rétroactivement le versant cognitif du primitivisme de Picasso comme un équivalent formel et artistique de la pensée critique de Boas, qui a fustigé la supposée simplicité des primitifs au profit de la complexité de leur pensée et de leurs systèmes sociaux, rien n'indique, à ma connaissance, que la pensée de Boas et de ses élèves fut connue par les artistes. Cela commencera après la Deuxième Guerre mondiale, quand la pensée de Ruth Benedict, de Margaret Mead, etc., sera directement employée par les artistes pour construire leurs œuvres et leurs discours. Mais comme on le sait, la Deuxième Guerre mondiale a joué un rôle catalyseur dans la convergence de l'art, de la science et de la politique. Pour revenir à Carl Einstein, son projet d'émancipation par l'art et par l'action politique a beaucoup changé au fil des années et il est tout à fait intéressant de suivre ses différents usages de l'ethnologie. Il a écrit cette phrase fameuse, selon laquelle il fallait désormais « ethnologiser le blanc ». Einstein compte parmi ceux qui ont fondé le primitivisme des avant-gardes avec son traité de 1915 *La Sculpture nègre* où il faisait un usage complètement formaliste des artefacts africains.⁵ Bien sûr, ce formalisme appliqué à des sculptures qui étaient traitées jusqu'alors comme des simples artefacts tribaux est un signe d'évaluation positive et de la volonté d'établir une généalogie alternative pour l'art de son temps, éloignée de la mimésis et des autres normes du passé, du capitalisme et de la politique parlementaire. Mais après son expérience de la révolution spartakiste et sa désillusion, après un premier emballement, vis-à-vis des effets de rupture par la guerre, Einstein a écrit un deuxième livre en 1921, *Afrikanische Plastik*, où il a mené une réflexion fonctionnaliste et localisée, très critique vis-à-vis de son formalisme initial : à l'objet décontextualisé censé agir sur la perception par l'autonomie de sa forme, se sont substitués des objets-carrefours, qui suscitent et prolongent des actions dans la société.⁶ Carl Einstein a fait aussi, dans les années

4 Einstein, Carl. *Les Arts de l'Afrique*. Prés. et trad. Liliane Meffre. Éditions Jacqueline Chambon, 2015. Ce recueil de textes contient entre autres « La sculpture nègre » et « La sculpture africaine ».

5 Einstein, Carl. « Negerplastik » [1915]. *Carl Einstein. Werke*. Éd. Hermann Haarmann et Klaus Siebenhaar. Berliner Ausgabe, Bd. 1, 1907–1918. Berlin : Fannei & Waltz, 1992–1996. 234–252.

6 Einstein, Carl. « Afrikanische Plastik » [1921]. *Carl Einstein. Werke*. Éd. Marion Schmid. Berliner Ausgabe, Bd. 2, 1919–1928. Berlin : Fannei & Waltz, 1992–1996. 62–146.

1930, une lecture de la préhistoire assez complexe, à certains égards contradictoires si l'on en venait à la juger avec nos critères actuels. D'un côté, et comme je l'ai évoqué plus tôt, il adhérerait à des logiques évolutionnistes régressives : afin de réagir à l'évolutionnisme cumulatif et à l'idéologie du progrès, il fallait prendre le chemin inverse, remonter à l'enfance, aux désirs oubliés, accessibles par des disciplines comme la psychanalyse et la préhistoire. La loi de la récapitulation fut pour Einstein, comme pour Freud, comme pour tant d'autres, une sorte de « sésame », qui ouvrait les portes fermées, une baguette magique, qui dissipait les contradictions et établissait des systèmes cohérents. Mais, d'un autre côté, la préhistoire sera pour Einstein un réservoir de modèles épistémologiques permettant de concevoir l'art comme une praxis, une méthode d'adaptation dans un monde hostile, permettant aussi de penser la création artistique indépendamment de tel ou tel créateur, mais plutôt à travers des séries.

Universalisme et évolutionnisme

Clément Ndé Fongang : Je vais rebondir sur ce que vous venez de dire sur le récit racialisé. Je voudrais parler de l'universalisation de l'art européen et relier cette question à une théorie de l'évolution ou bien de l'évolutionnisme. Si l'on considère l'évolution, ou bien l'évolutionnisme comme une théorie politique et économique, quel rôle a-t-elle joué dans l'universalisation de l'art européen, mais aussi dans l'exclusion de certaines formes artistiques extra-européennes ? L'autre volet de ma question est la mise en relation entre l'art africain et l'art européen. Je pense ici à vos travaux sur Pablo Picasso ou sur Marcel Breuer et Gunta Stölzl avec leur création *African Chair* (Stavriniaki 2010), mais aussi aux travaux philosophiques de Souleymane Bachir Diagne sur l'art africain concernant l'aspect métaphysique des objets.⁷ La métaphysique peut-elle être considérée comme un moyen de concilier les deux champs artistiques, africain et européen ?

Maria Stavriniaki : Vous ouvrez aussi un très grand champ qui est celui des rapports et des différences qui existent entre les primitivismes et les usages modernes de la préhistoire par les artistes. Vous avez d'abord parlé de l'évolutionnisme et de son rôle dans la normalisation de l'art européen. Évidemment on ne peut qu'acquiescer à cette thèse, dans la mesure où l'évolutionnisme est une conception non seulement

⁷ Diagne, Souleymane Bachir. *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*. Essai. Paris : Riveneuve éditions, 2007 ; Diagne, Souleymane Bachir. « Musée des mutants ». *Esprit* 7-8 (2020) : 103-111.

linéaire, mais aussi cumulative du temps. On accumule les conquêtes de l'esprit et on les capitalise. L'une des choses que Carl Einstein m'a apprises, car il l'a très bien théorisée dans ses différents écrits, ce sont les analogies et la convertibilité conceptuelle entre la *mimesis*, l'évolutionnisme, le réformisme politique et le capitalisme. Pour lui, tous ces concepts s'imbriquaient parfaitement dans l'esprit humain et c'était à chaque fois des procédés de pensée qui étaient cumulatifs et permettaient, selon Einstein, au Capital, à la bourgeoisie – à l'Occident de façon plus générale, à l'art occidental, de façon plus particulière –, de s'affirmer, d'accumuler des avantages. Comme on l'a dit au début de cet entretien, l'évolutionnisme était évidemment l'une des pièces majeures dans la fabrication de la préhistoire. Mais il n'est pas suffisant pour autant de parler d'évolutionnisme pour rendre compte des temporalités actives au sein de la préhistoire. Nous n'avons pas découvert seulement que les hommes préhistoriques, peintres de parois de cavernes, sont nos ancêtres et que nous autres, Modernes, sommes l'incarnation et la destination du progrès effectué depuis. Nous avons surtout appris qu'ils n'étaient pas si dissemblables de nous, qu'ils étaient capables de peindre des compositions complexes, alors qu'ils nous étaient techniquement si inférieurs. Cela a permis « une rencontre », pour parler ici comme Georges Bataille. Si Bataille a pensé le moment de la rencontre et s'est opposé aux récits de récapitulation du passé par le présent, d'autres penseurs et artistes se sont surtout saisis de l'idée d'une stratification de la mémoire. La subjectivité, et son art bien sûr, sont conçus comme des formations stratifiées, asynchrones, faites de temporalités souvent insituables et surtout de lacunes – des choses oubliées à jamais. C'est ça qui, à mon avis, différencie, selon la pensée moderniste, le « sujet européen » du « sujet africain ». Les Européens se concevaient consciemment comme étant des êtres temporellement denses, avec plusieurs temporalités, alors que les peuples colonisés – pour la plupart, mais pas tous, parce que là encore on a, je pense, plusieurs cas de figure – vivaient dans un éternel présent. « Fossiles vivants », ils représentaient des étapes particulières, vraiment spatialisées et « fixées », dans une histoire universelle qui avait fait des bonds. Ce qui a conduit les Modernes à dissocier l'art africain de l'art préhistorique, c'est, j'en suis convaincue, que l'art africain porte le stigmate des cultures qui ne changent jamais d'un iota dans l'histoire. L'art préhistorique, lui, permet au contraire une autre appropriation qui est beaucoup plus complexe, car variable. Parce que très simplement, ce qui relie le préhistorique et le moderne, ce n'est pas seulement une histoire universelle, c'est le fait que les Modernes eux-mêmes sont encore préhistoriques. Leur être stratifié inclut toutes les temporalités, y compris la préhistoire. Je me méfie du discours maximaliste selon lequel tous les primitivismes seraient pareils, cependant je pense qu'entre la préhistoire et le primitivisme il y a des différences qui interdisent leur équivalence pure et simple comme cela est fait souvent par les historiens de l'art ou les historiens littéraires. Si l'on a utilisé les figures du primitivisme pour rendre

compte de la préhistoire, cela ne veut pas dire automatiquement que les deux sont pareils. Il ne faut pas prendre la partie pour le tout, ni l'instrument pour l'œuvre. L'une des différences entre le primitivisme et la préhistoire c'est qu'entre cette dernière et les Modernes il y a eu l'histoire. S'il existe sans aucun doute l'idée d'une symétrie entre peuples *sans* histoire et peuples *avant* l'histoire – leur ressemblance s'arrête à l'usage du préfixe privatif –, ce n'est guère la même chose que d'être « sans » et d'être « avant ». L'avant, c'est quelque chose à quoi je peux m'identifier de plusieurs façons (l'art, l'action, la technique), alors que le « sans » implique une posture hiérarchique et négative dans mon rapport aux autres cultures. Le primitivisme est porteur d'une négativité, d'une altérité qui reste très forte, alors que la préhistoire est porteuse de quelque chose qui permet aux modernes de s'identifier et de se l'approprier autrement. Et quand on lit les auteurs que l'on soupçonne le moins de racisme comme Georges Bataille, Max Raphaël etc., on voit bien qu'il leur est insupportable d'accepter l'analogie entre le préhistorique et le primitif, parce que le premier appartient au commencement et le deuxième à la « fin ».

Dada, présentisme et utopie

Hélène Thiéard : J'aimerais revenir sur ces questions de temporalité que vous venez déjà d'éclaircir beaucoup. Ma question porte sur les avant-gardes et l'utopie et sur les usages politiques qu'on peut en faire actuellement. Dans votre essai « Dada inhumain. Le sujet et son milieu » (Stavrinaki 2017, 185–230), vous rappelez comment les dadaïstes berlinois ont mis à distance l'expressionnisme et son idéalisme, cette conception du sujet expressionniste ne permettant pas d'agir sur le milieu. Et vous citez notamment la critique adressée à Kandinsky par Raoul Hausmann. Hausmann voit dans la peinture de Kandinsky un solipsisme qui, je cite, ne peut « prétendre à la préfiguration d'un monde futur des rapports » et dont « aucun monde commun ne pouvait surgir » (Stavrinaki 2017, 202) Ici, on est en plein dans la question du projet utopique de Dada à Berlin, porté par la perspective de la révolution culturelle, par l'objectif « d'apprendre au spectateur la liberté » pour le dire avec vous (Stavrinaki 2017, 15). On pourrait dire aussi, en utilisant une catégorie de la pensée critique, l'objectif de lui faire prendre conscience de son aliénation. Mais comment ce projet utopique est-il conciliable avec le primitivisme de Dada, si par primitivisme on entend une temporalité à rebours ?⁸ Faut-il voir dans l'utopie des

⁸ Sur ce point, voir Thiéard, Hélène. « Negro poem, sound poem ? Everyone his own other ». *Dada Africa. Dialogue with the Other*. Catalogue d'exposition. Musée Rietberg/Berlinische Galerie. Éd. Ralf Burmeister, Michaela Oberhofer et Esther Tisa Francini. Zurich : Scheidegger&Spiess, 2016. 22–28.

avant-gardes une utopie anti-moderne ? La question de la temporalité de Dada à Berlin est au cœur de votre livre *Dada Presentism* (2016), où vous montrez que le présentisme des dadaïstes n'est pas le nôtre. Il ne recouvre pas la même chose que le régime d'historicité que François Hartog nomme présentisme, une temporalité sans futur et sans passé, angoissante, qui contrairement à celle des Modernes ne permet pas de penser le progrès.⁹ Ma question est donc la suivante : le présentisme de Dada peut-il être utilisé aujourd'hui comme un antidote au présentisme angoissant de notre temps ?

Maria Stavrinaki : Ce qu'il y a d'extrêmement revigorant intellectuellement et moralement, avec Dada, c'est qu'on ne peut pas le réduire au mouvement contestataire anti-art qu'on dit souvent qu'il est. Il est lui-même la critique d'une utopie béate qu'il a pu observer chez d'autres artistes qui lui furent contemporains. En ce sens-là, Dada a des choses à nous dire aujourd'hui. Comme je le disais tout à l'heure, ce que je trouve intéressant dans notre travail d'historien, c'est qu'en travaillant avec les sciences humaines du passé, on se rend compte que beaucoup de nos problèmes aujourd'hui ont été les problèmes d'autres avant nous. Dada, après une Première Guerre mondiale très meurtrière et dans un contexte de guerre civile, essaie de penser un avenir extrêmement problématique. 1918, cette époque où l'utopie était complètement démentie, peut nous aider à penser ce que veut dire « utopie » aujourd'hui. Pour Dada, l'utopie passe par le fait de concevoir le milieu à partir d'un sujet ouvert, relationnel, plutôt qu'à partir d'un sujet autonome – comme l'était le sujet messianique de Kandinsky. L'utopie dadaïste n'est pas désincarnée, projetée telle une figure géométrique sur une feuille blanche ; le sujet n'agit pas d'en haut, telle une transcendance immaculée et abstraite, mais de façon située dans l'ambivalence du présent. Imprégné, innervé par son milieu, c'est à ce titre que le sujet peut espérer le changer. Dada constitue la critique la plus farouche de l'autonomie de l'art, il y oppose un modèle où l'emporte l'action de l'artiste dans un monde hostile, dont il ne veut pas sortir, mais qu'il espère apprivoiser par ses œuvres. Cela implique bien pour Dada une sorte de primitivisme, mais c'est un primitivisme au second degré, qu'il est extrêmement utile d'étudier aujourd'hui.

Le primitivisme de Dada repose sur l'observation de l'usage que font Picasso et d'autres des artefacts africains, mais les dadaïstes ont universalisé ces récits du primitivisme. Ils ont déclaré ne pas faire autre chose que ce que faisaient les « primitifs » : Grosz et Heartfield évoquaient l'efficacité de l'image, aussi nécessaire pour les primitifs que pour eux-mêmes qui étaient marxistes. Il faut penser ici à la réflexion de Walter Benjamin sur la « seconde nature », l'idée que la modernité – dans

⁹ Hartog, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris : Seuil, 2003.

toute la complexité qui est la sienne – impose aux modernes des pratiques d’entraînement et de dressage, non pas vis-à-vis de la nature comme ce fut le cas pour les « primitifs », mais vis-à-vis de la technique.¹⁰ Les dadaïstes, en intégrant les formes contemporaines de la technique (film, photomontage), en mettant au cœur de leurs œuvres la reproductibilité, qui était menaçante, adoptent cette pratique que Hal Foster appelle « homéopathique » et qu’Éric Michaud nomme « technique d’adaptation ».¹¹ C’est là où nous voyons, comme vous dites, la pensée critique de Dada. Je ne pense pas que Dada a promis de changer le monde, mais en s’innervant des techniques modernes, il essaie de conscientiser des fonctions et des potentiels de la réalité commune, de faire du sujet un sujet ouvert aux luttes, ouvert au monde, ouvert à la modernité. Je pense que le présentisme de Dada n’était pas du tout un présentisme messianique, c’était l’idée que l’utopie est maintenant. Comme l’a écrit Hausmann, la seule Amérique qu’on n’a pas encore découverte, c’est le présent – un présent qui n’a pas de téléologie, certes, qui peut cacher le potentiel utopique préconisé par Ernst Bloch, mais ce n’est que dans le présent qu’on peut agir comme des sujets responsables. Pour en revenir au primitivisme, les dadaïstes ont essayé d’adapter les leçons du primitivisme dans la contemporanéité, non pas de façon formelle, mais comme un agir, en élaborant des pratiques mimétiques qui permettent d’exorciser et de dompter le danger plutôt que de le fuir. En ce sens-là, je pense que leur primitivisme est universalisable.

Muséalisation de la préhistoire

Franck Hofmann : L’histoire de la préhistoire est aussi celle des copies de ses sites et de ses peintures pariétales. L’argument en faveur de ces copies est d’abord de garantir la protection des sites historiques tout en les développant comme destinations de tourisme culturel. Lascaux est certainement la plus connue. Lascaux IV fait partie du Centre International d’Art Pariétal, conçu comme une coupe dans le paysage par Snøhetta et SRA, avec une scénographie de Casson Mann. La « Chapelle Sixtine de la Préhistoire » s’intègre dans cette mise en scène architecturale du paysage. L’exemple le plus récent de cette muséification de la préhistoire est la reconversion de la Villa Méditerranée de Stefano Boeri à Marseille en un espace de découverte appelé « Cosquer Méditerranée », une réplique des grottes des Calanques toutes

¹⁰ Benjamin, Walter. « L’œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique » [1939]. Trad. Maurice de Gandillac et Rainer Rochlitz. *Œuvres III*. Paris : Gallimard, 2000. 269–316.

¹¹ Pour une analyse de la relation entre la théorie de l’œuvre d’art de Walter Benjamin et les avant-gardes, voir Foster, Hal. « Dada Mime ». *October* 105 (2003) : 166–176 ; et Michaud, Éric. « Autonomie et distraction ». *Histoire de l’art : une discipline à ses frontières*. Paris : Hazan, 2005. 13–47.

proches. Cette nouvelle utilisation contredit le programme architectural et philosophique de Boeri : la confrontation radicalement moderne avec la Méditerranée comme lieu politique est remplacée par une sortie de l'histoire. Comme pour Lascaux, il s'agit moins d'un lieu de connaissance que d'une offre d'immersion contre-faisant l'expérience directe. Ces projets se réfèrent bien à la préhistoire, mais interrogent aussi la société actuelle et sa conception de l'histoire.¹² Qu'est-ce qui justifie cette tendance à orienter la visite vers une expérience immersive ? Cette mise en scène me semble éminemment politique, symptomatique d'une politique sociale réactionnaire liée à des questions épistémologiques. Que signifie le succès touristique de la préhistoire dans le contexte de la Seconde Modernité et de la remise en cause culturelle de l'Europe par elle-même ?

Maria Stavrinaki : Cette question est très pertinente, parce qu'elle incite à penser le caractère réifiable de la préhistoire au même titre que celui de tous les âges du passé. La préhistoire a beau être fragmentaire, muette, sans nom, sans peuple identifiable à son origine, elle s'avère aussi récupérable par le patrimonialisme présentiste que le sont les autres âges du passé ayant nourri l'imaginaire collectif plus ou moins réactionnaire. Le caractère immersif des grottes reconstituées répond bien sûr au besoin de spectacle et d'expériences supposément totales et directes. Si la préhistoire s'est montrée propice à activer l'imaginaire de la modernité, il en va de même pour celui de la post-modernité, ainsi que pour notre présent sans bornes, ce qu'on appelle « le contemporain ». La patrimonialisation va de pair avec les copies et les reconstitutions, tandis que le musée, qui a commencé à être questionné comme structure pérenne à la fin de la Deuxième Guerre mondiale par Malraux et d'autres, a été remplacé, dissous si l'on préfère, par la muséification du monde entier. Ce qu'il avait de plus secret, de plus ignoré, à savoir les grottes, glisse aussi dans le domaine de l'archi-visible, du spectaculaire. La valeur de culte et la valeur de l'exposition fusionnent pour créer une valeur du spectacle généralisé.

Préhistoire et fin de l'histoire

Azyza Deiab : Comme la fin de notre entretien s'approche, je souhaite revenir sur la profondeur de l'histoire et sur les différentes interprétations, appropriations et projections de la préhistoire à l'époque moderne. Si l'on regarde les peintures rupestres

¹² Hofmann, Franck. « Im Höhlenmuseum der modernen Welt ». *Höhlen. Obsession der Vorgeschichte*. Éd. Markus Messling, Marcel Lepper et Jean-Louis Georget. Berlin : Matthes & Seitz, 2019. 41–79.

paléolithiques et les nombreuses interprétations qui en sont faites, force est de constater que les grottes sont devenues le lieu d'origine d'un récit sur l'humanité en général et sur ce qui constitue le propre de l'Homme. Je pense ici à la grotte en tant qu'espace entre nature et culture par exemple. Mais d'autre part, le regard porté sur la préhistoire nous rappelle aussi quelque chose de totalement opposé, on pourrait dire : la fin de l'histoire. Ainsi, vous écrivez dans votre article « La terre sans les hommes » : « [...] la terre sans les hommes renvoie autant au passé qu'au futur. Une part importante de l'historicité moderne intègre l'idée de la disparition de l'homme de l'horizon de l'histoire. Espèce disparue ou graduellement transformée en machine, l'humain commence à concevoir une apocalypse qui ne soit pas celle de la terre entière. Contemporaine de la révolution industrielle, l'invention de la préhistoire géologique et paléontologique opère au fond le même travail de pulvérisation de formes, de connaissances et d'expériences que le progrès technique. » (Stavriniaki 2019b) Ma question est donc la suivante : les récits universels que l'humanité a élaborés à partir de la préhistoire, et surtout les récits qu'elle pourra encore élaborer à l'avenir, dessinent-ils plutôt une image à caractère utopique ou dystopique ?

Maria Stavrinaki : Les deux ! Effectivement, les deux récits sont en partie liés avec l'universalisme. Il n'y a rien de plus universel que l'anthropocène comme le montre notamment Dipesh Chakrabarty.¹³ Après ce long, long, processus du roman – et même *Bildungsroman* – de l'histoire occidentale, où l'on est passé de l'universel au particulier, au subalterne, on se retrouve tous, finalement, dans ce même bateau qu'est l'anthropocène. La préhistoire, dans son lien toujours aporétique avec l'universalisme, est en partie liée avec l'utopie des grottes et avec la fin de l'histoire. Un bon exemple pour parler du lien entre la peinture de grotte et l'utopie, si j'aborde la question du côté de l'universalisme, c'est Ozenfant, qui était un peintre puriste, compagnon du Corbusier, avec lequel il avait fondé la revue *Esprit Nouveau* en 1920, après la guerre. Il était à la recherche des invariants dans l'art et dans la réception esthétique de l'œuvre. Ozenfant a publié, en 1928, le livre qui sera la matrice du *Musée Imaginaire* de Malraux et de toutes ces grandes histoires de *Weltkunst*, de l'histoire globale etc., et qu'il va intituler très sobrement *Art*.¹⁴ Comme il l'a écrit dans l'introduction de ce livre, c'est l'invention de la préhistoire qui lui a permis de trouver « l'axe » de son récit. Selon sa conception, l'art est soumis au « tropisme », terme qu'il va emprunter à la physique. On parle du tropisme des plantes qui sont attirées par le soleil ; de la même façon, le tropisme de l'homme dans l'art se trouve,

¹³ Chakrabarty, Dipesh. « The Climate of History : Four Theses ». *Critical Inquiry* 35.2 (2009) : 197–222.

¹⁴ Ozenfant, Amédée. *Art : Bilan des arts modernes en France. Structure d'un nouvel esprit*. Paris : Jean Baudry, 1928.

selon lui, dans des formes qui recèlent de façon fatale, irrévocable, obligée, le corps humain. On ne peut pas ne pas réagir d'une certaine façon à certaines formes. Il a été parfaitement convaincu, dès la première fois qu'il se trouvait dans une grotte des Eyzies, que l'art est une question universelle. Évidemment, il n'y a rien de mieux que la préhistoire pour montrer cela, parce que là encore, on a affaire à cette pensée évolutionniste de Durkheim, entre autres, qui stipule que plus on remonte aux formes élémentaires de l'origine, plus on trouve la vérité des phénomènes. Dans ce sens-là, Ozenfant a trouvé la preuve et l'axe de son récit universel de l'art dans une grotte. Cette caverne de la préhistoire lui montre qu'aussi longtemps qu'il y aura des hommes, ils fabriqueront de l'art universel qui sera capable de converser non seulement avec les hommes actuels, mais aussi avec les hommes du futur. L'espèce humaine a une utopie qui est celle de sa créativité, de la communication intergénérationnelle, etc.

L'autre récit universaliste qui implique désormais l'homme comme agent géologique a été pensé et formulé au XIX^e siècle par des géologues, des paléontologues – et plus tard, des artistes – qui travaillaient avec des fossiles. Pendant que l'homme moderne du XIX^e siècle découvre, nomme et classe des fossiles d'espèces éteintes d'un passé insondable, il réalise par un processus symétrique complètement logique que l'espèce humaine, dans sa forme actuelle, sera probablement une espèce éteinte d'ici quelques siècles. Avec l'accélération de la technique, ceci trouve une autre actualité pour plusieurs raisons. À l'époque, on n'a pas du tout les soucis écologiques que nous avons aujourd'hui ; en revanche, ce dont on a peur, c'est que l'homme soit remplacé par la machine. La peur de cette extinction de la forme organique de l'homme au profit de créatures est très présente dans les différents variants de la préhistoire des Modernes et concorde par ailleurs avec l'expérience quotidienne de la machine pour les hommes du XIX^e siècle. Il y a d'ailleurs une analogie entre les créations mécaniques qui sont automatiques et le processus de fossilisation. Les fossiles étant automatiquement formés, leur minéralité muette a des choses en commun avec les formations minérales du processus mécanique. C'est la raison pour laquelle les premiers artistes qui s'intéresseront à la préhistoire ne vont pas du tout s'intéresser aux artefacts préhistoriques, à l'exception de Matisse. La première chose qui interpelle les avant-gardes conscientes du danger imminent que constitue l'automatisme mécanique pour leur rôle d'auteurs, ce sont les fossiles, et ensuite, bien après, les productions artistiques de la préhistoire : d'abord la dystopie, puis l'utopie. Donc il est tout à fait impossible de séparer les deux. Les deux coexistent souvent chez les mêmes artistes, comme chez De Chirico.

L'âge atomique

Markus Messling : Je voudrais revenir à l'idée de la fin de l'Homme et terminer avec une question sur l'idée d'extinction. Ce retour à un âge atomique qu'on avait oublié – on avait peut-être même cru que c'était du passé –, il est lié à la préhistoire, tu l'as montré dans ton essai sur Georges Bataille (Stavrinaki 2019a). Bataille pense la grotte de Lascaux dans une visée chrétienne – mais chrétienne à la Bataille, c'est-à-dire dans un grand symbolisme de l'Être. Lascaux a été découverte à peu près au moment de la bombe atomique d'Hiroshima.¹⁵ La grotte amène donc chez Bataille la pensée du début et de la fin de l'histoire dans un même temps de réflexion. Alors, je suis désolé, tu avais trouvé une très belle fin en disant : d'abord la dystopie et puis on finit sur l'utopie, mais j'ai envie de dire que ce qu'on est en train de vivre nous fait retomber dans un archaïsme, un terme lié à la préhistoire notamment chez Bataille où il y a le Mal et le problème de quelque chose d'archaïque qui est très universel. Mais ce point de croisement qu'est la grotte entre le début et la fin, Bataille en fait aussi quelque chose de magnifique qui est la naissance de l'Homme dans un sens très chrétien. Sans vouloir forcément donner une fin utopique à notre entretien, je te passe donc ce ballon en te demandant comment repenser l'Homme et sa propre fin atomique, maintenant que l'âge atomique est malheureusement redevenu un feu à l'horizon ? J'y reviens aussi parce que je sais que tu prépares une grande exposition sur l'âge atomique. Comment penser cet âge atomique par rapport à la longue histoire ? Est-ce que c'est penser notre fin ? La fin de l'histoire universelle ? La destruction totale de la planète ? Est-ce que c'est revenir à une autre idée d'Homme qui soit née dans ces cavernes ? Qu'en dis-tu, y a-t-il matière avec Vico à un *ricorso*, à un peu d'espérance ?

Maria Stavrinaki : C'est une question pour laquelle je n'ai pas de réponse parce qu'évidemment, on n'est pas à l'abri de la peur que la brutalité humaine l'emporte et qu'il y ait encore un usage destructeur de la bombe. Évidemment, la temporalité de l'accident ou de la catastrophe instantanée va aujourd'hui de pair avec celle d'une corrosion lente sans fin. Dans la mesure où le nucléaire, sous toutes ses formes, est par définition la découverte d'un âge qui n'a pas de fin, on ne peut pas s'y soustraire, mais seulement le penser. Penser donc cet état fondamentalement inconfortable, rendu possible par une certaine histoire – l'histoire occidentale qui est devenue malgré tout, en tout cas dans certains de ses aspects, une histoire universelle. La longue durée du passé nous donne quelques moyens pour penser l'« urgence », que nous ne sommes pas les premiers à vivre. Plutôt que de se

¹⁵ Bataille, Georges. *Lascaux ou la naissance de l'art*. Genève : Skira, 1955.

complaire dans l'idée de la « fin », il vaut mieux essayer de penser l'étroitesse du temps, non parce que tout s'arrêtera demain, mais parce que tout se joue maintenant.

Markus Messling : Merci beaucoup. Il y a un peu de cet espoir quand même que tu mets dans l'esprit de notre réflexion, avec la possibilité de nous penser autrement, qui nous revient de cette histoire sur laquelle porte ta réflexion fascinante. Cette fabrication de la préhistoire est vraiment un croisement intéressant méthodologiquement, épistémologiquement, entre les arts, les sciences humaines et sociales et aussi une réflexion philosophique de ce que nous sommes, de ce qu'est l'histoire. Tu nous as montré comment l'universel joue dans tout ça, repensé en termes de généalogie, de développement, de primitivisme, de préhistoire, etc., et dans la distinction entre préhistoire et arts premiers.

Maria Stavrinaki : Merci à vous. Tous ces problèmes sont évidemment complexes et ne peuvent pas avoir une réponse unique. Cela m'a fait retrouver la tension intellectuelle qu'on éprouve quand on travaille sur des questions aussi vastes et en même temps aussi singulières. Vos questions m'ont fait revivre cette tension intellectuelle nécessaire à la vie.

Souleymane Bachir Diagne

Universalisme & multilatéralisme

Introduction

La conversation avec le philosophe Souleymane Bachir Diagne aborde la question de l'universalité à partir d'une perspective décoloniale. En pensant aux grandes inégalités et injustices qui persistent dans le monde contemporain, quelles raisons de penser l'universel, l'humanité, peuvent avoir des communautés qui se trouvent dans un combat d'émancipation ? Peut-on concevoir un universel qui ne soit pas un universel impérial ou de l'exclusion ? S'appuyant sur une philosophie de la pensée décoloniale et de la traduction, Souleymane Bachir Diagne montre comment on peut repenser l'universel à partir du latéralisme qu'induit la traduction, par opposition à un « universel de surplomb », universel autoproclamé à partir d'une langue/culture dominante. Dès lors, comment penser aujourd'hui la politique d'une humanité en devenir ? Comment penser une éthique des droits de l'homme qui prendrait en compte ses propres limites, sans toutefois tomber dans le relativisme ? La revendication de réparations, symboliques ou financières, pour la violence et les maux infligés par l'esclavage et le colonialisme, est ancienne. Finalement, au-delà de la possibilité de « réparer » ou de « compenser », ne faut-il pas commencer par « adresser l'irréparable » comme point de départ d'une nouvelle humanité commune ? Et quelle est la place de l'Europe dans ce monde qui doit apprendre à se construire et à avoir une visée commune ?

This conversation with the philosopher Souleymane Bachir Diagne reflects on how to engage universality from a decolonial perspective. Reflecting on the inequalities and injustice that persist in the contemporary world, why should communities that find themselves in a struggle for emancipation think the universal and humanity? Can we conceive of a universal that is not exclusive or imperial? Drawing on a philosophy of decolonial thought and translation, Souleymane Bachir Diagne shows how we can rethink the universal from the lateralism induced by translation, as opposed to a “vertical universal”, a universal self-proclaimed from a dominant language/culture. So how can we think today about a politics of a humanity in the making; an ethics of human rights that would take into account its own limits without falling into relativism? The demand for reparations, whether symbolic or financial, for the violence and ills inflicted by slavery and colonialism is long-standing. Finally, beyond the possibility of “repairing” or “compensating”, should we not start by “addressing the irreparable” as a starting point for a new common humanity? And what is Europe’s place in a world that must learn to build itself and have a common vision?

Cette sculpture, la Vénus de Thiaroye, qui a été récemment prêtée au Metropolitan Museum de New York pour son exposition « Sahel », est un symbole remarquable. Il s'agit d'une pierre que l'artiste, il y a environ 2000 ans avant notre ère, a transformée en corps de femme stylisé en ne faisant rien de plus que tracer une ou deux lignes. Un geste simple d'*homo artifex* qui fait naître de la pierre cet universel qu'est l'humanité.

S.B.D.

Petite statuette anthropomorphe sur galet récoltée à Thiaroye (Sénégal). Inventaire : Dominique Mage et Cyr Deschamps, 21 novembre 1967. Lieu de prise de vue : IFAN-Ch. A. Diop. Cliché : Bienvenue Ch. Seck. Date de prise de vue : 18 juillet 2024. © ifan sav.



Universalisme & multilatéralisme

Entretien avec Souleymane Bachir Diagne

Post-colonialisme et universalisme

Markus Messling : Cher Souleymane Bachir Diagne, nous avons le plaisir et l'honneur de traverser virtuellement l'Atlantique depuis Sarrebruck pour vous rejoindre à New York. Je voudrais tout d'abord vous poser une question qui me semble d'actualité politique. Les grandes figures de la pensée décoloniale, comme Aimé Césaire ou Frantz Fanon, ont démasqué un certain universalisme européen comme une idéologie de la supériorité qui ramène toujours l'Europe à une place centrale. En termes philosophiques et moraux, cet universalisme est apparu sous la forme de l'humanisme européen qui réclamait des idéaux – notamment ceux de liberté, d'égalité, de fraternité – sans les valoriser pour tout le monde. La conséquence de ce refus de l'universalisme n'a pas été, chez ces penseurs, le refus d'une pensée de l'humanité. Ce refus existe surtout dans les générations suivantes, *post*-coloniales, qui réclament tout d'abord un contre-discours basé sur les identités particulières – soit celles africaine, indienne, chinoise, caribéenne, black etc. Ces contre-discours ont une valeur politique, bien évidemment, notamment celle de se libérer de l'hégémonie culturelle des anciens pouvoirs coloniaux. Or, vu les grandes inégalités et l'injustice qui persistent dans le monde contemporain – il n'y a qu'à se référer à la situation des Blacks aux États-Unis, par exemple – quelles raisons les communautés qui se trouvent dans le combat d'émancipation peuvent-elles avoir de penser l'universel, l'humanité ?

Souleymane Bachir Diagne : C'est une question absolument immense ! Vous avez posé la bonne, massive, question qu'il nous faut affronter dès le début de notre conversation. Vous l'avez rappelé, il est très important de la soulever aujourd'hui. L'universel est une question. Il y a une querelle de l'universel qui prend des formes incroyables si on y réfléchit : aujourd'hui un pays comme la France – qui est, à bien des égards, mon second pays – est engagé dans un débat troublant. Un débat où l'on voit des universitaires demander à l'administration et à l'État d'interdire à d'autres universitaires d'effectuer les recherches qu'ils font ou de s'engager dans les enseignements qu'ils donnent au nom d'un universalisme qui serait aujourd'hui attaqué par des particularismes. Je résume ainsi une situation qui est quelque peu troublante parce que nous ne sommes pas habitués dans le monde académique à demander aux pouvoirs politiques de venir arbitrer des querelles qui devraient être purement académiques et intellectuelles. Qu'en est-il de cette querelle ? Vous faites

bien de rappeler que les grands penseurs de la décolonisation – vous avez cité Frantz Fanon et Aimé Césaire – ne sont pas des penseurs qui se seraient attaqués à l’universalisme. Quand Aimé Césaire écrit sur l’universel ou sur l’humanisme européen, il reproche à cet universel et à cet humanisme de ne pas être suffisamment universel et humaniste. Ce n’est pas la réalité humaniste et universaliste qu’il attaque, mais précisément l’absence de cette réalité. Quand Césaire écrit, par exemple, sa fameuse lettre de démission au Parti communiste français en 1956, il exprime, de la manière la plus claire et la plus forte possible, son attachement à l’universel.¹ Et c’est au nom de l’universel qu’il dénonce un universalisme qui n’en est pas véritablement un, un universalisme qui exclut, ethnocentré, euro-péo-centré et par conséquent, un universalisme qui n’embrasse pas la totalité. Or, si on regarde l’étymologie des mots universel et universalisme, la moindre des choses qu’on puisse exiger d’un universel, c’est qu’il embrasse précisément la totalité. Césaire exprimait dans cette lettre le fait qu’il ne se retrouvait pas dans l’universalisme communiste, qui semble-t-il faisait pièce à un universalisme capitaliste. L’exigence était celle d’un universel où il puisse se retrouver, c’est-à-dire d’un universel qui en soit véritablement un, qui embrasse la totalité de l’humanité. De la même manière, l’humanisme avait besoin d’être un humanisme de la totalité, une politique d’humanité, au double sens où cette politique serait humaine – mettrait les valeurs humaines en son centre – et embrasserait la totalité de l’humanité. Voilà l’exigence qui était celle de Césaire et qu’il a exprimée en des termes que je cite de mémoire : « Je ne voudrais pas m’enfermer dans un particularisme étroit. Je n’ai donc pas une conception carcérale de l’identité. Je voudrais un universel riche de tous les particuliers. »² Cela étant, vous avez raison de dire qu’il y a une génération nouvelle qui est probablement plus impatiente devant un discours qui reste encore attaché à l’universel et à l’humanisme. Une génération de penseurs qui ont l’impression qu’une revendication de l’universel serait nécessairement retomber dans le piège d’un universel impérial ou de l’exclusion.

Il y a une sorte de tension à l’intérieur de cette réflexion générale post-coloniale – post-coloniale au sens où c’est une réflexion qui part du pluriel des cultures

1 Césaire, Aimé. « Lettre à Maurice Thorez (24 octobre 1956) ». *Écrits politiques* (1935–1956), édition établie et présentée par Édouard de Lépine, préface de Marc Césaire. Paris : Jean-Michel Place, 2016. 387–394.

2 Citation complète : « Je ne m’enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l’universel’. Ma conception de l’universel est celle d’un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers. » (*Ibid.* 393–394).

et des langues. Va-t-on s'installer dans ce pluriel en se disant : au fond, l'universel, n'en parlons pas ? Ou bien va-t-on considérer qu'au sein du pluriel, il doit y avoir une visée d'universalisme ou d'un nouvel universel qui sera véritablement universel ? C'est ainsi que je verrais une tension au sein des études post-coloniales entre le rejet pur et simple de tout universel et l'engagement dans la tâche de mettre en chantier un universel « décolonial ». L'enjeu étant le suivant : il faut que nous construisions un universel commun. Il faut que nous nous donnions un horizon universel. Pourquoi ? D'abord, parce que nous faisons face à des défis et des enjeux aujourd'hui qui commandent que nous mettions en chantier ce que j'ai appelé tout à l'heure une politique d'humanité. Ce sont des défis absolument massifs, que nous connaissons tous. L'un d'eux, depuis plusieurs décennies maintenant, est le défi du changement climatique. Nous avons saccagé notre planète et nous sommes conscients que les réponses que nous pourrions apporter à la dégradation continue de notre environnement seront des réponses qui précisément, s'articuleront dans une vision d'une humanité qui, ensemble, est prête à affronter les difficultés. L'autre défi auquel nous faisons face est plus récent, c'est celui de la pandémie dans laquelle nous sommes malheureusement installés. La raison qui fait que vous et moi nous entretenons par zoom plutôt qu'en présentiel – comme on dit d'un mot aussi laid – c'est que nous vivons aujourd'hui dans un monde où il faut maintenir les distances, nous séparer physiquement les uns des autres. Mais cette séparation physique nécessaire et à laquelle j'espère que la vaccination va mettre fin bientôt nous commande aussi, et nous nous en rendons compte, d'être une humanité dans notre réponse à la pandémie. Voilà donc deux défis majeurs que nous affrontons et qui nous commandent de penser ensemble une humanité et une politique d'humanité. On ne peut donc pas faire fi de l'universel et s'en méfier en disant que dès que le mot universel est prononcé, c'est qu'il y a derrière une intention impériale. Vous avez bien fait de distinguer dans votre question deux manières de considérer la relation au pluriel – pluriel nécessaire qu'il faut maintenir, parce que l'inclusion demande que l'on n'homogénéise pas, que l'on n'efface pas la pluralité et l'équivalence des cultures et des langues. Mais par ailleurs, les défis que nous affrontons nous demandent de mettre en chantier aussi un nouvel universel – on peut l'appeler ainsi – auquel pour ma part, dans mon travail, je donne le nom de multilatéralisme.

Enseignement de la philosophie en contexte post-colonial

Clément Ndé Fongang : Je m'intéresse à la transmission des savoirs philosophiques en contexte post-colonial. Dans votre article intitulé « Pour une histoire post-coloniale de la philosophie » (2017), vous abordez de façon fascinante la question de la

décolonisation de l'histoire de la philosophie et de l'enseignement – en partageant votre expérience d'enseignant à l'Université de Columbia. Vous concluez votre propos en soulignant, entre autres, la nécessité d'une extension et d'une ouverture de la philosophie africaine aux philosophies arabes, juives et d'ailleurs. Au regard des débats philosophiques actuels, axés d'un côté sur l'authenticité de la philosophie africaine et sur les formes d'expression de la pensée philosophique, notamment les traditions orales et écrites et, de l'autre côté, sur la décolonisation des savoirs en philosophie et la construction d'un universel, comment penser l'enseignement de la philosophie aujourd'hui en Europe et en Afrique par exemple ? Si l'enseignement est une transmission, peut-on étendre et ouvrir l'enseignement de la philosophie aux espaces tels que les musées et festivals pour réduire les inégalités et les injustices ?

Souleymane Bachir Diagne : C'est une question très importante car effectivement, dans l'idée d'une décolonisation de l'histoire de la philosophie, il y a ce mot d'ordre de « décoloniser » les savoirs ou les curricula et que l'on retrouve partout mais auquel on ne donne pas toujours un contenu réel. Tout le monde dit « il faut décoloniser les savoirs, décoloniser la philosophie », etc. Et on passe plus de temps à dénoncer le caractère colonial de certaines disciplines, qu'à essayer de construire ce que peut signifier un curriculum décolonisé. Il faut commencer par là. Demandons-nous ce qu'est un curriculum qui serait décolonisé. Ce curriculum décolonisé ne peut pas être le résultat de ce que l'on a appelé en Afrique du Sud, le *fallism*. Ce terme est issu du mouvement *Rhodes must fall*, visant à déboulonner la statue de Rhodes. On passerait alors du déboulonnage des statues au déboulonnage des curricula ? Sauf que, le *fallism* ne peut pas s'appliquer de manière aussi directe à un curriculum. Prenez la philosophie. Si j'ai une réaction totalement viscérale consistant à dire, dans l'histoire de la philosophie il y a des philosophes qui, contre ce que l'on attendrait d'eux, ont été des racistes. J'ai raison. Kant a écrit des pages qu'il aurait mieux fait de garder dans ses tiroirs ou de brûler. Hume a eu les phrases les plus racistes qu'on puisse imaginer. Hegel a écrit également des pages abominables sur l'Afrique qui serait absente de la pensée universelle. Est-ce qu'il s'agit, maintenant, dans un curriculum décolonisé, de simplement appliquer le *fallism* – *Rhodes must fall* ! – et de dire que l'on va éliminer des aspects d'un curriculum. Non. Il faut pouvoir installer un esprit critique et pluraliste et construire sur cet esprit les curricula décolonisés. Je suis heureux que vous ayez pris l'exemple de l'histoire de la philosophie. La raison pour laquelle Hegel a dit ce qu'il a dit de l'Afrique en particulier est qu'il a construit, fabriqué, une histoire de la pensée, de la philosophie et de l'idée, qui serait de part en part une histoire européenne. C'est celui qui a le plus contribué à faire de la philosophie une affaire qui serait purement européenne, qui serait née d'un miracle grec et se serait continuée dans la Grèce classique et ensuite dans la

Grèce hellénistique puis dans l'Antiquité européenne, la période médiévale européenne, etc. La philosophie est devenue le propre de l'Europe, son essence. Ainsi, apprendre la philosophie, suivre un curriculum de la philosophie, ce serait en quelque sorte se mettre à l'école de la pensée de l'Europe en ignorant précisément ce que j'ai appelé un « universel qui embrasse la totalité ». Or, même si vous vous en tenez à la philosophie grecque, il est tout simplement faux que cette philosophie ait suivi un trajet unilinéaire la menant d'Athènes à Rome et de Rome à Heidelberg, Londres ou Paris. Cette philosophie a fait tout aussi bien le parcours qui l'a menée à Nishapur, à Bagdad, dans le sud de l'Espagne à Cordoue, à Fès et aussi en Afrique, à Tombouctou.

Si l'on veut avoir une véritable histoire décolonisée de la philosophie, il faut pluraliser cette histoire selon des géographies infiniment plus compliquées que la ligne directe qui va d'Athènes au monde européen. Il faut également pluraliser cette histoire dans les langues que la philosophie a parlé et dans lesquelles elle s'est déployée. Il n'est pas vrai que la philosophie parle naturellement grec, et qu'elle parle le grec d'aujourd'hui qui serait l'allemand. Vous aurez reconnu dans ce propos-là ce nationalisme euro-péo-centré et ontologique de Heidegger. À quoi tient-il ? Il tient au fait que l'on a considéré que la philosophie ne pouvait pas se passer du verbe « être », qu'elle était très naturellement une ontologie, des catégories de l'être pensé par Aristote. L'idée était que les langues qui n'avaient pas le même usage du verbe « être » que les langues indo-européennes étaient tout naturellement en dehors de la tradition philosophique construite sur la notion d'« être » depuis le poème de Parménide qui commence par « L'être est, le non-être n'est pas ». Cette phrase, telle qu'elle est construite, parle de la nature des langues européennes et de la nature de l'usage de la culture dans ces langues européennes. Les langues humaines sont multiples. Toutes les langues sont parfaitement complètes. Il n'y a aucune langue qui manquerait de quoi que ce soit. C'est d'abord cela la pensée décoloniale, décolonisatrice, la pensée du pluriel. Le pluriel des langues humaines ne fait pas signe vers des langues qui seraient par nature plus philosophiques que d'autres, ou plus proches du *logos* que d'autres. Si l'on part de ce principe, survient un autre aspect de la décolonisation de l'enseignement de la philosophie et du pluralisme à installer, celui de s'interroger sur ce que les langues humaines font à la pratique philosophique. De s'intéresser, par exemple, à la traduction. La traduction de la philosophie grecque dans le monde arabe nous enseigne énormément de choses. Traduire, aujourd'hui, les textes philosophiques que nous enseignons dans les langues africaines, nous enseignera énormément de choses sur la nature des problèmes philosophiques dont nous parlons et sur les langues de la philosophie, ce que la formulation des questions philosophiques doit à la langue dans laquelle ces questions sont exprimées. Voilà ce que j'appellerais une posture décolonisatrice qui n'est pas forcément une attaque permanente du racisme de certains philosophes.

Une fois que l'on a dit cela, il faut réfléchir à la manière dont on construit des curricula décolonisés. Si je prends un problème de notions philosophiques, telles qu'on les étudie dans les classes de terminale dans la tradition francophone que vous et moi avons en partage. Nous savons qu'il y a cette fameuse classe de philosophie qui est le moment où l'on découvre la philosophie à travers un certain nombre de notions dont l'inspection générale de philosophie décide toutes les x années. On va par exemple étudier la Culture, la Liberté, l'origine radicale de toute chose, la métaphysique, l'Art, le Beau, le Vrai, la Science, etc. Au lieu d'avoir toujours les mêmes *usual suspects* sur chacune de ces notions, si vous vous mettez à introduire des textes venant d'horizon différents, qui ont été d'abord des textes formulés dans des langues différentes et qui peuvent être traduits, vous aurez à ce moment-là construit un curriculum véritablement décolonisé. Non pas au sens où vous vous mettez à éliminer tel ou tel auteur parce qu'il aurait déclaré des choses absolument abominables et insupportables, mais où vous aurez mis en perspective toutes les pensées, toutes les réflexions qui auront été produites sur une question. À partir de cette confrontation des textes, on arrive dans ce que Kant a appelé une arène. Eh bien, que nos curricula en philosophie soient véritablement des arènes où ne se retrouvent pas toujours des auteurs dits « occidentaux » mais aussi des auteurs d'horizons différents. C'est une tâche qu'il faut savoir construire patiemment. C'est l'exemple que je voulais vous donner pour montrer ce que cela peut signifier d'avoir un enseignement qui serait véritablement inclusif, où tout le monde ait le sentiment de se retrouver. Cela est d'autant plus important que si vous avez su une notion comme la métaphysique, mettons que vous soyez en France, vous mettez à côté de la réflexion de Saint-Thomas d'Aquin sur la métaphysique, des textes de Ibn Rushd, Averroès, et Avicenne. C'est d'autant plus important que nous devons à ce dernier la fameuse distinction essence-existence bien plus qu'aux autres philosophes. Personne ne le sait si l'enseignement de la philosophie est simplement les pré-socratiques, Socrate et Aristote et puis Saint-Augustin, Saint-Thomas et la panoplie des penseurs venus d'Occident. Ces penseurs eux-mêmes étaient en dialogue avec les penseurs d'autres régions. Thomas d'Aquin était en conversation avec Averroès. Il a même été accusé d'averroïsme par l'Église avant qu'elle ne le canonise. La moindre des choses est donc de connaître Averroès si l'on veut éclairer Thomas d'Aquin. Voilà un exemple précis de ce que peut signifier construire avec la patience, le calme et le rationalisme dans les approches, un curriculum qui soit vraiment décolonisé et sans le caractère tonitruant du *fallism*.

Clément Ndé Fongang : Le deuxième aspect de ma question concernait l'ouverture de l'enseignement de la philosophie à d'autres espaces comme les musées, les festivals.

Souleymane Bachir Diagne : Je suis heureux que vous ayez parlé de cet aspect. Là, j'ai parlé systématiquement de textes. Un enseignement pluraliste fera peut-être intervenir d'autres langages que simplement les textes écrits. J'ai écrit un livre sur la philosophie de l'art africain de Senghor (Diagne 2007) et il m'est apparu dans mon travail que bien comprendre la philosophie de l'art, ce n'est pas seulement appliquer un discours de l'esthétique extérieur aux objets, mais laisser parler les objets. Les objets en eux-mêmes sont le langage d'une certaine philosophie, d'une certaine cosmologie, de certaines visions du monde dont ils sont porteurs. C'est la raison pour laquelle il faut aussi trouver d'autres approches de la philosophie qui ne soient pas simplement purement textuelles, mais qui fassent intervenir des objets comme les objets d'art. Et je vous suivrai dans la direction que vous indiquez. La visite d'un musée est aussi une leçon de philosophie. Il est important par exemple qu'un maître amène ses élèves dans un musée pour leur parler de la philosophie africaine, en lisant cette philosophie sur des objets exposés dans les musées plutôt que dans des textes écrits.

Universel et pluralisme religieux

Azya Deiab : J'aimerais vous poser deux questions. La première concerne la relation entre vérité et pluralisme dans le domaine de la religion, la deuxième portera sur l'universalité des droits de l'homme et la tolérance. Les différents systèmes religieux offrent des réponses différentes, mais toutes orientées vers l'universel face aux questions de l'homme sur le sens de sa vie, son rôle dans le monde et sa relation au monde. Or, quelle que soit la position que l'on adopte dans le domaine de la métaphysique, on est toujours obligé d'admettre que l'on peut se tromper fondamentalement dans ses propres idées. Est-ce que cela veut dire que, la seule chose dans le domaine religieux qui peut encore prétendre à une portée universelle, c'est l'éthique ? Des points de vue éthiques, qui ne sont pas nécessairement liés à certains systèmes ou traditions religieuses ?

Souleymane Bachir Diagne : D'abord oui. Il est important que le contenu éthique des religions soit universel. Que toutes les religions, dans leur propre formulation, disent : tu ne tueras point. Cette parole forte a besoin d'être répétée puisque que nous sommes dans un monde où, malheureusement, le meurtre au nom de la religion est devenu chose courante. Selon moi, l'opposition que l'on crée entre la religion et l'humanisme est une fausse opposition. On a considéré historiquement que l'humanisme qui est l'affirmation de l'humain devait se faire nécessairement contre Dieu. Qu'il fallait choisir entre l'exaltation de l'humain et l'exaltation du divin. C'est la vieille vision quelque peu positiviste qu'on trouve par exemple chez Feuerbach :

l'idée que ce que vous donnez à Dieu, vous le prenez à l'humain et donc que l'humanisme présuppose que l'on arrache à Dieu ce qu'on lui a accordé pour le donner à l'humain. C'est dans ce sens-là que les religions sont profondément humanistes selon moi dans l'éthique qu'elles partagent. Maintenant, les universalismes religieux semblent aussi aller d'une certaine façon contre la notion même d'universalisme et la notion de vérité. Évidemment, les religions disent des choses différentes. Vous avez raison d'avoir commencé votre question en vous demandant si vous pouviez avoir une vérité dès lors que vous avez une pluralité de religions. C'est dans ce sens-là qu'il faut, me semble-t-il, s'aviser que le pluralisme, ce n'est pas le relativisme. Vous pouvez dire qu'il y a un universalisme impérial, inacceptable parce que c'est un universalisme de l'exclusion qui décide qu'hors de ma vérité, il n'y a pas de vérité. Est-ce que le contraire de cela, c'est simplement le relativisme, où vous auriez des vérités particulières sans aucune possibilité d'une vérité commune ? Je ne le crois pas. Je crois que, entre le relativisme et un universalisme abstrait, il y a de la place pour le pluralisme. De la place pour qu'une vérité qui est la même, cette vérité éthique de l'humain que l'on trouve au cœur des religions dont je parlais tout à l'heure, puisse se réfracter, se traduire – un mot que j'aime beaucoup – de différentes manières. C'est comme si vous aviez un même texte qui se traduisait de différentes manières. Cela est peut-être la bonne figure, métaphore, pour penser le pluralisme qui est à la fois l'affirmation d'un texte absent et l'affirmation du pluriel de ses traductions possibles. Et ceci n'est pas seulement abstrait. Je vous donne un exemple très précis d'un philosophe musulman Al-Fârâbî qui est l'un des tout premiers philosophes classiques hellénisant du monde musulman au X^e siècle. Al-Fârâbî considère que le monde de la religion, les réalités spirituelles sont des réalités universelles que la spiritualité, l'esprit humain est en mesure de saisir.³ Ces vérités spirituelles, transcendantes, doivent pouvoir entrer dans le monde sensible et en particulier dans des langues humaines pour se faire religion. La métaphore de la traduction que j'ai évoqué tout à l'heure, je la tire de cette vision selon laquelle vous avez le même contenu intelligible, éthique qui trouve des traductions différentes et qu'il serait inutile, au fond, de se battre les uns contre les autres au nom de traductions sans se rendre compte que ce sont les traductions, probablement, d'un même et unique texte. Pour en revenir à ce que vous avez dit avec lequel je suis en profond accord, il y a me semble-t-il, un noyau éthique fondamental humaniste qui peut se résumer dans cette fameuse phrase que vous pouvez trouver dans toutes les religions : « Tu ne tueras. » Ou dans la fameuse règle d'or que l'on retrouve de diffé-

3 Al-Fârâbî, Abû Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhân ibn Uzalagh. « Le Livre de la religion (Kitâb al-millah) ». *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*. Édition bilingue arabe-français, présentation. et dossier par Ali Benmakhlof, trad. Stéphane Diebler, glossaire par Pauline Koetsch. Paris : Seuil, 2007.

rentes manières dans différentes religions : « Tu ne feras pas à autrui ce que tu n'aimerais pas que l'on te fasse. »

Droits de l'homme et tolérance

Azya Deiab : Les droits de l'homme sont une tentative éthico-morale de parvenir à une portée universelle, mais leur prétention à la validité universelle n'est pas sans contradiction. Un reproche souvent formulé est que les contextes locaux d'application ne sont pas suffisamment pris en compte. Je pense ici par exemple à la « Déclaration des droits de l'homme en Islam », qui se base sur la charia et qui a été adoptée au Caire en 1990 par plusieurs États. Ma question est celle de savoir sur quelle base ces processus de négociation éthiques peuvent avoir lieu et quel rôle la tolérance y joue. Une tolérance qui ne veut pas être une forme relativiste d'indifférence doit aussi indiquer clairement ses limites. De quelles limites pouvons-nous parler ici, et qui est-ce qui les fixe ?

Souleymane Bachir Diagne : Ce sont des questions extrêmement importantes et difficiles. On va essayer ensemble de les examiner. Je commence par votre mot de « tolérance », et vous avez bien fait d'indiquer que la véritable tolérance est respect et non pas simplement indifférence relativiste qui consisterait à dire : « Je sais bien que tu penses autrement, je ne suis pas du tout d'accord avec ce que tu penses, mais je te laisse le penser. » Cette forme de tolérance est capitale. Avec elle, on est sûr au moins que l'on ne va pas se taper dessus. Maintenant, il y a une tolérance qui est précisément fondée sur le pluralisme dont nous venons de parler – un pluralisme qui n'est pas le relativisme. Si je suis quelqu'un de véritablement inquiet de la vérité, inquiet au sens où pour moi la vérité est l'objet d'une recherche, l'objet d'une véritable inquiétude, cela veut dire que la manière dont la vérité se réfracte chez quelqu'un d'autre a de l'intérêt pour moi. Ce que vous croyez, la vision que vous avez, devient quelque chose qui m'enseigne à la fois sur votre propre vision et sur la mienne. À ce moment-là, j'ai un intérêt réel pour la différence que vous représentez. Cela est la posture éthique qui découle du pluralisme bien compris. Il consiste à penser que, peut-être, le chemin le plus court de moi-même à moi-même est un chemin qui passe par l'autre. Et donc l'autre, dans ses convictions, dans ses croyances, m'intéresse comme éclairage de mes propres convictions et de mes propres croyances. J'ai besoin que l'autre m'aide pour effectuer ce décentrement qui est la véritable manifestation d'une inquiétude pour le Vrai. Au lieu d'être enfermé dans mes propres attitudes – qui n'ont d'autres fondements que le fait qu'elles sont les miennes et qu'elles m'ont été transmises sans examen – je me mets à l'épreuve de l'étranger, à l'épreuve de l'altérité, en sachant que cette altérité, c'est toujours un

autre moi-même. Et cela m'aide à avoir une meilleure intelligence de mes propres convictions et des convictions de l'autre. C'est le côté productif de la tolérance. Ce n'est pas simplement une juxtaposition de convictions mais véritablement une manière d'être en dialogue et d'être en conversation. Car c'est cela qui est important pour en revenir à la question de l'universel. Nous ne pouvons pas avoir un terrain où il n'y aurait pas de véritables dialogues, il n'y aurait pas de véritables rencontres, il n'y aurait pas de possibilité d'argumenter les uns avec les autres et peut-être même les uns contre les autres, parce que ce serait un terrain où on se contenterait chacun de venir performer son identité et il n'y aurait plus d'arguments. Tout argument serait *ad hominem* : je dis ce que je dis parce que je suis celui que je suis et je vous accuse d'avoir la position que vous avez parce que vous êtes celle que vous êtes. Dans ce cas il n'y a pas d'argumentation possible (l'argument *ad hominem* est appelé argument de cette manière mais ça ne devrait pas être le cas, ce n'est pas une véritable argumentation).

Un autre mot que j'ai trouvé important dans votre propos est celui de « négociation ». Les droits humains, quête d'essence même de l'universel. On dit : « Vous ne pouvez pas nier que les droits humains soient universels. » Mais qu'est-ce que cela veut dire que les droits humains sont universels ? D'abord, vous avez des pays qui clament leur exceptionnalisme en se déclarant patrie des droits de l'homme. La Déclaration des droits de l'homme a commencé à être universelle lorsque les Nations Unies d'après-guerre se sont mises ensemble pour parler des droits humains. Des droits qui auraient été déclarés par tel ou tel pays se disant porteur de l'universel, ça n'a aucun intérêt. Parler d'universalité, cela signifie que les nations humaines se sont mises ensemble et ont commencé à parler ensemble de droits qui seront des droits universels. C'est l'universel latéral, multilatéral dont je parlais tout à l'heure dans l'échange avec Markus. S'il s'agit d'assigner aux droits humains une origine, celle-là serait la meilleure parce que des nations, et pas seulement des nations européennes, se sont mises ensemble pour penser une déclaration. Maintenant, qu'un ensemble de pays disent « nous avons nos propres déclarations des droits humains qui seront basées sur notre culture », c'est un élément de la négociation. Les droits seront universels dès lors que nous aurons compris qu'une humanité une, visant un horizon d'universalité, doit en effet partager un accord sur un certain nombre de droits. Si vous me dites qu'il y a un certain nombre de droits qui tiennent plus à ma religion, je peux le comprendre et que cela soit l'objet de la négociation. Simplement dans un champ, dans un espace public universel, ce qui n'est pas acceptable, c'est que vous disiez « telle chose, je l'affirme parce que c'est ma religion ». Il faut quand même pouvoir la justifier autrement que sur la base d'une identité religieuse. Que vous veniez avec cette valeur-là parce que cette valeur vous est dictée par votre religion, soit. Mais dès lors que vous êtes dans un espace public, l'argumentation elle-même ne doit pas être un élément d'autorité de cette nature-là.

Ça donne des discussions effectivement difficiles. On peut s'entendre rapidement sur des droits universels tels que « tu ne tueras point » sur lequel toutes les religions s'entendent. La vie humaine et les valeurs qui y sont rattachées sont naturellement universelles. Je vous donne un exemple : on parle du droit des enfants. Si vous êtes musulman ou si vous avez une religion, quelle qu'elle soit, vous avez le sentiment qu'il est important pour vous de transmettre cette religion : de mettre votre enfant à l'école coranique, de lui faire suivre le catéchisme. Vous pouvez trouver quelqu'un qui vous dit : « C'est une violence faite aux enfants. Ne leur imposez aucune conviction, attendons qu'ils aient l'esprit de jugement. » Je l'ai entendu. Mais demander cela à un parent qui a l'impression qu'en donnant une éducation religieuse à son enfant, elle ou il est en train de lui donner la valeur suprême que l'amour parental puisse offrir à un enfant, me paraît difficile. Il serait absurde d'opposer à cette instruction l'idée d'un droit abstrait qui serait le droit d'une liberté totale de choisir ses propres convictions. Voilà sur un exemple particulier la manière dont les questions peuvent se poser et les négociations se conduire. Et au terme des négociations, on peut s'entendre effectivement sur les droits humains universels au sens où ils auront été définis de manière multilatérale comme des droits humains universels.

Universel latéral et éthique de la traduction

Hélène Thiérard : J'aimerais opérer une transition de la question de l'éthique à la question de la traduction. La réflexion sur la traduction, on l'a vu au cours de l'entretien, prend une place très importante dans vos travaux. Dans votre article « L'universel latéral comme traduction » (Diagne 2014), vous montrez comment on peut repenser l'universel à partir du latéralisme qu'induit la traduction, par opposition à un « universel de surplomb », universel autoproclamé à partir d'une langue/culture dominante. Cette latéralité, vous ne la concevez pas comme un simple transport d'un lieu à l'autre, comme un passage sur un pont ou sur un bateau – une métaphore étymologique répandue pour évoquer la traduction. Dans votre conception de la traduction, ce ne sont pas les mots ou les choses dont on parle qui se meuvent d'une rive à l'autre, c'est plutôt celui qui pense, qui parle, qui expérimente le monde qui change de point de vue. Si la traduction permet de reposer plus universellement les problèmes philosophiques, nous dites-vous, c'est parce qu'elle fait faire aux textes canoniques – qu'elle nous fait faire – « l'incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre », l'expérience ethnologique dont parle Merleau-Ponty.⁴ Toutes choses égales par ailleurs, on entend ici résonner « l'épreuve de l'étranger » d'Antoine

4 Merleau-Ponty, Maurice. « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». *Signes*. Paris : Gallimard, 1960. 75.

Berman, qui a développé une théorie de la traduction non-ethnocentrique qu'il formule lui-même comme « une éthique positive de la traduction »⁵. Or s'il la conçoit comme telle, c'est justement parce que la traduction est aussi le lieu d'une domination, il faut donc penser les deux ensemble. En référence à Antoine Berman, mais aussi à Paul Ricœur et Henri Meschonnic, on parle d'un tournant éthique dans la pensée de la traduction.⁶ Dans quelle mesure considérez-vous votre démarche dans la continuité de ce tournant éthique ?

Souleymane Bachir Diagne : Merci infiniment pour cette question qui me mène au fondement même de ce que j'essaie de faire dans mon travail. Je me considère comme « un philosophe de la traduction » et je reprends ici une expression qu'un ami, le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima, lisant mon travail, m'a attribuée dans un article qu'il a consacré à ma trajectoire.⁷ Vous avez cité le texte de Maurice Merleau-Ponty. Ce texte a été capital pour moi à une époque où cette question de l'universel m'occupait. Que signifie l'universel dès lors que l'on veut partir du pluriel ? Nous sommes dans un monde du pluriel. Être dans un monde décolonisé, ce que j'appelle « le monde d'après Bandung », c'est un monde où vous avez effectivement le pluriel des langues, le pluriel des cultures – et ces langues et ces cultures sont toutes équivalentes. L'universalisme impérial traditionnel ne peut pas se satisfaire d'une situation comme celle-là. La bonne représentation de cet universalisme impérial traditionnel, c'est le philosophe Emmanuel Lévinas. Pas l'Emmanuel Lévinas de l'hospitalité *pour* l'autre, du visage de l'autre qui le commande, mais l'Emmanuel Lévinas qui a écrit *Humanisme de l'autre Homme* et qui, dans certaines déclarations qu'il a faites un peu rapidement sans doute, a dit des choses inacceptables sur « les masses afro-asiatiques », etc.⁸ Dans cet ouvrage, il considère qu'un monde décolonisé, un monde où toutes les cultures et les langues sont équivalentes, serait un monde totalement « désorienté ». Et une sarabande de cultures innombrables, dit-il, ne constitue pas un monde parce que le monde doit orienter selon la verticalité de l'universel. Et comme par hasard, qui se trouve sous cette verticalité de l'universel ? C'est l'Europe. Le message de Lévinas, c'est de dire : « on arrête de coloniser, mais culturellement on continue quand même parce que le monde a besoin d'avoir l'orientation de l'universel, et l'universel, c'est moi ».

5 Berman, Antoine. *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris : Gallimard, 1984.

6 Godard, Barbara. « L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le 'virage éthique' en traduction ». *Traduction-Terminologie-Rédaction* 14.2 (2001) : 49–82.

7 Bidima, Jean-Godefroy. « Souleymane Bachir Diagne : du sens de l'urgence à une poétique de l'expérience ». *Présence Africaine* 201.1 (2020) : 187–214.

8 Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de l'autre Homme*. Montpellier : Fata Morgana, 1972.

Comme Louis XIV avait dit « l'État, c'est moi », l'Europe dit « l'universel, c'est moi ». C'est une possibilité inacceptable après Bandung. L'autre possibilité est de dire que le monde, aujourd'hui, est pluriel. Il n'y a plus d'universel de surplomb, un pays ou une région du monde qui donnerait le la et qui dirait « je suis l'universel, réglez-vous sur moi ». L'universel, c'est ce que nous allons tous à construire ensemble comme l'horizon de notre humanité commune et partagée. C'est ce que Merleau-Ponty a appelé l'universel latéral ou horizontal. C'est-à-dire que ce n'est plus un universel qui nous tombe du ciel d'une culture particulière, mais c'est un universel que nous « négocions » pour revenir au mot utilisé tout à l'heure par Azyza. C'est un universel de la transaction, de l'orientation commune. Orientation, il faut, Lévinas a raison, mais cette orientation doit être commune. Elle doit être projetée par nous tous ensemble. Quel est le meilleur modèle pour penser cela si nous parlons par exemple du pluriel comme étant le pluriel des langues ? Eh bien, les langues, quand est-ce qu'elles se rencontrent ? Elles se rencontrent en traduction. Des langues qui sont dans cette relation horizontale, dans cette relation de latéralité, ce sont des langues qui s'entre-traduisent. Ce sont des langues qui sont en contact, des langues qui s'embrassent. Ici, vous aurez vu dans les métaphores que j'utilise, le langage d'Antoine Berman, celui de l'éthique de la traduction. Vous avez raison de rappeler qu'il ne faut cependant pas être naïf et donner toute puissance à la traduction en disant « qu'il n'y a qu'à traduire et nous nous retrouvons en traduction et nous allons chanter ensemble la Kumbaya de l'accord universel ». La traduction, c'est des problèmes. C'est la rencontre de l'intraduisible, d'une certaine impossibilité de traduire qui exige de nous que nous fassions un détour. Mais c'est la direction dans laquelle nous allons pouvoir penser ensemble cet universel latéral qu'il appartient à notre époque de mettre en chantier. Et c'est la raison pour laquelle je disais tout à l'heure que mon concept de prédilection est le concept de *multilatéralisme* car ce latéral engage le pluriel de toutes les langues et c'est en cela qu'il est multilatéral. Il faut reconstruire philosophiquement ce terme de *multilatéralisme* qui est une notion diplomatique des Nations Unies, à partir d'une idée simple, à savoir que l'universel qu'il s'agit pour nous de mettre en chantier aujourd'hui est un universel latéral et il nous appartient à tous de nous projeter ensemble selon notre humanité commune et partagée. C'est là que ce latéralisme est un multilatéralisme.

Maintenant, il est vrai que les langues sont inégales au sens où vous avez une inégalité de fait entre l'anglais, le chinois, l'arabe, le français. Si vous regardez la sociologie de la traduction, ce qui se traduit, la politique de la traduction vous donne une image de l'inégalité entre les langues. Notre amie Gisèle Sapero a fort bien étudié cela ainsi que la regrettée Pascale Casanova qui a mis également en relation la traduction et la domination. Mais une fois que vous avez dit cela, que vous avez cette approche politique et sociologique de la traduction – qu'il faut bien avoir pour ne pas être naïf –, quand il s'agit maintenant de l'acte de traduire, ce moment

particulier où un traducteur donne hospitalité dans une langue à ce qui s'est pensé et créé dans une autre langue, c'est là que vous voyez émerger l'éthique de la traduction dont parle Antoine Berman. Vous voyez émerger des notions éthiques comme la notion d'hospitalité que Paul Ricœur emploie aussi pour parler de la traduction. C'est en cela que la traduction crée de la réciprocité, de l'égalité. Je suis en train d'écrire un texte (Diagne 2022, 53–82) – j'ai d'ailleurs déjà écrit des textes dans cette direction – où je dis que même dans la situation la plus asymétrique qu'il soit, c'est-à-dire la situation coloniale, la traduction introduit de la réciprocité. La situation coloniale est un espace où une langue coloniale déclare qu'elle est la seule langue valable, qu'elle est la langue impériale, et que tous les idiomes qui l'entourent ont à peine le statut de langue et le méritent peu. Mais dès que vous avez ce face-à-face colonial, il se crée de la transaction, de la médiation, de la traduction. Prenons par exemple le cas africain des interprètes formés à l'école française, c'est-à-dire des agents chargés de traduire les ordres de l'administration coloniale et de rapporter à cette administration les informations qui lui sont nécessaires pour donner les meilleurs ordres possibles. Ces interprètes, qui devaient être de simples instruments, de simples truchements, ont élargi leur rôle jusqu'à être de véritables médiateurs. Ils ont su traduire leur culture dans la langue impériale, s'approprié cette langue impériale, créer de la réciprocité, de l'égalité entre leur propre tradition orale et cette langue impériale. C'est la manière dont il faut lire des auteurs considérables comme Amadou Hampâté Bâ⁹ qui a commencé à être interprète avant d'être le traditionaliste et l'écrivain que l'on connaît. C'est ainsi qu'il faut lire la réalité d'un Bernard Dadié, qu'il faut lire l'œuvre d'un Birago Diop.¹⁰ Donc la traduction, que je prends ici au sens large – la manière de traduire l'expérience africaine dans la langue coloniale –, crée de la réciprocité, de la comparabilité. C'est en cela que je suis, comme vous, attentif à cette dimension de la traduction qui est sa dimension éthique et humaniste. René Etiemble a dit de la littérature comparée – c'est une forme de traduction aussi puisque vous vivez entre plusieurs langues – qu'elle était un humanisme.¹¹ On peut parfaitement le dire de la traduction. La traduction est un humanisme, car c'est une manière de tisser une humanité commune. Non pas une définition qui serait *a priori* la définition humaniste d'une puissance impériale, mais une manière de tisser une humanité en effectuant des rencontres de langues, des rencontres dans la traduction, conformément à une parole qui a été

9 Bâ, Amadou Hampâté. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris : Seuil, 1980.

10 Dadié, Bernard. *Le pagnon noir : contes africains*. Paris : Présence africaine, 1955 ; Diop, Birago. *Les contes d'Amadou Koumba*. Paris : Fasquelle, 1947 ; *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris ; Présence africaine, 1958.

11 Etiemble, René. *Ouverture(s) pour un comparatisme planétaire*. Paris : Christian Bourgeois, 1988.

prononcée par Umberto Eco dans un cadre étroit lorsqu'il a dit « la langue de l'Europe, c'est la traduction » et dans un cadre infiniment plus large par Ngūgī wa Thiong'o lorsqu'il a dit que la langue des langues, c'est la traduction.¹²

Ville et personne

Franck Hofmann : En préparant notre entretien, j'ai relu le texte que vous avez écrit par rapport au concept d'*Ubuntu* pour notre revue « Rhinocéros. Europe en transition » (Diagne 2021a) et je souhaiterais revenir à cette réflexion comme point de départ de mes questions. Qu'est-ce que *faire* veut dire, dans une démarche quotidienne de « faire humanité ensemble » ? Comment le verbe est-il traduit en acte ? Quelle conception philosophique est à construire à partir du verbe *habiter* dans une phrase, qui insiste sur le fait que nous « habitons la terre » ensemble ? Avec Barack Obama, vous soulignez dans votre réflexion sur le concept d'*Ubuntu* la nécessité de mettre en place les conditions de possibilité et les modalités d'une politique de notre humanité commune. Vous insistez sur le fait que, je vous cite, « la seule politique pour nous aujourd'hui, c'est une construction et une expansion continue de la *polis*, de cette humanité en devenir » (Diagne 2021a, 97). Pas seulement expansion : l'ouverture continue de la *polis*, dites-vous, définit une cosmopolitique. Mais la *polis* n'est pas seulement un mot, une conception philosophique, car le concept a aussi un lieu : c'est la ville. Ne faut-il donc pas donner une place de première importance à ce qu'on appelle en français « une politique de la ville » au côté de luttes, au côté de codifications en droit ou de volonté politique ?

Souleymane Bachir Diagne : C'est une question aussi immense que le cosmos ! Pour être très concret sur le fait de faire humanité ensemble, le meilleur exemple est précisément la situation terrifiante dans laquelle nous sommes aujourd'hui, et dont nous sommes heureusement en train de sortir – en tout cas, il faut l'espérer qui est la situation de la pandémie. L'humanité dans son ensemble a été attaquée par un virus pour qui nous sommes une seule humanité et un seul village. En une nuit, le virus avait déjà fait le tour de la Terre. Dès qu'on l'a situé en Chine, il avait déjà voyagé en Europe et le temps qu'on réalise qu'il était vraiment en Europe, il était venu aux États-Unis et partout. L'humanité, pour ce virus, n'était qu'un seul village. Une toute petite *polis* que nous habitons ensemble. La seule réponse était de dire « nous sommes une seule humanité et nous avons besoin d'avoir une politique d'une seule humanité », cette politique d'humanité dont je parlais tout à l'heure lors

12 Thiong'o, Ngūgī wa. *The Language of Languages*. Calcutta et Londres : Seagull Books, 2022.

du premier échange avec Markus – une politique humaine, qui mette l’humain et la vie au centre et qui embrasse la totalité de l’humain. Nous avons besoin d’avoir une politique humaine au sens où nous avons besoin de comprendre que la vraie valeur, c’est la vie humaine. « Toute vie est une vie » comme déclare les chasseurs du Mandé dans leur fameuse charte.¹³ C’est ce que nous dit ce Covid. Répondre à cela, c’était avoir une cosmopolitique multilatérale envisagée au plus profond de la crise, qui était une manière d’aller ensemble vers une vaccination universelle. Au cœur de la crise, alors qu’on espérait la vaccination, nous avons pensé de manière multilatérale ce mécanisme qui s’appelle Covax, censé donner égal accès à tout le monde à la vaccination. La vaccination arrive. Les taux d’efficacité sont infiniment supérieurs à ce dont on avait rêvé. Et tout de suite, les égoïsmes nationaux reviennent. La fracture de l’inégalité radicale qu’il y a entre le nord et le sud, et en particulier le sud de tous les Suds qui est l’Afrique, revient. Et les pays riches se mettent à court-circuiter totalement les mécanismes du Covax. Aujourd’hui, il y a une ruée vers la vaccination qui est en train de réinstaller cette inégalité fondamentale de notre condition humaine et de mettre en pièces ce qu’on avait essayé d’envisager comme une politique d’humanité, une vraie cosmopolitique qui, dans le cas d’espèce, s’était manifestée sous ce nom de Covax.

Je crois que sur cet exemple précis, on peut à la fois voir ce que peut signifier une politique d’humanité et ce que sont les obstacles tribalistes contre une vraie politique d’humanité. Nous sommes malheureusement aujourd’hui dans une réalité tribaliste : les grands populismes sont en train de se réaliser sur des philosophies tribales, et même raciales. L’idée qu’il y a une population blanche qui serait mise en danger aujourd’hui par les grandes masses noires et brunes a l’air absurde, mais malheureusement cette idée est à la base d’un certain nombre de conceptions politiques. Vous avez des partis politiques qui sont construits sur une notion comme celle-là et vous avez des partis politiques qui ont développé leur programme sur des bases comme celles-là. Jamais nous n’avons eu autant besoin, en réponse à ces populismes et à ces ethno-nationalismes, d’un véritable *Ubuntu*. *Ubuntu* avait été la réponse à un véritable tribalisme en Afrique du Sud. Maintenant que nous avons des tribalismes à l’échelle mondiale, nous avons probablement besoin d’un *Ubuntu* à l’échelle mondiale. La pandémie vient apporter un éclairage, une urgence nouvelle à cette politique d’humanité et de construction d’un véritable multilatéralisme qui est le vrai nom de l’universel aujourd’hui, sur la base de notre humanité commune et partagée. Une pensée de la société ouverte qui serait une sorte

¹³ La *Charte du Mandé* est une déclaration des droits de l’homme à visée universelle, établie par la confrérie des chasseurs malinkés dans l’Ouest de l’Afrique subsaharienne et dont les premiers chapitres datent de 1222.

d'ouverture continue de la *polis* jusqu'à embrasser la totalité de l'humanité, et qui était la politique d'un philosophe comme Henri Bergson, très important pour moi. On considère que Bergson n'a pas été un penseur du politique. Or, il n'y a rien de plus fondamentalement politique que cette idée selon laquelle la société ouverte doit être une société qui doit embrasser l'humanité. C'est de cela dont nous avons aujourd'hui besoin. Nous avons besoin d'enfler l'agora. Mais c'est, d'une certaine façon, multiplier les agoras et faire en sorte que chacune de ces agoras soit un microcosme pour cette agora cosmopolitique. Je suis d'accord avec vous pour dire que ça nous impose de penser la ville puisque l'humanité, aujourd'hui, est une humanité urbaine. L'Afrique, un continent pour lequel nous avons cette image d'Épinal d'un continent de paysans, est en fait en train de devenir urbain à une vitesse extraordinaire. Dans une génération, la majorité des Africains vivra non seulement dans les villes, mais les plus grandes mégapoles vont se retrouver probablement sur le continent africain. Cela commence déjà avec des villes comme Kinshasa, Lagos, le Caire et ça va continuer.¹⁴ Penser la ville, avoir à la fois cette vision cosmopolitique d'un *Ubuntu* global, mais également avoir cette vision de la projection du cosmopolitique sur la *polis* et des agoras locales, des équivalents dans la ville de ces espaces qui soient des espaces de rencontres, de l'arbre à palabre urbain. Je suis d'accord avec vous, les musées doivent nous permettre de penser aussi ces agoras comme étant des lieux précis, des localités, mais sur lesquelles se projette la totalité. Le musée est peut-être un de ces endroits qui sont à la fois très locaux, mais qui font signe au reste du monde. Le « musée imaginaire » dont avait rêvé Malraux, qui réunirait des formes et des langages venus d'horizon très différents est une manière de réaliser ces agoras à la fois locales et une réflexion de la totalité cosmopolitique.

Infrastructure

Franck Hofmann : Vous connaissez peut-être le livre *Africa Architecture* que David Adjaye a publié en 2011 qui a montré cet avenir de la cité sur le continent africain d'une façon extraordinaire.¹⁵ Si on parle de la ville comme lieu de la *polis* cosmopolitique, il faut parler du citoyen, donc de l'homme et d'une citoyenneté-monde. Vous insistez, avec une référence à la Déclaration de Marrakech, sur « l'éminente dignité de la personne humaine ». Avec John Mbiti, vous rappelez l'idée que la fin de

¹⁴ Voir sur cette thématique : AbdouMaliq, Simone. *Improvised Lives. Rhythms of Endurance in an Urban South*. Cambridge/UK : Polity Press, 2019.

¹⁵ Adjaye, David. *Africa Architecture. A Photographic Survey of Metropolitan Architecture*. Éd. Peter Allison. Londres : Thames & Hudson, 2011. Sur le projet d'Adjaye en général : Enwezor, Okwui et Zoe Ryan. Éd. *David Adjaye. Form Heft Material*. New Haven, Londres : Yale University Press, 2015.

L'individu humain est de devenir une personne avec le soutien de la communauté (Diagne 2013). Dans ce contexte, vous nous donnez avec Senghor une cosmologie des forces de vie « de Dieu au Caillou », avec les humains vivants au centre (Diagne et Amselle 2018). Au centre et non pas dans une position de maître. Ma deuxième question est alors celle-ci : comment inventer une infrastructure des forces de vie, une infrastructure qui garantit non seulement la survie, mais aussi la dignité ? Ce serait, il me semble, la condition, peut-être non d'une liberté cosmopolitique, mais pour tout effort de se libérer dans un monde d'interconnexion qui va « du Caillou à Dieu ».

Souleymane Bachir Diagne : C'est la grande question de l'avenir. Si on revient à cette valeur fondamentale qu'est la vie, c'est là, me semble-t-il, que l'humanisme africain, ces humanismes africains que portent les cosmologies de la vie sont importants pour notre monde aujourd'hui. Cette cosmologie qui affirme que toute existence est une force, considérant que tous les existants sont des forces de vie et que la tâche c'est toujours d'augmenter la vie. Non seulement de la protéger, de veiller sur elle, mais aussi de l'augmenter, de la rendre plus riche. Le but d'une force de vie est d'être une plus grande force de vie, d'être augmentée et enrichie en permanence. Si nous pensons ce que j'ai appelé « une politique d'humanité » de cette manière-là, nous arrivons à penser ce que le philosophe français Frédéric Worms appelle un « humanisme vital ». ¹⁶ C'est un humanisme qui se recentre sur la vie humaine, un peu ce que j'ai essayé de dire moi-même, qui rappelle cette vérité fondamentale qui est l'article 1 de la Déclaration du Mandé des chasseurs d'Afrique de l'Ouest : une vie est une vie. Une vie peut être plus ancienne qu'une autre – cette idée de séniorité que vous trouvez dans les cultures africaines – mais aucune vie ne vaut plus qu'une autre vie. Mettre la valeur de la vie, de l'augmentation continue de la force de vie et son enrichissement continu au centre de nos politiques de développement, c'est ne plus parler en termes d'une course vers la croissance dont nous voyons bien qu'elle est en train d'être destructrice pour la vie – les autres vies et la nôtre car nous sommes en train de détruire notre planète. Cela nous impose de revenir à cet humanisme vital qui a des formes différentes selon les cultures, selon les régions du monde, qui est une idée régulatrice qui se trouve dans un certain nombre de cosmologies africaines où la vie humaine est au centre. Non pas comme « maître et possesseur de la nature » selon l'expression de Descartes, mais au centre au sens où l'humain est une vie qui a la responsabilité de travailler à l'accroissement de la force de vie de la totalité. Et c'est cela peut-être la citoyenneté nouvelle

16 Worms, Frédéric. *Pour un humanisme vital. Lettres sur la vie, la mort et le moment présent*. Paris : Odile Jacob, 2019.

à laquelle nous sommes appelés. Une citoyenneté de responsabilité pour la vie, pour le vivant en général et en particulier la vie de notre Terre et la vie de tous les autres vivants avec qui nous partageons cette Terre. C'est la raison pour laquelle j'insiste sur la signification de l'*Ubuntu* où, si je me projette plutôt vers l'Afrique de l'Ouest et ma propre culture et langue wolof, l'équivalent en wolof c'est *Nite* : être humain. Dans les deux cas de figure, ce que cet humanisme nous dit, c'est que l'humain n'est pas donné, c'est une tâche. L'humain est quelque chose qu'il faut créer. Comme vous l'avez justement rappelé, un philosophe comme Senghor nous dit que les cultures traditionnelles africaines étaient des cultures engagées à faire la personne avec le soutien de la communauté. Le but de l'humain est de devenir une personne accomplie et ceci se fait avec le soutien de la communauté, ce qui montre bien que le stéréotype selon lequel les cultures africaines sont des cultures collectivistes où l'individu est totalement ignoré, seul le groupe compte, etc., ne résiste pas à une véritable analyse. Dire que l'individu a à devenir pleinement ce qu'il a à être, c'est-à-dire un humain accompli, et que le groupe est précisément le support qui lui permet de réaliser la finalité inscrite dans son être, ce n'est pas du tout la négation de l'individu au profit de la collectivité. Sur le plan global, il me semble que c'est le sens que doit avoir pour nous cet « humanisme vital », cet « humanisme de l'Ubuntu », cet « humanisme d'unité » ou cet humanisme de la société ouverte bergsonienne. Je crois qu'il y a convergence entre toutes ces approches, c'est la création d'une citoyenneté planétaire qui signifierait à la fois une politique d'humanité et une politique du vivant, de tous les vivants. C'est pour ça que j'ai parlé à la fois de faire humanité ensemble et, dans la réciprocité et en même temps, habiter ensemble la Terre. Ce sont les deux faces d'une même exigence humaniste.

Héritage problématique et réparation

Jonas Tinius : J'aimerais ajouter à cet entretien déjà très riche et dense une question sur l'art et la réparation, ou bien plutôt l'irréparable. L'artiste Kader Attia aime raconter une anecdote sur un conservateur d'un musée ethnologique, qui lui a fièrement montré un vase parfaitement réparé. La réponse de l'artiste a été de souligner que c'est en fait le signe de la réparation, la cicatrice, qui l'intéresse. Cela m'a rappelé votre interview pour la revue *Rhinozeros*, dans laquelle vous suggérez qu'à la place de viser à une réparation, nous devrions nous occuper des blessures, les *adresser*, si vous me permettez ici cet anglicisme.¹⁷ Ces arguments sont expliqués dans le contexte des

¹⁷ Voir aussi : « Rhinozeros fragt... Souleymane Bachir Diagne : What is reparation ? », <https://www.rhinozeros-projekt.de/zeitschrift/das-projekt>

conversations sur la restitution et la réparation, mais je me demande quelles sont les conséquences de cette pensée pour une culture mémorielle. À quoi ressemble concrètement un tel héritage problématique, un héritage d'un monde à venir, si nous n'essayons pas de compenser, de réparer, mais comme vous le dites, « to address the irreparable » ? Quelle « pratique de l'adresse » pourrait-on imaginer ? Et quel rôle accordons-nous à la pratique artistique dans une telle culture ?

Souleymane Bachir Diagne : Je suis heureux que vous ayez mis votre question sous le signe du travail considérable et pour lequel j'ai une très grande admiration de mon ami Kader Attia. Je suis honoré de me compter parmi ses amis. Pour répondre à votre question, je ferai appel ici à ce que j'appelle « l'équation fondamentale » de son travail. Kader Attia a une œuvre dont le titre est le suivant : *Chaos + Réparation = Univers*.¹⁸ C'est intéressant, car la grande construction mythologique est que, l'ordre du Cosmos, ordonné et rationnel, sort du Chaos original par l'acte créateur de Dieu. Un *fiat*, et le Chaos s'efface et laisse place au Cosmos. Le *Tohu-bohu* dont parle la Bible est remplacé par le Cosmos ordonné où on a séparé la lumière des ténèbres ; l'œuvre de création est assurée et Dieu contemple son œuvre au septième jour. Or, ce dont nous parle l'œuvre de Kader Attia, c'est d'une cosmologie continuellement émergente. C'est-à-dire que l'acte de réparation est continuellement en train d'être conduit. Le monde est continuellement en train de sortir du Chaos pour aller vers le Cosmos. Ceci est un processus ouvert dans lequel l'humain a un rôle essentiel à jouer et qui est le rôle de réparateur. L'humain est responsable et actif, pour relier ce que je suis en train de dire à l'échange que je viens d'avoir avec Franck. L'humain collabore à la création qui n'est jamais finie mais toujours une en train de se faire. Cela a une signification à la fois cosmologique, théologique et artistique. Pour revenir au vase brisé : Que dit Kader Attia ? Vous réparez un vase et pour vous, la réparation a eu lieu si on efface la brisure, la blessure. Dans les cultures européennes, on essaie de ramener les choses à un état où on ne voit plus la brisure. Mais dans la culture japonaise ou bien les cultures africaines, au contraire, on laisse apparente la réparation elle-même. Dans beaucoup d'œuvres de Kader Attia, il y a quelque chose de cassé. Mais il fait apparaître le fil, le fil de fer, utilisé pour la réparation. Cette dernière doit être apparente parce que cette équation « Chaos + Réparation = Univers » n'est pas statique mais dynamique. Le monde est quelque chose qui a toujours besoin d'être réparé et nous sommes toujours à l'œuvre pour le réparer. Je ne voudrais pas m'aventurer sur un terrain dont je ne suis pas très familier, mais il me semble que la notion biblique de *Tikkoun* signifie aussi cela : l'idée que le monde est

18 Pour une reproduction de *Chaos + Réparation = Universe* (2014), voir : <http://kaderattia.de/chaos-repair-universe/>

une chose à réparer et qu'il faut être dans l'œuvre de réparation. Appliquons cela à ce que nous venons de dire sur la cosmopolitique et cette nécessité de construire une humanité ensemble et de réparer la Terre. Je crois que la traduction se fait relativement bien : le travail politique, cosmopolitique, c'est cette œuvre de réparation permanente d'un monde qui est toujours en train de sortir du chaos, d'un monde qui est toujours en train d'émerger, d'une force de vie qui est toujours en train d'aller vers une plus grande force de vie. Et si nous avons du monde et de notre tâche une vision ouverte, où nous créons du monde et de l'humanité en même temps que nous transformons notre monde dans le sens de la réparation, je crois que nous aurons donné sens à la notion d'*Ubuntu* et à celle de réparation. Je suis heureux que nous ayons eu cet échange-là parce que c'est une leçon essentielle que porte l'œuvre de Kader Attia.

Biographie et engagement

Elsie Cohen : Je souhaiterais vous poser une question sur votre propre biographie. Vous travaillez notamment sur les questions d'universel, de pensée décoloniale et de traduction. Quel rôle l'internationalisation de votre trajectoire, le fait de naviguer entre différentes traditions et cultures académiques – française, sénégalaise, états-unienne – a pu jouer dans la formation de votre pensée ? Par ailleurs, vous participez à plusieurs institutions nationales ou transnationales, vous êtes, entre autres, membre du conseil du Futur de l'UNESCO qui interroge l'avenir de l'humanité à travers l'éducation et la transmission des savoirs dans le monde, ce qui fait de vous, si j'ose dire, un intellectuel « global ». Qu'est-ce que cela signifie aujourd'hui d'être un *global intellectual* et qu'est-ce que cet engagement veut dire pour vous, pour votre travail et votre pensée d'un universel ? Concrètement, quelles sont les possibilités d'agir pour construire un universel latéral qui sont offertes par de telles organisations latérales ? Et comment passer de l'engagement théorique (repenser un universel), à un engagement pratique (fabriquer cet universel) ?

Souleymane Bachir Diagne : Je vous remercie infiniment pour cette question qui me permet de parler de mon dernier livre qui est une autobiographie intellectuelle intitulée *Le Fagot de ma Mémoire* (2021b). Ce titre est une adaptation d'une parole du poète Birago Diop qui dit : « Quand la mémoire va ramasser du bois mort, elle rapporte le fagot qui lui plaît... »¹⁹ La raison pour laquelle je vous parle de mon livre

¹⁹ Diop, Birago. « Les mamelles ». *Les contes d'Amadou Koumba*. Paris : Fasquelle, 1947. 28–39, ici 28.

est que celui-ci décrit la façon dont mon travail a été constitué par le voyage permanent dans lequel je suis engagé depuis que j'ai dix-sept ans. Être quelqu'un qui a voyagé non seulement entre différents continents et différents pays, mais également entre différentes langues, c'est ce qui a constitué l'attention particulière que je prête à ce que signifie une rencontre à partir du pluriel. J'utilise une expression quand je parle de traduction qui est « penser de langue à langue ». C'est presque du sautillerment. Parler, vivre et travailler en plusieurs langues, c'est une expérience de décentrement permanent. Je crois que cette expérience est importante pour la compréhension de la signification du pluralisme. Pouvoir sortir de soi, se mettre dans les chaussures de quelqu'un d'autre – pour traduire littéralement une expression anglaise – est très important. C'est à cette opération de décentrement que nous devons la tâche de l'universel latéral aujourd'hui. C'est d'ailleurs ainsi que l'a décrit Merleau-Ponty. Le texte de l'universel latéral²⁰ est une comparaison de la tâche de réalisation de l'universel latéral avec celle d'apprendre d'autres langues. Il dit que « c'est comme sortir de sa langue maternelle pour apprendre une autre langue ». Une parole que je cite souvent, du poète allemand Goethe – c'est le moment puisque nous sommes à Sarrebruck ! – quand il dit que si on ne connaît qu'une seule langue, on ne connaît rien à cette langue-là. Vous avez besoin de voir votre langue à partir d'une autre langue pour pouvoir en comprendre le fonctionnement. C'est là que le voyage et le décentrement permanent que j'ai connu dans ma trajectoire est une part essentielle de la manière dont certains textes, certains auteurs ont été ceux qui ont formé ma réflexion et qui ont nourri le travail que j'essaie de conduire, en particulier sur la traduction. La traduction est pour moi précisément cela : me donner le concept de ce que je dis, c'est-à-dire me donner le concept de ce que signifie penser de langue à langue.

Provincialiser l'Europe ?

Markus Messling : Toutes nos questions se fédèrent autour de ce concept de l'universel latéral que vous proposez. Si on l'a abordé depuis plusieurs perspectives, disciplines, angles de vue, je voudrais revenir à sa traduction politique, c'est-à-dire au multilatéralisme dans la quête de l'universel. Nous avons évoqué à plusieurs reprises le rhinocéros qui est l'emblème de cette revue qui va bientôt sortir et qui est un symbole pour l'Europe : un animal antique qui ne voit pas très loin et qui, à cause de la disparition de ses habitats connus, doit se retrouver autrement dans le monde qu'il ne reconnaît plus d'une certaine manière. Ma question a pour toile de

²⁰ Merleau-Ponty, Maurice. « De Mauss à Claude Lévi-Strauss ». *Signes*. Paris : Gallimard, 1960.

fond cette dialectique du rhinocéros, en revenant à Bandung. Vous n'avez cessé de parler de l'importance de cette notion qui est le fondement politique de votre pensée. Bandung est cette conférence des pays décolonisés – parmi lesquels 23 asiatiques et 6 africains, soit la moitié de la population mondiale – qui a eu lieu à Bandung, en Indonésie, en 1955. Une conférence qui réunit pour la première fois les pays décolonisés entre eux, sans l'organisation par le centre. C'est une conférence d'une très grande puissance politique puisqu'elle dénonce cette politique du centre : le colonialisme, le racisme, l'exploitation économique, etc. Les documents, les archives de cette conférence font aujourd'hui partie du patrimoine de l'humanité, des documents de l'UNESCO, pour une bonne raison. Y revenir, c'est important dans cette visée post-coloniale, mais aussi dans un autre sens. Il y a là un décentrement de l'Europe ou, pour reprendre le terme d'un de nos collègues, Dipesh Chakrabarty, une « provincialisation de l'Europe », qui signifie repousser l'affirmation de légitimité du centre et le provincialiser.²¹ Tout ça, politiquement, me semble tout à fait compréhensible. De l'autre côté – et c'est là que la dialectique du rhinocéros est à propos – l'Europe, n'est-ce pas autre chose que cette citadelle avec ces tendances néo-coloniales que nous voyons très clairement et un peu partout ? N'est-ce pas aussi un des rares lieux dans un monde multipolaire où un système de démocratie sociale et de liberté du citoyen existe encore ou bien existe tout simplement ? Dans un monde où les autocraties poussent comme des champignons ? Le Brésil, la Chine, on craint pour les Etats-Unis aussi – et en Europe-même, ce danger est très présent, l'extrême droite revenant avec force. Revenir au multilatéralisme, c'est aussi poser la question de l'Europe : quel rôle ce vieux continent, ce rhinocéros, devrait-il jouer dans une politique plus cosmopolitique multilatérale ? Est-ce que le « corps nocturne de la démocratie » dont parle Achille Mbembe peut changer ce continent ?²²

Souleymane Bachir Diagne : Je le crois. Bandung a l'importance que vous avez souligné car elle a été un grand moment de décentrement. Bandung, c'est le constat et la décision que le monde n'est pas un centre avec sa périphérie. Pour reprendre une parole médiévale qui a été l'emblème de la cosmologie moderne, c'est désormais un cercle dont le centre est partout et la circonférence est nulle part. C'est une révolution un peu comme la révolution cosmologique de la science moderne : suite à la révolution copernicienne, celle de Galilée et Giordano Bruno, notre Terre n'était plus le centre du monde, mais était une planète parmi les planètes. Là, l'Europe n'était plus qu'une planète parmi les autres planètes. Le décentrement et une visée

21 Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/NJ : Princeton University Press, 2000.

22 Mbembe, Achille. *Politiques de l'inimitié*. Paris : La Découverte, 2016.

commune sont les deux gestes qui, dans leur dialectique, indiquent la tâche de notre époque. Il ne faut pas oublier que l'Europe est elle-même un lieu du décentrement. L'Europe a une tradition intellectuelle de son propre décentrement. C'est très important politiquement. Le monde a besoin, me semble-t-il, de ce lieu qui est un lieu du décentrement et qui fait un bon usage du scepticisme parce que les autoritarismes et les populismes se construisent sur des certitudes construites et des dogmatismes ou identitarismes dont le monde risque de souffrir. On le voit, vous l'avez dit, avec le Brésil, la Hongrie, tous ces pays qui nous entourent. Il est important que l'Europe, dans ce monde qui doit apprendre à se construire ensemble et à avoir une visée commune, soit cette Europe du décentrement, cette Europe où la démocratie est consciente de sa propre fragilité. Qui aurait cru que l'Amérique verrait un jour sa démocratie en danger ? C'est important de rappeler que l'Europe est un lieu de décentrement, de cette remise en question, de ce scepticisme qui est un élément primordial contre les ethno-nationalismes. De ce point de vue, c'est un continent qui a vocation à être un continent de l'*Ubuntu* aussi avec tout ce bagage, sa mémoire coloniale et impériale qui est toujours présente. Il ne faut pas non plus avoir une naïveté et un romantisme de l'*Ubuntu*. En Afrique du Sud, vous avez de jeunes générations qui sont relativement impatientes quand vous leur parlez de l'*Ubuntu* de Mandela. Ils ont l'impression qu'ils ne profitent pas de cet *Ubuntu* car ils se disent que l'apartheid tribal est peut-être mort, mais l'inégalité économique est toujours là, et il y a un apartheid économique qui est réel. Ils ont raison. Nous avons toujours besoin d'encre plus d'*Ubuntu* et de comprendre que l'*Ubuntu* est un combat qu'il faut mener à la fois à l'intérieur des nations et également au niveau global. Parce qu'il y a cette grande fracture dont je parlais tout à l'heure à propos de l'inégalité devant la mort, alors que le Covid nous rappelle l'inégalité à la vaccination. Cette grande fracture entre un Nord et un Sud, c'est aussi une inégalité contre laquelle il faut lutter. La conséquence, la traduction politique de ce que j'essaye de dire, c'est que ce combat doit être une indignation permanente contre les inégalités, à la manière de Stéphane Hessel : « Indignez-vous ! »²³ Ça doit être également un combat réfléchi contre la grande inégalité, la grande ligne de fracture que la pandémie a su si bien épouser. Ça veut dire aussi se battre pour un autre monde, comme disent les altermondialistes. Il faut avoir à l'esprit cette traduction politique de ce que l'on essaye de dire en termes d'humanisme vital et d'humanité commune et partagée.

Markus Messling : Merci beaucoup de cette conversation qui est cosmopolitique dans plusieurs sens, puisque je dois vous avouer que j'ai triché au début en parlant de cette région transfrontalière qui est la Sarre. En fait, en ce moment, nous sommes

²³ Hessel, Stéphane. *Indignez-vous !* Montpellier : Indigène éditions, 2010.

un peu partout à la fois : à Dschang, à Paris, à Berlin et avec vous à New-York. Nous sommes dans une communication-monde. Merci infiniment, Souleymane Bachir Diagne, pour cet échange.

Gisèle Sapiro

Universalisme & savoir(s)

Introduction

Pour cet épisode de notre série, l'équipe de recherche Minor Universality s'est entretenue avec la sociologue Gisèle Sapiro. Cette conversation porte sur la pertinence politique d'une quête sociologique d'objectivité et de rationalité à l'ère des faits alternatifs et des politiques identitaires. S'appuyant sur la tradition sociologique bourdieusienne, elle interroge les effets profonds d'une pensée qui passe le seuil de la distinction sujet-objet. *L'habitus* peut-il servir d'outil analytique transculturel pour sonder les champs de production concrète d'une universalité mineure ? L'accent mis sur les processus de production de savoir nous amène, finalement, à la relation entre Pierre Bourdieu et Jacques Derrida, qui étaient proches l'un de l'autre depuis la guerre d'Algérie. Faut-il défendre Derrida et la déconstruction contre l'accusation de rendre impossible toute notion de vérité ?

For this episode of our series, the Minor Universality research team spoke with sociologist Gisèle Sapiro. This conversation reflects on the political relevance of a sociological quest for objectivity and rationality in an era of alternative facts and identity politics. Building on the Bourdieusian sociological tradition, she surveys the pervasive impact of a thinking across the threshold of a subject-object distinction. Can the habitus operate a cross-cultural analytic for interrogating fields for the concrete production of a minor universality? The emphasis on processes for the production of knowledge leads, eventually, to the relation between Pierre Bourdieu and Jacques Derrida, who were close to one another since the Algerian war. Do we have to defend Derrida and deconstruction against the accusation of rendering impossible any notion of truth?

Cette sculpture incarne la circulation des formes culturelles, entre les objets qualifiés d'« art premier » et l'art moderne. Son auteur, le sculpteur cubain Augustin Cardenas, adoubé par André Breton peu après son arrivée en France en 1955, revisite les masques traditionnels à partir du surréalisme, teintant leur anthropomorphisme d'une pointe de tendre ironie.

G.S



Universalisme & savoir(s)

Entretien avec Gisèle Sapiro

Faits alternatifs et vérité

Markus Messling : Gisèle, c'est un plaisir de te retrouver. Cette rencontre est aussi l'expression de nos projets partagés qui font suite à un colloque en hommage à Pascal Casanova, qu'on avait organisé ensemble au Centre Marc Bloch de Berlin. C'est donc un geste de solidarité intellectuelle, surtout en ce temps de Covid-19, et je t'en remercie vivement. Commençons par une question politique de grande actualité : on a accusé les sciences humaines et sociales d'avoir fortement contribué, par un constructivisme ou même déconstructivisme, à un relativisme des connaissances. Étant en faveur d'un perspectivisme, elles n'auraient aujourd'hui non seulement aucune recette contre une politique manipulatrice des *alternative facts*, mais auraient même été à l'origine de la destruction de l'idée de vérité. Est-ce que ce constat est juste ? Comment y répondre ?

Gisèle Sapiro : Merci Markus, je me réjouis d'être avec vous. La question du statut de la vérité scientifique n'est pas neuve, elle a été posée dès le début du XX^e siècle, au moment où le paradigme scientifique s'imposait. Le philosophe Pierre Duhem avait déjà pointé le problème de la sous-détermination empirique des théories scientifiques, thèse reprise par William Orman Quine dans « Two dogmas of empiricism ».¹ Thomas Kuhn, dans *La Structure des révolutions scientifiques*, ouvrait lui aussi la porte au relativisme en pointant l'incommensurabilité des paradigmes qui se substituent, historiquement, les uns aux autres, tout en se défendant d'être relativiste.² Et la question du relativisme a soulevé pléthore d'écrits et de controverses.

De fait, les premiers sociologues des sciences, en particulier Robert Merton, ne mettaient pas en cause la véracité de la science, mais étudiaient les normes et valeurs qui guidaient – ou devaient guider – les scientifiques : le communisme, l'universalisme, le désintéressement et le scepticisme organisé. Toutefois, dans les années 1970, s'est développée une sociologie des sciences plus critique, qui mettait l'accent sur les luttes de pouvoir en sein du champ scientifique. Le premier article de Bourdieu sur le champ scientifique en 1975, « La spécificité du champ scienti-

1 Quine, William Orman. « Two dogmas of empiricism ». *The Philosophical Review* 60 (1951) : 20–43.

2 Kuhn, Thomas. *La Structure des révolutions scientifiques* [1962]. Trad. Laure Meyer. Paris : Flammarion, 1983.

fique et les conditions sociales du progrès de la raison », théorise la compétition entre pairs pour l'accumulation de capital symbolique.³ C'est dans le sillage de cette approche que Bruno Latour a développé une approche relativiste (même s'il s'en défend), étudiant les scientifiques de l'extérieur sans interroger ce qu'ils et elles font. Dans *La Vie de laboratoire : la production des faits scientifiques* de 1979, coécrit avec Steve Woolgar, il rejoint sous ce rapport le « programme fort » élaboré par David Bloor en 1976, qui entend traiter de façon symétrique les théories scientifiques, qu'elles soient vraies ou fausses.⁴ Les historiens des sciences comme Steven Shapin ont entrepris de faire une « histoire sociale de la vérité », pour reprendre le titre d'un livre de Shapin.⁵

On ne peut nier que des facteurs sociaux, économiques et politiques pèsent sur la science. Il suffit d'observer ce qui se passe actuellement autour des vaccins. Cela suffit-il à remettre en cause le statut des vérités scientifiques ? Cela doit-il nous conduire à dire qu'elles ne sont que des croyances plus puissantes ? Certes, elles sont des croyances plus puissantes, mais, diront ses défenseurs, ce sont des croyances fortes parce qu'elles marchent, la technique marche et fait des progrès, la médecine marche et fait des progrès. Alors comment concilier la croyance dans la rationalité scientifique avec les analyses socio-historiques qui mettent en avant les facteurs sociaux, économiques et politiques ? Bourdieu a tenté une réponse à cette question ardue dans son livre *Science de la science et réflexivité* de 2001 : dans le sillage de Marx et de Merton, il la situe dans le mode de production de la science et le statut particulier du chercheur, qui doit se détacher au moins en partie des intérêts socio-économiques et politiques et adhérer à certaines valeurs et règles de ce qu'il définit comme le champ scientifique.⁶ Pour lui, les vérités scientifiques sont le produit de ce champ, qui exerce un contrôle collectif, détermine un espace des possibles et des pensables ainsi que des méthodes, et sanctionne ceux qui les transgressent. Cette autonomie n'est pas absolue, et on voit comment les scientifiques peuvent être instrumentalisés par les pouvoirs en place, ou se mettre à leur service (par exemple sous le nazisme, comme l'a montré Mitchell Ash), mais on voit aussi

3 Bourdieu, Pierre. « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison ». *Sociologie et Sociétés* 13.1 (1975) : 91–118.

4 Latour, Bruno et Steve Woolgar. *La Vie de laboratoire : la production des faits scientifiques*. Trad. Michel Biezunski. Paris : La Découverte, 1988 (Orig. *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts*, 1979) ; Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago : University of Chicago Press, 1976.

5 Shapin, Steven. *Une histoire sociale de la vérité. Science et mondanité dans l'Angleterre du XVII^e siècle*. Trad. Samuel Coavoux et Alcime Steiger. Paris : La Découverte, 2014.

6 Bourdieu, Pierre. *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000–2001*. Paris : Raisons d'agir, 2001.

comment même sous les régimes autoritaires, les scientifiques peuvent maintenir des pratiques relativement autonomes : que l'on pense aux statisticiens en URSS, auxquels Staline demandait de produire des résultats conformes à son Plan, et qui ont tous été exécutés car les résultats ne correspondaient pas aux attentes de Staline.⁷

Markus Messling : Une notion centrale de l'épistémologie bourdieusienne, sur laquelle toi aussi tu as travaillé substantiellement, est celle d'*habitus*. L'*habitus* est l'incorporation du monde social, « l'histoire devenue nature », comme écrit Bourdieu, mais en même temps une potentialité qui permet de développer une stratégie et d'agir. Il s'agit donc d'une structure structurante. Cette notion permet d'éviter l'opposition entre idéalisme et matérialisme, ou, en d'autres termes, entre subjectivisme et objectivisme. Si nous considérons cette structure par rapport à l'observateur aussi, comment créer quelque chose comme un regard « objectif » sur un champ social ? Comment traiter de notre subjectivité ?

Gisèle Sapiro : La réponse est, encore une fois, dans le champ scientifique. Nos *habitus* sont façonnés par notre éducation primaire (familiale) et secondaire (scolaire dans les sociétés modernes), puis par la formation professionnelle. Mais en effet, les premières expériences étant les plus importantes, elles « cadrent » les suivantes et il est très difficile, comme on sait, de se départir d'habitudes de pensée acquises au cours de notre socialisation. C'est pourtant bien ce que l'on fait au cours d'une formation scientifique et c'est le sens que Descartes donnait au doute méthodique, qui consiste à interroger toutes nos certitudes. La formation scientifique nous apprend à regarder le monde autrement, à repérer des régularités ou établir des relations entre des phénomènes qui nous paraissent contingents, à rompre avec une approche essentialiste au profit d'une approche fonctionnaliste et/ou relationnelle comme l'analysait Ernst Cassirer dans *Substance et fonction*, livre qui a profondément marqué Pierre Bourdieu et sa conception épistémologique.⁸ C'est par ces procédures d'objectivation que nous pouvons rompre avec notre point de vue subjectif, même s'il ne disparaît jamais comme le soulignait Max Weber. Weber écrivait, en

7 Ash, Mitchell G. « The Suppression and Misuses of Academic Freedom During the Nazi Regime ». Wissenschaftskolleg Blog "Academic Freedom". *TRAFO – Blog for Transregional Research*, 3 mars 2021, actualisé le 26 avril 2022. <https://trafo.hypotheses.org/26855> ; Blum, Alain. « Les statisticiens et le stalinisme ». *Pour une histoire de sciences sociales*. Éd. Johan Heilbron, Rémi Lenoir et Gisèle Sapiro. Paris : Fayard, 2004.

8 Cassirer, Ernst. *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*. Trad. Pierre Caussat. Paris : Minuit, 1977 (Orig. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, 1910).

1904, dans son essai sur l'objectivité que cette subjectivité reste déterminante pour comprendre l'intérêt et l'investissement scientifique des chercheurs, c'est pourquoi il faut adopter une rigueur méthodologique et des procédures d'objectivation.⁹ Norbert Elias rappelait aussi que certains intérêts scientifiques, comme l'accent mis sur l'individualisme dans nos sociétés modernes, sont liés aux valeurs qui prévalent dans une configuration sociale donnée. La réflexivité sur les concepts est donc d'autant plus importante qu'ils sont susceptibles de véhiculer des croyances et des préjugés. C'est ce qu'Émile Durkheim a appelé des prénotions : ce risque est plus élevé si l'on emploie des notions tirées du sens commun, comme famille ou profession. Lorsque les historiens allemands émigrés aux États-Unis ont découvert la sociologie des professions américaine, ils se sont demandé de quoi il s'agissait : la notion de *Beruf* en allemand n'avait pas du tout les mêmes implications. Cela a conduit à réviser une sociologie des professions qui avait universalisé et hypostasié le modèle d'organisation des professions libérales aux États-Unis. De même, « famille » est trop connoté par l'idéologie familialiste bourgeoise et empêche de comprendre d'autres formes d'organisation du groupe domestique, concept plus détaché de la vision du monde dominante aujourd'hui. Le philosophe des sciences Gaston Bachelard voyait dans le recours à des concepts abstraits le signe de la science moderne.¹⁰

Dans *Esquisse pour une théorie de la pratique* de 1972, Bourdieu préconisait de rompre avec l'approche phénoménologique centrée sur le vécu, qui n'interrogeait pas les conditions sociales de sa possibilité : la linguistique et l'anthropologie structurale comme le marxisme ont opéré une telle rupture en insistant sur les relations objectives.¹¹ Si je prends l'exemple des rapports genrés, l'approche phénoménologique mettra l'accent sur la séduction telle qu'elle est vécue, tandis qu'une approche objectiviste soulignera la domination masculine et les inégalités des rapports entre hommes et femmes.

Mais pour Bourdieu, en sciences humaines et sociales, on ne peut s'arrêter à ce moment objectiviste. Il faut réintroduire le point de vue et l'expérience subjective des individus, en la situant dans cet espace de relations objectives (par exemple, dans les situations d'inégalité linguistique). Car on ne peut comprendre comment la domination masculine fonctionne, pour suivre cet exemple, si on ne comprend pas que les dominées – en l'occurrence les femmes – partagent avec les dominants des

9 Weber, Max. « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » [1904]. *Essais sur la théorie de la science* [1922]. Trad. Julien Freund. Paris : Plon, 1965 ; rééd. Presses Pocket, 1992.

10 Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris : J. Vrin, 1938.

11 Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève : Droz, 1972. Rééd. Paris : Seuil, 2000.

catégories de perception et d'évaluation qui les relèguent dans une position dominée. C'est pourquoi Bourdieu dit que cette domination s'exerce non pas avec le consentement mais avec la complicité des dominées, à leur insu : c'est ce qu'il appelle la violence symbolique.¹² La sociologie a développé des outils pour recueillir le point de vue subjectif des individus : c'est la méthode de l'entretien, qui requiert une vigilance pour ne pas biaiser la parole des enquêtés. Avec *La Misère du monde* de 1993, Bourdieu a voulu faire émerger ces points de vue dans l'espace public en renversant le rapport habituel entre la parole des enquêtés et celle de l'enquêteur dans la présentation des résultats d'enquête.¹³ Il y a d'autres méthodes, historiques, comme le travail sur les journaux intimes et les correspondances.

Le Sujet en sociologie

Elsie Cohen : J'aimerais rebondir sur la question de Markus sur la subjectivité et insister sur les mots de la sociologie : *Acteurs, agents, individus, enquêtés...* autant de mots pour désigner les hommes et femmes dont parlent les sociologues. Quelle conception du sujet peut-on avoir aujourd'hui en sociologie ? Peut-on en donner une définition universelle ?

Gisèle Sapiro : C'est une question difficile, dans la mesure où la notion de sujet elle-même est le fruit d'une histoire, celle de la subjectivation, qui est étroitement liée à la montée de l'individualisme. Mais ce n'est pas nécessairement l'individualisme qui a produit la subjectivité, cela pourrait même être l'inverse : des travaux comme ceux d'Alois Hahn ont montré que le processus de subjectivation est lié à une technique particulière de production d'un récit de soi : la confession.¹⁴ On peut inscrire cette technique dans un processus plus général d'individualisation et d'intériorisation de la faute, désormais associée au libre-arbitre (ce qui n'était pas le cas au Moyen-Âge par exemple), comme l'a montré le sociologue durkheimien Paul Fauconnet dans son livre sur *La Responsabilité*.¹⁵ Notre subjectivité occidentale moderne est le fruit de cette histoire, marquée par la sécularisation des cadres de production des récits de soi : interrogatoire de police, psychanalyse, témoignage sur des événements traumatiques (guerre, massacres), présentation de soi dans des entretiens d'embauche ou auprès de l'administration (par exemple dans le cadre de

12 Bourdieu, Pierre. *La Domination masculine*. Paris : Seuil, 1998.

13 Bourdieu, Pierre. *La Misère du monde*. Paris : Seuil, 1993.

14 Hahn, Alois. « Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 62/63 (1986) : 54–68.

15 Fauconnet, Paul. *La Responsabilité*. Paris : Félix Alcan, 1920.

recherche d'emploi), ou encore sur Facebook ou LinkedIn, etc. Ces situations sont des cadres de production des identités individuelles, qui doivent être inscrits plus largement dans les cadres de production des identités collectives propres à chaque société. Les travaux sur les autobiographies critiques produites sous les régimes communistes sont particulièrement éclairants à ce propos.¹⁶ Et l'autocritique était aussi pratiquée dans les organisations de jeunesse nazies. Sur ces cadres de production de récits de soi dans notre société, je vous invite à lire le roman de Camille Laurens, *Celle que vous croyez*.¹⁷

Il n'est pas aisé, une fois qu'on a historicisé cette notion, de la reprendre telle quelle, d'autant qu'elle véhicule des connotations liées aux philosophies du sujet, qui sont des philosophies spiritualistes, éludant les processus d'incorporation qui chargent le corps autant que l'esprit de mémoire et de significations, tout comme elles éludent la dimension collective de la vie sociale. Personnellement, j'évite soigneusement d'employer cette notion. Je parle plus volontiers de vécu, d'expérience, de perception. Je n'ai pas de mal à me passer de cette notion, sauf pour l'opposer à objet, notamment dans la reconnaissance des autres comme sujets, à l'opposé des formes d'objectification, de chosification d'autrui.

Décentrement épistémologique

Elsie Cohen : Ma seconde question concerne la possibilité de concevoir ou non en sociologie une universalité du savoir. Aujourd'hui de nombreux intellectuels se déplacent dans le cadre de migrations forcées ou plus volontaires. Ce déplacement peut entraîner la rencontre de différentes épistémologies ou méthodes et la remise en question des savoirs. Les trajectoires des auteurs post-coloniaux exilés aux États-Unis tels que Edward Saïd, Ranajit Guha ou Tu Weiming, sont un exemple historique de ces *habitus* clivés par le déplacement : la position d'entre-deux que confère l'exil leur a permis de construire une pensée hybride qui émerge dans les années 1970, une critique de l'Occident depuis l'Occident.¹⁸ Vous avez formulé vous-même cette question lors d'un colloque à l'Université de Dakar intitulé « Les "Suds" dans le monde : un défi épistémologique » qui a eu lieu en janvier 2018, et dans un article qui sera publié prochainement (Sapiro 2023a). Je souhaite vous la

¹⁶ Pennetier, Claude et Bernard Pudal. Éds. *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*. Paris : Belin, 2002.

¹⁷ Laurens, Camille. *Celle que vous croyez*. Paris : Gallimard, 2016.

¹⁸ Brisson, Thomas. *Décentrer l'Occident. Les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité*. Paris : La Découverte, 2018.

reposer ici : le décentrement des épistémologies occidentales entraîne-t-il le relativisme ?

Gisèle Sapiro : C'est une réflexion en cours que j'ai présentée en effet à un colloque sur le décentrement à Dakar en 2018 puis au séminaire « Experimental Critical Theory » à UCLA en février 2020. Je veux démontrer que le décentrement épistémologique ne conduit pas nécessairement au relativisme. L'hypothèse relativiste semble découler de l'idée même de décentrement, si l'on admet la thèse de Kuhn sur l'incommensurabilité des paradigmes, à laquelle je souscris. Mais, d'une part, l'incommensurabilité n'a jamais empêché la circulation des idées et leur appropriation, absorption, redéfinition dans de nouveaux paradigmes, car ceux-ci ne sont pas étanches. C'est d'ailleurs par ce mécanisme que Kuhn explique leur renouvellement à terme. Évidemment, ces appropriations ne peuvent se faire sans répondre à des conditions de cohérence théorique et de compatibilité épistémologique, elles nécessitent des synthèses raisonnées qui sont la forme d'avancement des connaissances : par exemple, on peut dire que la théorie sociologique de Bourdieu est en grande partie le fruit d'une synthèse raisonnée entre Marx, Durkheim et Weber, qui est à l'origine d'une nouvelle théorie.

D'autre part, l'histoire des sciences et des savoirs nous révèle que les épistémologies aujourd'hui présentées comme non-occidentales ont bien fait partie jusqu'au XVIII^e siècle de l'histoire de la pensée et qu'elles ont nourri les théories et approches dites occidentales. Il suffit de mentionner la philosophie arabe en Andalousie pour remettre en cause les assertions selon lesquelles la philosophie et la pensée occidentales se seraient développées hors de tout contact avec ces systèmes de pensée non-occidentaux. On redécouvre aujourd'hui les noms d'Ibn Khaldoun ou d'Averroès (Ibn Rushd). On peut citer aussi l'intérêt de Leibniz ou de François Quesnay pour la philosophie indienne. Comme le démontre Park dans son livre *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon*, c'est au XVIII^e siècle que les systèmes non-occidentaux ont été évincés de l'histoire de la philosophie, par les kantien(ne)s qui ont inventé une nouvelle manière d'écrire l'histoire de la philosophie, la faisant commencer aux Grecs.¹⁹ Car jusqu'alors, les histoires de la pensée commençaient en Inde ou en Chine. Et l'on savait que les philosophes grecs étaient allés se former en Égypte.

Cette éviction pose une question difficile sur l'autonomisation des champs de production scientifique : leur clôture et l'affirmation de leur autonomie (dans ce cas de la philosophie par rapport aux pensées spiritualistes par exemple), peut aller de

¹⁹ Park, Peter K. J. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. Albany : State University of New York Press, 2014.

pair avec la monopolisation par un groupe social de la légitimité de l'accès au savoir. On peut faire le même constat sur la naissance de la sociologie, qui est passée par l'éviction des femmes, par l'exclusion du travail social.²⁰ Le retour sur cette histoire est indispensable, de même que celui sur la notion de révolution scientifique. Car Kuhn parlait de révolutions scientifiques au pluriel. Et la codification de cette notion au singulier est liée, comme l'a montré mon collègue Kapil Raj, à l'entreprise hégémonique étasunienne des années 1940, donc à des intérêts géopolitiques.²¹ Je pense qu'il faut renouer le dialogue avec les savoirs non-occidentaux, contre l'ethnocentrisme occidental, et aussi contre l'indigénisme qui est une forme de résistance à l'hégémonie occidentale mais qui tend à essentialiser les traditions culturelles.

SHS et circulation des savoirs

Elsie Cohen : Concrètement, comment arriver à un tel décentrement ? Quels sont les dispositifs institutionnels et les supports de production des savoirs qui existent dans ce sens ? Je pense entre autres au projet Interco-SSH (International Cooperation in SHS²²) que vous avez coordonné, comment fonctionne-t-il ?

Gisèle Sapiro : Tout d'abord, l'Université elle-même, comme le dit son nom, *universita*, a une vocation universelle depuis ses origines, et elle est un lieu très important de circulation des personnes et des idées. Toutefois, la nationalisation de l'enseignement et de la recherche et la compétition internationale ont cloisonné les champs académiques nationaux dans un espace mondial où les ressources et le prestige sont inégalement distribués : en témoignent les flux asymétriques entre les pays. Et la circulation des étudiants est conditionnée non seulement par des compétences linguistiques mais aussi par les ressources économiques dans les systèmes où l'enseignement supérieur est payant comme aux États-Unis et au Royaume-Uni, ou dépend de l'obtention de bourses, ce qui est statistiquement plus rare. De fait, ce sont principalement les enfants des élites qui migrent pour leurs études, surtout depuis les pays non-occidentaux. Cependant, même à ce niveau des élites, la circulation peut

²⁰ Voir Ross, Dorothy. *The Origins of American Social Science*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

²¹ Raj, Kapil. « History of Science, Intellectual History, and the World, 1900–2020 ». *The Routledge Handbook to the History and Sociology of Ideas*. Éd. Stefanos Geroulanos et Gisèle Sapiro. Londres : Routledge, 2023. 185–204.

²² Voir le site du projet : <http://interco-ssh.eu/en/> et le site Hal : <https://hal.archives-ouvertes.fr/INTERCOSSH>.

donner des opportunités à des groupes minorés, par exemple les femmes : ainsi au début du XX^e siècle, beaucoup de jeunes femmes d'Europe de l'Est, en particulier de Russie, venaient faire leurs études en France, n'ayant pas la possibilité d'étudier dans leur pays.²³ On sait aussi que le surinvestissement scolaire des élites d'origine juives dans ces pays tenait à leur exclusion des postes de l'administration : elles se tournaient donc vers le droit et la médecine (avant l'instauration d'un *numerus clausus* pour leur en restreindre l'accès). Ce n'est pas seulement dans cette région mais aussi aux États-Unis qu'il existait un *numerus clausus* – secret celui-là – pour les juifs, à Yale par exemple dans les années 1950. Dans les années 1970, une mesure inverse, celle de l'*affirmative action*, a visé à favoriser l'accès à l'université de jeunes afro-américains. Les données recueillies dans le cadre du projet Interco ont permis d'observer une internationalisation des étudiants dans les pays européens au niveau du master dans la période récente, mais qui reste variable selon les disciplines : par exemple en France, le taux d'étudiants étrangers atteint un tiers en économie, et il est inférieur à 7 pour cent en psychologie. En doctorat, ces pourcentages sont beaucoup plus élevés : plus de 50 pour cent en économie, plus de 35 pour cent en philosophie, sociologie et en science politique, et autour de 25 pour cent en psychologie (Sapiro et al. 2018). Nombre de pays comme le Brésil allouent des bourses aux étudiantes et étudiants pour aller passer un certain temps à l'étranger. Les Brésiliens arrivent ainsi en deuxième position des étudiants étrangers à l'École des hautes études en sciences sociales, derrière les Italiens, en raison des coopérations passées, et de la réception très importante de la pensée française au Brésil. Les Allemands n'arrivent qu'en cinquième position, derrière la Colombie et la Turquie. Il y a des formations plus internationalisées, ou au moins régionalisées comme l'Institut universitaire de Florence ou la Central European University (CEU) qui a dû récemment se délocaliser de Budapest à Vienne. La pandémie de Covid-19 a mis un coup d'arrêt à cette circulation, qui n'a pas repris selon la même intensité, semble-t-il. La préservation de l'environnement qui pousse à limiter les voyages entre en outre en contradiction avec l'injonction à l'internationalisation.

Parlant de dispositifs, plusieurs universités en France ont mis en place des programmes d'accueil d'étudiants en exil. Je m'occupe d'un tel programme à l'École des hautes études en sciences sociales. Il offre des conditions d'exonération des frais d'inscription (automatique pour les étudiants réfugiés), une offre d'enseignement du français (nous avons recruté une linguiste syrienne elle-même réfugiée, Nisrine Al-Zahre), une possibilité de faire le Master 1 ou le Master 2 en deux ans, et un accompagnement et suivi renforcé. Nous avons accueilli environ 80 étudiants. Au

23 Green, Nancy. « L'émigration comme émancipation : les femmes juives de l'Europe de l'Est à Paris, 1881–1914 ». *Pluriel* 27 (1981) : 51–59.

niveau des enseignants et des chercheurs, il y a aussi des programmes d'accueil de réfugiés, certains remontant aux années 1930, pour accueillir les universitaires fuyant le nazisme, puis, après la guerre, le communisme, comme Scholars at Risk. On sait cependant que ces programmes sélectionnaient plutôt des hommes jeunes. Plus récemment nous avons mis en place en France le programme Pause, auquel je participe, pour accueillir des chercheurs en danger ; c'est le parallèle de la fondation Philipp Schwartz en Allemagne.

Au niveau des enseignants, la part d'étrangers et d'étrangères est assez faible : en France, par exemple, le recrutement des enseignants-chercheurs, qui sont des fonctionnaires, a longtemps été suspendu à la condition de nationalité française. Le taux de maîtres de conférences de nationalité étrangère a augmenté à partir des années 2000, passant de 10 pour cent à 15 pour cent en moyenne, ce taux variant aussi entre disciplines : il est plus élevé en sciences de la nature et en économie qu'en sciences humaines et sociales, ce qui s'explique en partie par la barrière linguistique. L'augmentation est semblable au CNRS, la plupart provenant de pays européens (seuls 4 pour cent sont issus de pays non européens). Notons cependant que la majorité des enseignantes étrangères et enseignants étrangers ont fait leur thèse de doctorat en France. C'est aussi le cas aux États-Unis. Les chances d'avoir un poste académique avec un doctorat étranger sont faibles dans les pays dominants dans cet espace mondial, alors que dans les pays dominés, les meilleurs étudiants partent souvent faire leur thèse à l'étranger (c'est le cas par exemple en Israël).

La circulation des personnes et des idées est aussi favorisée par des accords internationaux comme Erasmus et Erasmus plus, qui permettent à des étudiants de passer un semestre dans une université étrangère, et au niveau master et thèse, les accords d'échange et de cotutelle entre universités ou les bourses de terrain allouées par les établissements. Les écoles d'été (ou d'hiver) favorisent également ces circulations. Un doctorat européen a été mis en place, et les bourses Marie Curie soutiennent aussi la mobilité des jeunes chercheurs au niveau de la thèse et du post-doctorat. Au niveau des enseignants-chercheurs, il existe aussi des dispositifs d'échange et d'invitation de professeurs étrangers qui favorisent ces circulations au niveau des établissements (par exemple, l'EHESS a des accords avec cinq universités japonaises), ainsi que des programmes de mobilité comme la Fulbright (qui offre également des bourses aux doctorants). Mais il faut renforcer les dispositifs d'invitation de chercheurs non-occidentales et chercheurs non-occidentaux : The Oxford Research Centre in the Humanities (TORCH) a, par exemple, créé un support spécifique d'invitation de chercheurs du Sud, du « *Global South* ».

Concernant la diffusion des savoirs, il y a d'un côté les colloques et les congrès organisés par les sociétés et associations internationales, de l'autre les publications. La création de ces associations internationales après la Deuxième Guerre mondiale,

avec le soutien de l'UNESCO, a favorisé la circulation internationale de certaines disciplines qui se sont institutionnalisées au sein de l'Université à partir des années 1950, comme la sociologie, l'économie ou la psychologie (Sapiro 2022a). On constate toutefois que la participation à ces congrès est inégalement répartie entre les régions du monde : 80 pour cent des participants aux congrès de l'International Sociological Association venaient d'Europe ou d'Amérique du Nord (Sapiro 2023b). Il y a des dispositifs spécifiques qui ont été mis en place comme les workshops organisés par cette association pour aider les chercheurs du Sud global à rédiger des articles en anglais.

Ce qui me conduit aux publications, qui soulèvent le problème épineux de la langue de communication. La science a toujours rêvé d'une langue universelle. L'arabe l'a été dans la période andalouse, avec le latin qui fut la principale langue de communication dans l'Europe des XVI^e–XVII^e siècles (mais il y en avait d'autres en Asie), puis au XVIII^e siècle le français est devenu une langue de communication scientifique, mais dès le XIX^e siècle l'anglais et l'allemand se sont imposés dans le domaine des sciences de la nature. À la fin du XIX^e siècle, alors que la nationalisation des systèmes universitaires divisait la communauté scientifique européenne, l'esperanto a constitué un espoir vite abandonné. Les langues dominantes se sont imposées, français et anglais, et après la Deuxième Guerre mondiale, c'est l'anglais qui l'a emporté (même si le français reste une langue de communication internationale, comme dans cet entretien par exemple). Les sciences de la nature ont adopté l'anglais. Pour les sciences humaines, ce choix est moins évident dans la mesure où les théories et concepts sont inscrits dans des traditions nationales. L'adoption d'une langue unique aurait certes l'avantage de réduire les ambiguïtés, mais elle a aussi des inconvénients : d'abord, elle crée une inégalité entre les locuteurs natifs et les autres, limitant ainsi les conditions d'accès à l'universalité ; ensuite, elle réduit l'espace des possibles et des pensables, alors que la traduction l'enrichit ; enfin, ce n'est pas seulement une question de langue mais de forme d'argumentation, qui varie d'une tradition intellectuelle à l'autre. Pourquoi se priver de cette richesse qui nous conduit à relativiser notre manière de penser plutôt que de figer des automatismes qui peuvent vite se transformer en routine voire en dogmatisme et être contraires à l'innovation ? (Même si une part de routinisation et de standardisation des conventions est bien sûr indispensable à toute communauté scientifique.) Je préconise l'introduction d'ateliers de traduction de sciences humaines et sociales dans toutes les formations de ces disciplines, comme exercice intellectuel au même titre que le compte rendu d'ouvrage ou la dissertation.

Concernant la publication, il existe deux types de supports de diffusion des savoirs au sein de la communauté scientifique : les revues et les livres. Les revues constituent en principe l'espace le plus autonome de communication entre pairs. Elles sont aujourd'hui le support privilégié par les instances d'évaluation, selon le

modèle qui prévaut dans les sciences de la nature, qui réservent le livre à la vulgarisation. Cependant, en sciences humaines et sociales, les articles ne présentent souvent que des résultats partiels ou une synthèse de travaux plus approfondis, et la publication en livre est non seulement un moyen de les faire circuler dans le monde académique mais aussi de les diffuser dans l'espace public (car même les revues en *open access* sont souvent trop spécialisées pour atteindre le grand public). Les livres, surtout ceux publiés par des éditeurs généralistes, suivant la tradition européenne, ont aussi plus de chance d'avoir un écho médiatique dans l'espace national, à condition d'être rédigés dans la langue du pays. C'est pourquoi les traductions sont indispensables, et elles nécessitent des aides non seulement au niveau national mais aussi au niveau européen et au-delà.

Or la circulation des livres entre les langues et pays est très inégale. J'ai identifié une série de facteurs qui déterminent les chances pour un livre d'être traduit : la centralité de la langue, la centralité de la tradition intellectuelle (par exemple, la philosophie allemande), le capital symbolique de l'auteur (les classiques ou ceux en voie de classicisation, comme les auteurs de la *French Theory*) – et l'on constate aussi des inégalités genrées : seuls 15 pour cent des livres de SHS traduits du français en anglais et vice-versa sont écrits par des femmes), le capital symbolique de l'éditeur d'origine (par exemple Oxford UP ou Harvard UP exportent le plus de titres de SHS Seuil côté français), le capital symbolique de l'éditeur qui traduit a le pouvoir de propulser un livre sur la scène internationale comme Harvard UP pour *La Distinction* de Bourdieu ou *Le Capital au XXI^e siècle* de Thomas Piketty, et bien sûr les propriétés du livre (contenu : par exemple les comparaisons internationales ; le style narratif ou théorique ; la longueur : inférieure à 300 pages) et les aides (inégalement distribuées) (Sapiro 2019, 2022b).²⁴ Pour corriger ces inégalités qui handicapent les ouvrages des langues et pays périphériques du système, il faut des programmes spécifiques, comme ceux mis en place par le réseau des études sur la Corée pour traduire des travaux de recherche du coréen en français.²⁵

Concernant les revues, qui sont censées être des lieux universels, l'inégalité de production entre régions du monde est abyssale : 50 pour cent des articles en sciences humaines et sociales recensés dans le Social Science Citation Index est publié

24 Bourdieu, Pierre. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Minuit, 1979 ; Piketty, Thomas. *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris : Seuil, 2013.

25 Voir les travaux du réseau des études sur la Corée (EHESS. INALCO, Paris 7). Pour des propositions concrètes, voir aussi Heilbron, Johan et Gisèle Sapiro. « How to improve international and interdisciplinary cooperation in the Social Sciences and the Humanities ». 2017, <https://shs.hal.science/halshs-01659552/> ; Heilbron, Johan, Thibaud Boncourt, Rafael Schögler et Gisèle Sapiro. « European Social Sciences and Humanities (SSH) in a Global Context Preliminary findings from the INTERCO-SSH Project ». 2017, <https://shs.hal.science/halshs-01659552/document>.

en Amérique du Nord, et 40 pour cent en Europe. Or, même si beaucoup de chercheurs de petits pays tentent d'écrire en anglais pour accéder à ces centres de la production mondiale des savoirs, on sait que les revues américaines par exemple publient très majoritairement des chercheurs travaillant aux États-Unis. Les collaborations internationales peuvent être mesurées par les cosignatures d'articles, comme l'ont fait mes collègues Yves Gingras et Johan Heilbron : à partir de cet indicateur, ils ont constaté ainsi une forte augmentation des collaborations intra-européennes dans les années 1990, qu'on peut imputer à la mise en place des projets européens ; mais à la même époque, c'est avec les États-Unis, devenus dominants dans le champ global des sciences humaines et sociales, que les collaborations des chercheurs européens ont le plus augmenté.²⁶ On sait aussi que pour les chercheurs non-occidentaux, par exemple en Chine ou en Japon, la collaboration avec des chercheurs étasuniens ouvre un accès aux publications en anglais, les plus valorisées aujourd'hui dans une carrière académique. Outre ce problème d'inégalité, les revues anglophones sont de plus en plus aujourd'hui appropriées par de grands groupes d'édition privés qui détournent les ressources destinées à la recherche à leur profit, en exigeant que les chercheurs paient des sommes extrêmement élevées pour la publication en *open access* (*gold open access*), ce qui renforce encore les inégalités, car ils font payer deux fois aux institutions la diffusion des savoirs – les abonnements sont tellement coûteux que certaines universités n'ont pas les moyens de les maintenir et qu'ils réduisent la possibilité d'acquérir des livres – alors même que le système repose sur le travail d'évaluation des chercheurs (Sapiro et Seiler 2016).

Enfin, les financements de programmes de recherche internationaux comme les projets collaboratifs européens (ce qu'était mon projet Interco-SSH) ou les ERC comme celle-ci sont aussi de puissants dispositifs, mais leur régionalisation pouvait laisser craindre une clôture géographique : et il faut se féliciter du fait que la commission européenne ait décidé finalement d'inclure les pays du Sud parmi les bénéficiaires possibles : nous avons par exemple dans Interco-SSH une équipe argentine qui a pu obtenir un financement dans le cadre du contrat. Nous nous sommes aussi donnés comme objectif de publier dans toutes les langues des partenaires du projet : anglais, français, allemand, italien, hongrois, espagnol : il n'y a qu'en néerlandais que cela ne s'est pas fait, car l'anglais est trop prédominant comme langue scientifique aux Pays-Bas.

26 Gingras, Yves et Johan Heilbron. « L'internationalisation de la recherche en sciences sociales et humaines en Europe ». *L'Espace intellectuel en Europe, XIX^e-XXI^e siècles : de la formation des États-nations à la mondialisation*. Éd. Gisèle Sapiro. Paris : La Découverte, 2009. 359–376.

Corporalité et rationalité

Azyza Deiab : Au sein de notre groupe de recherche, nous nous focalisons sur la question de savoir comment une nouvelle universalité se produit à partir des narrations issues de contextes concrets, entre autres en réarticulant corporalité et rationalité. Ma question porte sur le rôle de la matérialité et de la corporalité dans la production du savoir. La réflexion sur les différentes figures de l'intellectuel se fonde en général sur un travail dit rationnel, scientifiquement établi. Mais comment prendre en compte des aspects comme les émotions, la perception et l'expérience dans la réflexion ? Et qu'est-ce que cela implique pour le travail des intellectuels ?

Gisèle Sapiro : La sociologie des intellectuels telle que je la pratique ne se réclame pas du tout de la théorie de l'acteur rationnel, bien au contraire. Elle s'inscrit dans le sillage de logiques de l'action distinguées par Max Weber, qui ne voit l'action rationnelle par rapport à un but que comme une option parmi plusieurs autres : l'action rationnelle en valeur, l'action traditionnelle et l'action irrationnelle (en fait affective). Toutes ces formes d'action valent pour les intellectuels autant que pour d'autres catégories sociales. Ils ou elles peuvent élaborer des stratégies tout à fait conscientes de maximisation des profits matériels ou symboliques, parfois au détriment des valeurs qu'ils et elles défendent ou dont ils et elles sont les gardiens et gardiennes (cela se voit souvent dans des régimes autoritaires qui recourent à des systèmes de gratification pour acheter leur loyauté), mais aussi agir de façon désintéressée, parce qu'elles ou ils défendent certaines valeurs : j'ai par exemple travaillé sur l'engagement du philosophe Georges Canguilhem dans la Résistance sous l'occupation allemande (Sapiro 2020). Et l'approche en termes de champ que développe Bourdieu donne à voir les logiques de concurrence qui orientent tout aussi bien les prises de position, les sentiments de jalousie, d'envie qu'on peut observer – j'ai par exemple travaillé sur la relation entre Drieu La Rochelle et Aragon (Sapiro 1999). Les journaux intimes et les correspondances sont des mines d'or pour cela aussi. Sur la dimension corporelle, la théorie de la pratique de Bourdieu, qui met l'accent sur l'importance du sens pratique négligé par la tradition rationaliste, souligne aussi la dimension pratique du travail des chercheurs et des créateurs. Et si elle s'intéresse moins aux objets que Latour, elle met en avant la matérialité des modes de circulation des idées, à travers leurs supports. Il faudrait certes pouvoir faire une sociologie de la vie affective des intellectuels comme le proposait Loïc Wacquant au colloque d'hommage à Bourdieu.²⁷ On dispose de plus de sources pour elles et eux que pour d'autres, du reste. Le rapport aux parents, à la fratrie, aux conjoints laisse nécessairement des traces dans

²⁷ Au colloque « Sciences sociales et réflexivité ». Paris 7, 22–25 janvier 2003.

le travail intellectuel. Quant au rapport au corps, dans le sillage d'un article de Boltanski sur le journal d'Amiel, j'avais proposé comme un des facteurs de fabrication de la vocation chez les hommes la féminisation de leur trajectoire parce qu'ils ne répondent pas – physiquement et dans leur comportement – à la définition sociale de ce qu'on attend d'un homme (Sapiro 2007) ; c'est ce que montre si bien Édouard Louis dans *En finir avec Eddy Bellegueule*.²⁸

Littérature coloniale et *cancel culture*

Clément Nde Fongang : Dans l'émission « Idées » sur Radio France International (RFI) où vous parlez de votre livre *Peut-on dissocier l'œuvre de l'auteur* (2020), vous évoquez les questions du droit, de la morale de l'écrivain et de la *cancel culture*, un phénomène qui a pris beaucoup d'ampleur aux États-Unis notamment.²⁹ Selon vous, faut-il mettre la littérature coloniale à l'index, mettre sous clé cet Enfer d'une bibliothèque mondiale ? Sinon, qu'en faire et comment l'enseigner ? Faut-il déboulonner la statue de Colbert ou l'intégrer dans une nouvelle narration de l'espace public ?

Gisèle Sapiro : Déboulonner les statues, cela s'est fait en 1989 et n'a posé un problème à personne. Que selon les périodes et construction des identités collectives, on érige de nouvelles figures dans la mémoire collective au détriment d'autres, c'est le mouvement même de l'histoire. Cette mémoire et cette histoire se sont construites en excluant les femmes et les minorités, alors même qu'elles y étaient présentes. Et puis on peut s'interroger sur l'habitude même de consacrer des personnes comme des « grands hommes » (on ne dit pas « grandes femmes »), comme des héros, au lieu de célébrer des principes ou des œuvres. Car il en va de même pour les auteurs, on les a consacrés en héros de la nation, on célèbre leur naissance et leur mort officiellement, plutôt que telle ou telle œuvre, on les sacralise, ce sont les saints laïcs modernes. D'où les scandales quand on découvre que la vie de ces « saints » n'est pas aussi exemplaire qu'on l'imaginait, ou quand la transgression des normes établies, généralement tolérée pour ces êtres d'exception, dépasse les normes de l'acceptable. Mais au-delà de leur comportement dans leur vie, il y a les œuvres elles-mêmes, qui peuvent porter ou non la marque de leurs comportements

²⁸ Boltanski, Luc. « Pouvoir et impuissance ». *Actes de la recherche en sciences sociales. La critique du discours lettré* 1/5–6 (1975) : 80–108 ; Louis, Édouard. *En finir avec Eddy Bellegueule*. Paris : Seuil, 2014.

²⁹ En conversation avec Pierre-Édouard Deldique : « Peut-on dissocier l'œuvre de l'auteur ? ». *Idées*, Radio France Internationale, émission du 20 novembre 2020. <https://www.rfi.fr/fr/podcasts/id%C3%A9es/20201120-gis%C3%A8le-sapiro-peut-on-dissocier-l-oeuvre-de-son-auteur>.

déviant (pédocriminalité, viol) ou de leurs engagements (racisme, antisémitisme). Dans le cas de Heidegger, par exemple, toutes les tentatives pour dissocier l'œuvre des engagements nazis du philosophe ont échoué avec la publication des *Cahiers noirs*, qui datent des années 1930, période désignée comme celle du grand tournant, *die Kehre*, et qui révèlent l'inscription de l'antisémitisme au cœur même du nouveau cheminement de la pensée qu'il adopte alors.³⁰ Faut-il brûler Heidegger ? Non, car cela aurait pour effet de produire une amnésie semblable à celle que produit le fait d'ignorer le problème. Et ce serait d'autant plus grave pour des œuvres de référence qui ont marqué la pensée ou la création de leur temps et eu un impact de plus long terme dans leur champ d'appartenance. Il en va de même pour la bibliothèque coloniale. Le livre d'Edward Saïd sur l'orientalisme de 1978 a eu pour effet de porter au jour les mécanismes de la domination occidentale et de la violence symbolique exercée par les œuvres d'imagination pour reproduire les schèmes de perception ethnocentriques qui hiérarchisent et minorent les autres cultures.³¹ Ces mécanismes ont d'ailleurs une valeur transhistorique bien au-delà du cas étudié. Pour faire ce travail d'anamnèse de notre inconscient épistémique, il lui a fallu lire et analyser cette bibliothèque coloniale, qu'on ne pourra plus jamais lire comme avant. C'est pourquoi le travail critique et historique est indispensable, et il doit être enseigné comme tel. En même temps, on doit, encore une fois, faire un travail de révision du canon et des mécanismes d'exclusion des femmes et des minorités, ainsi que des auteurs non-occidentaux et auteures non-occidentales du passé. Cela conduira sans doute à relativiser la place de certains auteurs masculins blancs, mais ce type de réévaluation est permanent. Et on ne se demande jamais à l'inverse ce que l'exclusion des femmes et des minorités racisées (comme le sociologue afro-américain W. E. B. Du Bois) a fait à notre épistémè.

Musée et communauté-monde

Franck Hofmann : ICOM, le conseil international des musées, discute depuis 2019 – avec une grande violence intellectuelle, qui fait généralement partie des disputes sur les concepts de la culture et des arts contemporains en Europe et dans le Monde dans notre époque – d'une nouvelle définition des musées.³² Il y est proposé de

³⁰ Voir aussi: Heinz, Marion et Sidonie Kellerer. Éd. *Martin Heideggers « Schwarze Hefte »*. Eine philosophisch-politische Debatte. Berlin : Suhrkamp, 2016.

³¹ Saïd, Edward W. *Orientalism*. New York : Pantheon Books, 1978.

³² Rapport de l'ICOM, Kyoto 2019, en ligne 22 novembre 2022, https://icom.museum/wpcontent/uploads/2020/03/EN_ICOM2019_FinalReport_200318_website.pdf. La nouvelle définition a été adoptée le 24 septembre 2022 par une assemblée générale extraordinaire à Prague.

comprendre les musées comme des « democratising, inclusive and polyphonic spaces » qui mettraient en place « equal rights and equal access to heritage for all people » et qui auraient donc la mission « to enhance understandings of the world, aiming to contribute to human dignity and social justice, global equality and planetary wellbeing. » Pas moins que ça, tout un programme – qui fait en même temps écho à la cause post-coloniale et à l'héritage de l'universalisme. Le musée qui était déjà, depuis sa formation en tant que musée publique dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, un lieu d'auto-interrogation de la société, est devenu un champ de bataille. En effet, depuis le début il était la cible de critiques qui faisaient partie de la critique du monde bourgeois – de son esthétique et de sa culture, de son économie et de son ordre social.

Bourdieu a réfléchi sur le musée et sur l'art – dans le contexte d'une société urbaine de type capitaliste et en opposition au monde paysan ou ouvrier. « Le musée est important pour ceux qui y vont dans la mesure où il leur permet de se distinguer de ceux qui n'y vont pas. »³³ Cette domination symbolique – il pense surtout à la France rurale – repose sur une absence d'éducation artistique. Ici l'idéal du musée de la République est mis en question par l'analyse sociologique, tout comme il l'est par la contestation de l'universalisme européen. Repenser l'universalisme demande donc de repenser le musée encyclopédique – une institution qui est en même temps représentation et outil de l'universel – et le musée tout court, d'autant plus qu'il est lié au concept de la nation. Faut-il conceptualiser le champ muséographique parallèlement au champ littéraire, puisque le musée est globalisé tout comme la littérature mondiale – mais sans être pluralisé en littératures-mondes comme le roman européen ? Cela ne semble pas être le cas aujourd'hui, malgré la « biennalisation » de l'art contemporain. Au contraire : même dans la critique, le musée reste lié à la nation – et souvent aussi à un concept d'art idéaliste, du beau et du sublime.

Gisèle Sapiro : On peut certainement parler d'un champ mondial des musées, dans la mesure où le modèle de construction des musées a circulé, ainsi que les normes et savoir-faire associés, et que comme le modèle des littératures nationales, il s'est diffusé dans de très nombreux pays. En outre, les expositions temporaires circulent, et le système de ces expositions repose aussi sur le prêt. Ce champ est, comme le champ littéraire transnational, structuré de manière asymétrique, entre les musées les plus anciens, situés dans les centres culturels, Londres, New York, Paris, Berlin, Rome, et qui occupent une position dominante, et les petits musées de province ou

³³ Pierre Bourdieu en conversation avec Jocelyne de Noblet dans l'émission « Musées d'aujourd'hui et de demain », Radio France, 21 février 1972.

de la périphérie, qui ont beaucoup moins de ressources et de pièces maîtresses. C'est pourquoi le débat sur la restitution est un enjeu crucial. Il y a bien un niveau régional également, il existe des musées européens, comme le MuCEM à Marseille, Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, mais il est vrai que, du fait qu'il s'agit souvent d'institutions publiques, elles restent gérées au niveau national (contrairement à la littérature, moins dépendante de l'État). Et les musées ont joué un rôle capital dans la reconnaissance de ce qu'on a appelé les « arts premiers » : on peut critiquer le Musée Branly d'avoir exotisé ces arts, de les avoir décontextualisé, d'avoir muséifié ce qui était un art vivant, d'avoir occulté la manière dont les objets sont arrivés là – ce qui a été ensuite corrigé par les expositions temporaires très centrées sur le parcours de ces objets jusqu'au musée –, mais on ne peut nier que cette muséification a contribué à leur reconnaissance comme art à part entière. Il est aussi de plus en plus courant – en Allemagne notamment – de juxtaposer des œuvres issues de ces cultures non-occidentales et des œuvres sacrées chefs-d'œuvre en Occident. Mais une chose est de transformer l'espace d'exposition, autre chose est d'élargir le public. Certes, les musées ont permis la démocratisation de l'accès à la culture autrefois réservé aux classes dominantes, mais comme l'avait montré Bourdieu dans son enquête, le musée est aussi une institution qui exclut celles et ceux qui ne se sentent pas légitimes pour y accéder. Francine Muel-Dreyfus, qui faisait partie de l'équipe des enquêteurs, raconte qu'une personne de classe populaire qui sortait du musée, sollicitée pour répondre au questionnaire, avait rétorqué : « C'est déjà assez difficile d'aller au musée, on ne va pas en plus passer un examen ensuite ! »

L'absence d'éducation artistique à l'école contribue à cette exclusion : car celles et ceux qui sont familiarisés avec l'art dans le milieu familial acquièrent dès l'enfance les codes et les compétences du jugement esthétique. Pour les autres, il faut un travail d'acculturation. C'est pourquoi, disait Bourdieu, il ne suffit pas d'abaisser le coût d'entrée, ou de faire des journées gratuites, pour contrecarrer les inégalités de capital culturel qui font obstacle à la fréquentation des musées.³⁴

L'art contemporain

Jonas Tinius : Pour venir du champ des musées d'art moderne à l'art-même, je voudrais vous poser une question d'épistémologie qui touche à l'art contemporain. Si la fonction des arts depuis les dernières décennies du XX^e siècle n'est plus de créer des

³⁴ Bourdieu, Pierre et Alain Darbel, avec Dominique Schnapper. *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*. Paris : Minuit, 1966.

objets esthétiques autonomes pour des spectateurs (ou lecteurs) désintéressés, mais d'expérimenter avec des contextes sociaux, d'explorer des savoirs relationnels, est-ce qu'une distinction stricte entre les savoirs produits par l'art et ceux de la sociologie est pertinente ? Et sinon, où situer cette ou ces distinctions ?

Gisèle Sapiro : La littérature et les arts peuvent avoir une dimension expérimentale, et ce n'est pas nouveau, ils peuvent véhiculer des savoirs, et être source de savoirs, ce n'est pas nouveau non plus : toute la littérature réaliste et naturaliste du XIX^e siècle s'est conçue en étroite relation avec la science, elle se nourrissait de science, elle revendiquait de dire la vérité sur le monde social. Zola a théorisé cette dimension expérimentale de la littérature. Avec l'émergence des sciences humaines et sociales, la littérature et les arts expérimentaux ont abandonné cette ambition réaliste mais pour donner à voir des réalités intérieures, en lien avec la psychanalyse entre autres, à l'instar du surréalisme ; ou en lien avec la phénoménologie comme Sartre dans *La Nausée*.³⁵ Plus récemment, Annie Ernaux et Edouard Louis ont adopté un cadre d'analyse sociologique dans leurs récits autobiographiques, tandis que François Bon a employé la technique de l'entretien dans son roman *Daewoo*.³⁶ À l'inverse, les sciences humaines et sociales ont puisé dans la littérature et les arts, Bourdieu s'appuie souvent sur des citations d'écrivains (Kafka, Proust, Virginia Woolf...) qui exemplifient ce qu'il tente de théoriser. Certains des entretiens de *La Misère du monde* ont été mis en scène au théâtre. Latour travaille avec des metteurs en scène et expérimente aussi différentes formes de récit. Peut-on pour autant décréter qu'il n'y a pas de différence de régime épistémologique entre les sciences et les arts ? Je ne le pense pas. Il y a un protocole d'enquête et d'administration de la preuve dans les sciences, auquel ni les arts ni la littérature ne sont tenus. Il y a un cadre d'énonciation de ces modalités d'enquête et d'obtention de résultats qui peut être contrôlé par les pairs. Il y a un recours contrôlé à un vocabulaire conceptuel prédéfini ou que l'on doit définir. Bref, le régime épistémologique n'est pas le même. Ce qui ne signifie pas que la littérature et les arts ne sont pas porteurs de savoirs. Le philosophe Jacques Bouveresse parle à propos de la littérature de « connaissance pratique ». ³⁷ Comme le précise le philosophe Pascal Engel, cette connaissance pratique est moins un « *know-how* » qu'une expérience de pensée, mais elle peut néanmoins faire progresser notre compréhension du monde ou notre manière de voir, en débanalisant nos schèmes de perception.³⁸ Dans mon livre *Les*

35 Sartre, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris : Gallimard, 1938.

36 Bon, François. *Daewoo*. Paris : Fayard, 2004.

37 Bouveresse, Jacques. *La Connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*. Paris : Agone, 2008.

38 Engel, Pascal. « Literature and Practical Knowledge ». *Argumenta* 2.1 (2016) : 55–76.

Écrivains et la politique en France, je suggère d'ailleurs que la littérature peut être appréhendée dans ses rapports aux savoirs : le naturalisme véhiculant les théories scientifiques et savoirs de son temps, sans distance critique, par exemple, avec la théorie de la dégénérescence (Sapiro 2018, 203–216). Donc ils peuvent véhiculer des savoirs qui s'avéreront faux, tout comme des préjugés. Mais certaines œuvres peuvent être précurseurs de savoirs non encore établis. Les explorations surréalistes de l'inconscient avaient ce caractère expérimental.

Sociologie et traductologie

Hélène Thiérard : Vous avez évoqué précédemment le rôle important de la traduction dans les sciences humaines. Ma question porte sur les enjeux politiques de la traduction de la littérature. Dans l'ouvrage que vous avez dirigé en 2008, *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, vous expliquez que l'approche sociologique de la traduction se fonde sur une rupture avec l'approche herméneutique. Sans vouloir ranger du côté de l'herméneutique toutes les démarches qui étudient les traductions à partir d'un examen approfondi du texte original, je m'intéresse à la possibilité de concevoir une *politique et une éthique du traduire*. Je pense ici aux travaux d'Henri Meschonnic autant qu'à ceux d'Antoine Berman et de Paul Ricœur, qui appréhendent chacun à leur manière l'activité traduisante comme un dialogue interpersonnel et une expérience de subjectivation dans le langage, à partir des notions de singularité, d'altérité et d'hospitalité.³⁹ L'approche proprement sociologique de la traduction permet quant à elle de concevoir une *politique de la traduction* : l'analyse des flux de traduction d'une langue à l'autre permet de comprendre les logiques de transformation des champs littéraires nationaux, avec la constitution peut-être à terme d'un champ littéraire transnational. Avec le recul, aujourd'hui, diriez-vous que ces deux approches sont capables de dialoguer ? En quoi cela peut-il contribuer à redéfinir les enjeux politiques de la traduction ?

Gisèle Sapiro : Tout dépend de ce qu'on appelle dialoguer. L'herméneutique qui sacralise le texte original et déconnecte le geste de traduire de toute condition sociale rejette d'emblée l'analyse sociologique. Mais la sociologie de la traduction ne s'arrête pas à l'analyse quantitative des flux. Si vous lisez nos travaux, vous verrez qu'on s'intéresse à toute la chaîne des acteurs de cette circulation, de l'auteur aux

³⁹ Meschonnic, Henri. *Éthique et politique du traduire*. Verdier : Lagrasse, 2007 ; Antoine Berman. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris : Seuil, 1999 ; Ricœur, Paul « Le paradigme de la traduction ». *Esprit* 253/6 (Juin 1999) : 8–19.

critiques qui recensent la traduction en passant par les éditeurs, les agents, les traducteurs (voir par exemple Sapiró 2010, 2016a, 2016b, 2022a et b). Or ceux qui importent les textes dans une autre langue et une autre culture agissent avant tout dans la culture d'accueil. Comme le soulignait Pierre Bourdieu dans son texte programmatique sur les conditions sociales de la circulation internationale des idées, on ne peut comprendre cette circulation et les appropriations et usages des textes importés que si l'on décentre le regard de la culture d'origine vers la culture d'accueil.⁴⁰ Bourdieu faisait là la même hypothèse que les fondateurs des *translation studies*, Itamar Even-Zohar et Gideon Toury, qui se sont intéressés aux normes de traductions en les inscrivant dans la culture d'accueil, ce qui constitue une rupture avec l'herméneutique.⁴¹ Pierre Bourdieu notait en effet, à la suite de Marx, que les textes circulent sans leur contexte, ce qui est source de malentendu. Ces malentendus sont dus à trois opérations effectuées par les importateurs : la sélection, le marquage et l'interprétation. Nous avons, au Centre européen de sociologie et de science politique, développé une méthodologie mixte, quantitative et qualitative, pour étudier ces circulations. La sélection des traductions est repérable à travers les flux d'une langue à l'autre, qu'il faut décomposer selon les catégories d'ouvrages, les auteurs, les genres, c'est un long travail fastidieux sur des bases de données. Mais ce travail nous permet aussi de repérer les principaux acteurs de cette circulation : éditeurs, traducteurs (les agents sont moins visibles à ce niveau). Nous pouvons alors les situer dans le champ d'accueil. L'étude des catalogues d'éditeurs, de leurs archives, les entretiens avec eux permettent d'analyser les opérations de marquage, d'étiquetage : dans quelle collection, sous quelle « étiquette » ils paraissent. Par exemple, Habermas en France a été labellisé philosophe plutôt que sociologue. Le label *French Theory* a été forgé aux États-Unis, il n'existe pas en France.

Les pratiques de traduction doivent également être rapportées aux enjeux propres au champ d'accueil. Là on entre déjà dans l'interprétation, car traduire, c'est interpréter. Bourdieu dit des traducteurs de Heidegger en France qu'ils ont accru l'écart dans le vocabulaire conceptuel du philosophe et les mots du sens commun dont ils se rapprochaient, ce qui a eu pour effet d'euphémiser et donc de dissimuler plus encore les liens entre cette philosophie et l'humeur *völkisch* de la Révolution conservatrice.⁴² Les conflits autour de traductions de grands auteurs comme Max Weber sont révélateurs des luttes théoriques dans le champ d'accueil et ont souvent peu à

40 Bourdieu, Pierre. « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 145 (2002) : 3–8. Repris (annoté) dans *Impérialismes. Circulation internationale des idées et luttes pour l'universel*. Paris : Raisons d'agir, 2023. 67–82.

41 Even-Zohar, Itamar. « Polysystem Studies ». *Poetics Today* 11.1 (1990) : 9–26 ; Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins, 1995.

42 Bourdieu, Pierre. *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris : Minuit, 1988.

voir avec celles qui régissaient le champ de production de l'œuvre.⁴³ Ce travail de traduction va orienter et cadrer la réception critique de l'œuvre, les commentaires, les appropriations et usages ultérieurs de l'œuvre dans le champ d'accueil. Je renvoie par exemple au très beau livre de Mathieu Hauchecorne sur l'importation de John Rawls et des théories de la justice en France.⁴⁴

Donc si par herméneutique vous voulez dire interprétation, il est évident que l'herméneutique non seulement croise mais fait partie du travail des sociologues. Mais si vous vous référez à la tradition herméneutique en traductologie, le dialogue ne sera pas aisé. Par ailleurs, les notions d'altérité et d'hospitalité sont très nobles (voir Diagne 2022), mais elles ne reflètent pas toujours les pratiques de traduction.⁴⁵ Il y a des traductions faites dans un but purement alimentaire qui cherchent l'efficacité et l'acceptabilité par le public le plus large sans souci de l'original, il y a des traductions faites dans un but politique qui peuvent mutiler ou transformer les textes d'origine, il y a des formes d'euphémisation qui relèvent de l'autocensure, je ne vois pas comment les notions d'altérité et d'hospitalité suffiraient à rendre compte de ces pratiques. Je tiens à préciser que j'ai une petite expérience de traductrice, pas seulement de littérature mais aussi de sciences humaines et sociales, j'ai traduit par exemple des textes de Bourdieu en hébreu et anglais, j'en ai beaucoup révisé, et ma préoccupation était souvent de trouver un équilibre entre adéquation à l'original et acceptabilité du texte en hébreu, c'était aussi d'être assurée de sa bonne interprétation, et faire apparaître les doubles sens, donc des questions pratiques très concrètes. Je passe ma vie à défendre la traduction, mais beaucoup de traductions sont très mauvaises, et c'est une véritable tragédie secrète de la circulation des savoirs (les effets sont moindres pour la littérature, mais c'est tout de même désastreux de faire circuler de mauvaises traductions).

Hélène Thiérard : Si je comprends bien, vous préférez insister sur les effets de violence et de domination qu'entraînent les échanges liés à la traduction – comme Pascale Casanova dans *La Langue mondiale. Traduction et domination*, ou encore Tiphaine Samoyault dans *Traduction et violence* –,⁴⁶ plutôt que sur la nécessité (corollaire) de penser une éthique du traduire. Ça m'amène à vous demander si

43 Pollak, Michael. « La place de Max Weber dans le champ intellectuel français ». *Droit et société* 9 (1988) : 189–201.

44 Hauchecorne, Mathieu. *La Gauche américaine en France. La réception de John Rawls et des théories de la justice*. Paris : CNRS Éditions, 2010.

45 Diagne, Souleymane Bachir. *De langue à langue : L'hospitalité de la traduction*. Paris : Albin Michel, 2022.

46 Casanova, Pascale. *La Langue mondiale. Traduction et domination*. Paris : Seuil, 2015 ; Samoyault, Tiphaine. *Traduction et violence*. Paris : Seuil, 2020.

L'approche sociologique de la traduction peut vraiment toucher à la question de l'universel – au sens d'inquiéter « l'universel de surplomb » dont parle Souleymane Bachir Diagne –, sans prendre en compte une approche éthique comme celle d'Antoine Berman par exemple. Les rapports de domination liés au marché de la traduction ne renvoient-ils pas plutôt à cette « universalisation à partir du particulier » que Souleymane Bachir Diagne (2014, 2022) ou Barbara Cassin⁴⁷ décrivent comme un « faux universel » ?

Gisèle Sapiro : Les rapports de domination liés au marché de la traduction renvoient plutôt à l'universalisation des intérêts particuliers, et à ce que Bourdieu appelle un « impérialisme de l'universel », qui s'affirme comme tel pour masquer sa domination.⁴⁸ Ils portent au jour des régularités qui montrent que cette circulation n'est pas arbitraire, et que justement ce qui accède au rang « d'universel » est souvent ce qui se situe au pôle dominant et central, renvoyant ce qui provient du pôle dominé et de la périphérie au « particulier ». C'est ce que montre Pascale Casanova dans *La République mondiale des lettres*.⁴⁹ Bachir Diagne et Barbara Cassin, qui sont des amis avec lesquels je dialogue, seraient d'accord sur ce point (d'autant que Barbara Cassin m'avait sollicitée pour le catalogue de son exposition au MuCEM sur ce point précisément, et que Bachir Diagne prend le constat de la domination comme point de départ de sa réflexion dans *De langue à langue*, en précisant que « faire l'éloge de la traduction n'est pas ignorer qu'elle est domination ».⁵⁰ Tiphaine Samoyault, tout comme Emily Apter, insiste aussi sur la violence des échanges, et sur le problème des intraduisibles, dans le sillage de Barbara Cassin.⁵¹ L'idéal de la traduction comme hospitalité et dialogue, que bien sûr je partage, ayant grandi entre plusieurs langues, ne doit cependant pas masquer les intérêts divers associés à cette pratique.

Par ailleurs, comme je viens de le dire, la sociologie ne se limite pas à l'analyse des rapports de domination liés au marché de la traduction, elle essaie de comprendre les motivations, économiques, politiques ou culturelles, des intermédiaires et les transformations que subit le texte et ses significations dans ce processus. Elle essaie de dégager des principes plus généraux et des configurations circulatoires. La tradition intellectuelle dans laquelle je m'inscris, celle de Bourdieu, a une de ses racines dans l'herméneutique au sens de Dilthey, c'est-à-dire la signification objec-

47 Cassin, Barbara. *Éloge de la traduction: Compliquer l'universel*. Paris : Fayard, 2016.

48 Bourdieu, Pierre. *Impérialismes. Circulation internationale des idées et luttes pour l'universel*. Éd. Jérôme Bourdieu, Franck Poupeau et Gisèle Sapiro. Paris : Raisons d'agir, 2023.

49 Casanova, Pascale. *La République mondiale des lettres*. Paris : Seuil, 1999.

50 Diagne, Souleymane Bachir. *De langue à langue : l'hospitalité de la traduction*. Paris : Albin Michel, 2022. 19.

51 Apter, Emily. *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*. Londres : Verso, 2013.

tive (et non subjective) des phénomènes culturels dans un certain contexte, sens qui se retrouve chez Max Weber. Cette signification partagée – c'est en cela qu'elle est objective – pose des défis à la traduction, pour les raisons évoquées que les textes circulent sans leur contexte, et si certains traducteurs (pas tous) font l'effort de les resituer dans ce contexte d'origine, cela n'empêche pas leur appropriation et absorption dans l'espace de réception.

Défendre Derrida ?

Markus Messling : Toutes ces questions se fédèrent autour de l'enjeu de comprendre comment on peut parler d'universalité après un universalisme européen qui s'était longtemps basé sur des prémisses que Jacques Derrida a qualifiées de « logocentrisme ». En parlant de Derrida, on revient de la question de la langue et de la traduction au début de cet entretien. Bourdieu et Derrida se sont connus en Algérie, pendant la guerre, et ils avaient depuis une relation de sympathie réciproque. Dans leurs approches, il y a bien sûr d'énormes différences qui concernent notamment l'idée d'une possible objectivation. Et pourtant, dans l'avant-propos de *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, texte déjà évoqué, qui est son célèbre essai théorique basé sur les études ethnographiques en Kabylie, Pierre Bourdieu parle de Derrida en mettant en avant l'importance de la fabrication de savoir par rapport au savoir-même. Vu tous les reproches faits à la déconstruction aujourd'hui, est-ce qu'il faut défendre la pensée de Derrida, la défendre avec Bourdieu peut-être – et dans quel sens ?

Gisèle Sapiro : Sur la fabrication du savoir, oui, il peut y avoir en effet convergence, même si Bourdieu et Derrida n'adoptent pas les mêmes méthodes. Et je suis en effet de celles et ceux qui défendent aujourd'hui ce qu'on appelle « la déconstruction » contre les attaques que subissent ce qu'on appelle les herméneutiques du soupçon. Car la déconstruction a remis en cause un certain nombre de certitudes plus liées à des rapports de force qu'à une véritable connaissance, elle a servi à remettre en cause le canon occidental masculin et blanc, elle a nourri l'émergence des *post-colonial* et des *subaltern studies*, elle a développé des méthodes généalogiques pour explorer notre inconscient épistémique. Même si je ne viens pas du tout de cette tradition, ayant dans mon parcours initial choisi la philosophie analytique et les approches scientifiques de la littérature et de la culture, et si je ne souscris pas à tout ce qui se pratique sous cette bannière, je dialogue avec des collègues étasuniens qui s'en réclament et qui font un travail tout à fait remarquable. C'est, comme la sociologie critique, une approche critique qu'il convient de défendre en ces temps de restauration voire de révolution conservatrice.

Arjun Appadurai

Universalism & the partisan position

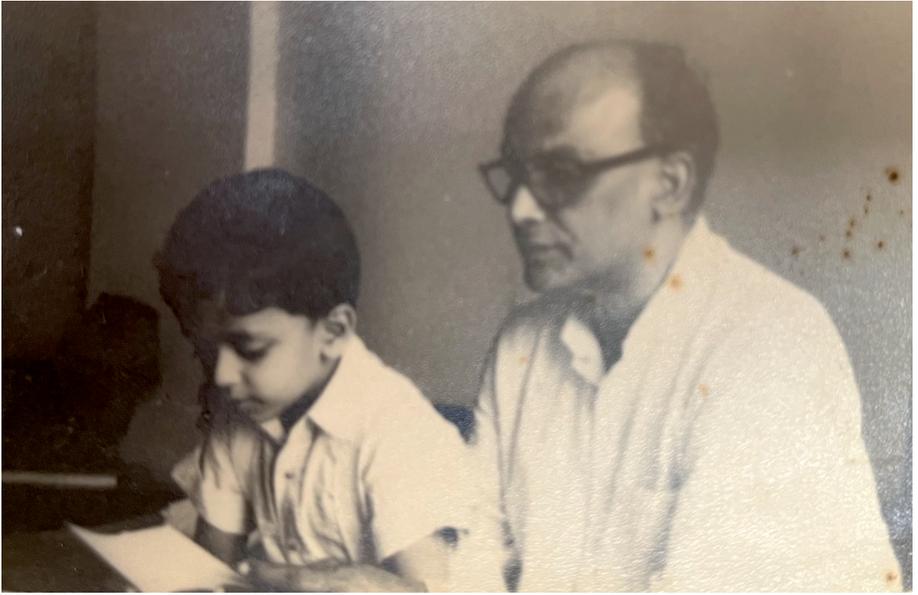
Introduction

This conversation with the anthropologist Arjun Appadurai traverses his thought on globalisation and cosmopolitanism, but asks what happens to understandings of the nation state in an era of its reinstatement. Has the idea of a global life and consciousness been rendered illusory by its increasing challenge from identitarian movements and populist politics? We discuss the relation of theories of transnationalism with the real experience of émigré intellectual politics, including the legacy of Arjun Appadurai's own archive and its reinstatement as a local research library. Reflecting on the Covid-crisis and a time of standstill and questioning of flows of people and things, we also ask what role institutions like the academy or museums play as facilitators or immobilisers of such movements. The conversation ends with a fervent plea for a “partisan position”, a push to act, as academics and public intellectuals, as “mediators, facilitators, and promoters of the ethics of possibility against the ethics of probability”.

Cette conversation avec l'anthropologue Arjun Appadurai explore la réflexion sur la mondialisation et le cosmopolitisme, mais pose aussi la question de savoir ce qu'il advient de la compréhension de l'État-nation à l'ère de sa réaffirmation. L'idée d'une vie et d'une conscience mondiale a-t-elle été rendue illusoire par la contestation croissante des mouvements identitaires et des politiques populistes ? Nous discutons de la relation entre les théories du transnationalisme et l'expérience réelle de la politique intellectuelle des émigrés, des archives d'Arjun Appadurai et leur réintégration en tant que bibliothèque de recherche locale. En réfléchissant à la crise du Covid et à une période d'arrêt et de remise en question des flux de personnes et des choses, nous nous demandons également quel rôle jouent des institutions comme le monde académique ou les musées en tant que facilitateurs ou immobilisateurs de tels mouvements. La conversation se termine par un fervent plaidoyer en faveur d'une « position partisane », une incitation à agir, en tant qu'universitaires et intellectuels publics, comme « médiateurs, facilitateurs et promoteurs de l'éthique de la possibilité contre l'éthique de la probabilité ».

This photo catches my special sense of my father, who always looked over my shoulder, backed me up and supported me, and protected me from many dangers without stifling or restricting me. This photograph from around 1953/4 is a souvenir of my still unfolding future, which, as an object, exemplifies how traces of the future can be materialised.

A.A.



Universalism & the partisan position

A conversation with Arjun Appadurai

Post-colonialism and cultural relativism

Markus Messling: Dear Arjun, thank you for being with us today, it is an honour and a great pleasure. Let me begin our conversation with a question. Is the idea of a global life and consciousness just an illusion of a small, privileged class to which we, as scholars, probably belong? Or to put it in more structural terms: If identity politics was long a means of post-colonial critique and action, how do we deal with it under these circumstances? If cultural relativism is what populist movements claim all over the world now, isn't it necessary to relaunch an emancipatory discourse on what *links* us today?

Arjun Appadurai: Thank you very much, Markus. It's very good to have a conversation that is not only in depth, but also in some sense intimate or close enough that we can talk to each other in the ways that we used to and will one day do again. I'm very grateful.

Launching into your question, I will say that what it points to for me is another question, which is whether globalisation and its ethos or its value basis is, in the end, different from, compatible with, contradictory to those of universalism, because both have to do with something small becoming something big. I'm thinking in a way of my intellectual heroine, Hannah Arendt and her ideas of *Vita Activa* and *Vita Contemplativa*.¹ Universalism is a kind of *Vita Contemplativa*. As a way to enter into the question of what is shared or sharable in a situation, we have a kind of contradiction: On the one hand, we experience more connectivity than ever before and on the other hand, there seems to be more parochialism than ever before.

Many people have talked about this problem, but it's a hard one to solve because both things are real. We can act like one of them is unreal. Then life becomes easy. But, if both are real, then the question of what universalism can mean, or whether it should always be plural, becomes relevant. But of course, there would be thinkers of many centuries of great stature who would say, "Well, no, but you've already made a mistake. Universalism can only be one. Already in saying that universalism can be two, three or five, you have lost it". These are just some

¹ Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

starting points into a very large question you're opening up about the parochial, shall we say, in contrast to the universal, and, differently, in contrast to the cosmopolitan. These differences may be fruitful for us.

Biography and circulation(s)

Elsie Cohen: I would like to pick up this constellation with a question that starts from the parochial, or let's say, from a concrete situatedness, and which concerns your biography. In your article, "Knowledge, Circulation, and Collective Biography" published in French in 2000 in the journal *L'Homme*, you describe your own intellectual biography in terms of what you call "interactive biographies", that is, by describing the interactions with also thinkers and colleagues who have crossed your path. You have worked in particular on the concept of the transnational, which characterises your own experience as an expatriate researcher working in transnational institutions of knowledge production. What role has this aspect of your biography—the navigating between different academic traditions and cultures in Asia and North America, for instance—played in the formation of your thoughts?

Arjun Appadurai: As they say in France, "merci beaucoup", especially for remembering this publication, which was part of a collection done by Jackie Assayag and Véronique Bénéï, who are good friends and both of whom have serious interests in India. It was a very interesting venture. There are big parts of it that are only known to some people. For a long time, it was a very important collection, long before the idea of post-colonialism became a contested idea.

My own journey has, of course, some unique qualities, not just in the fact of my name and birth and personal history, but structurally. For example, I was very early among the people who went from India to the United States rather than to England, and that had all sorts of other path-dependent effects. The US is a big place, in the first instance, unlike Oxford, Cambridge, the LSE, or the UK, where professional associations of anthropology are much smaller and less international.

But I want to focus on the generic quality of my path, which is that many people like me, who are born very early in the period of decolonisation, of independence, of post-colonialism, start journeys like this and end up in all kinds of places, usually in Western Europe or in the US, sometimes in Australia, but mostly in Europe or the US.

On the one hand, therefore, there are a lot of genetic features, but what is interesting is that there are still some strange differences in the outcome of what happens, of what we get interested in. The bulk of the people of my generation from India, if you take the big picture, went into Engineering, Medicine, Physics, Biology,

Chemistry—95 out of 100. Then there are five people left from that time, one of whom is Homi Bhabha, one of whom is Akeel Bilgrami, one of whom was me. It's, in short, a tiny group that goes this slightly different way. If you think of India's population, these few people make up a small minority compared to the people who go into other technical fields. Therefore, we are all in a slightly special small group and it's interesting that many people in that general generation of people, who are close to 70 now, ended up in that part of social science or humanities, where there's a dialogue between anthropology, history, political science, literary studies, cultural studies.

Canons and a Kiez library

Jonas Tinius: Arjun, I would like to ask you a question that departs from an intervention you gave as part of the public programming of the Kochi-Muziris Biennale in 2021.² In that contribution, you made a distinction between something that one could call the contradictory position of artists from what you've described broadly as the Global South. You argued that on the one hand, these artists are burdened with an "anxiety of tradition". That is to say, this necessity to relate to particular traditions of a local context. And yet, at the same time, exactly those same artists are becoming increasingly canonised as part of a globalised and no longer local sphere that is precisely referred to as the Global South. This strange and interesting contradiction between localisation and universalism frames my question for you, which has a local anchor point too. The question I would like to ask you concerns your personal library, which you have gifted to a contemporary arts space in Berlin, SAVVY Contemporary, which is known for its decanonical and counter-hegemonical thought. What's interesting to me about this move is that, on the one hand, it's a move of a large section of books that are dealing with modernity, but also again counter-hegemonic and decanonical thinking. And at the same time, the donation of your library to a contemporary art space is to some extent a kind of canonisation of your thought, of your person, by way of your library. I wanted you to reflect on this, on this contradictory position of the Global South intellectual and artist, caught up between the local and the global, and your books and library, caught in the tension between canonisation and decanonisation.

2 Appadurai, Arjun. Workshop contribution to "Thinking Aesthetic Production in the Global South". *Kochi-Muziris Biennale* 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=aH1wVJNAt0Y> (last accessed 18 December 2022)

Arjun Appadurai: Thanks so much for that beautiful two-headed question. The two heads here do belong together. I begin by saying a word on the Kochi Biennale lecture. If you're an artist from the Global South, you have to somehow speak in the language of theory or else somebody has to speak for you in that language. Unless you enter some kind of theoretical, abstract, conceptual epistemological space and just say, "well, this is what I do", it's quite hard to become visible at the high end, and reflects the burden of tradition, as I call it, which 'obliges' you to flag your identity and place and tradition. You must also somehow speak a language which might be called a theoretical language.

I may paint this in broad strokes, but I would contend that you could be a German artist in Berlin or a French artist in Paris—definitively a US artist in New York—and essentially naively produce art in order to be legible. You don't have to have "the painted word", as Tom Wolfe said, embedding your art in language in order to be seen or recognised.³ But if you are from Lagos or Delhi, you simultaneously have to be an abstract thinker as well as an active producer, who knows to generalise what he or she does.

In the case of SAVVY Contemporary, I'm so delighted, honoured, thrilled to have this collection, which is both my own and that of my late wife, Carol Breckenridge, who contributed a lot to that collection. We shared many interests, so it's a very eclectic collection, but it is a kind of archive of my own movement. It's kind of a still photograph of a movie. If we look at the photos in some way, you could tell, when I was reading Marx, Weber, etc. You can consider the books as telling some version, some story, in their adjacency. What excited me about their move to SAVVY Contemporary is the fact that I could have a home for these books. In Berlin, this was important, because I am not a full-time employee or a civil servant anymore in any university there, including at the Humboldt-Universität zu Berlin, with which I still have a very good connection, but again, do not share a professional employer-employee relationship. Even my current appointment with Bard College is ironically through New York, so again, it is not rooted in this city.

The generosity, hospitality, and warmth that SAVVY Contemporary has shown about this is that it speaks to something I am very interested in, which is not unconnected, I think to the issue of universals, namely the idea of research as an odd modern Western category. Somebody recently pointed out that in the Library of Congress in Washington, there were millions of books. They like to talk about research in a historical way. Knowledge, yes, education, yes, but what interests me is opening up the sites, sources, motives, and potentials of the pursuit of new knowledge, which is what research is. So what interests me is not the highest and

³ Wolfe, Tom. *The Painted Word*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1975.

most exclusive form of research university, but community colleges, vocational schools, which are generally not seen as a place of research. For that reason, SAVVY Contemporary, for me, is a great site for the practice of this kind of accessible research in a way. Research, which is not primarily about degrees or the university. SAVVY Contemporary is not a university, of course, it's also not a museum. But a lot of what is done there is about inquiry in new ways, about new things. Well, that is research! So, I'm thrilled, because my books there now are going to be one of the many things that feed into that type of site, which interests me very much in terms of this problem of research. How do we open this to more people beyond its current locations?

Museums and mobility

Franck Hofmann: I want to underline an aspect of your response and take your last line of thinking a step further into the realm of objects, museums, and the field of architecture and cities, which are widely interconnected. In some ways, we can think of museums as kinds of *immobilisers*, as spaces in which objects are stored, protected, put in constellations and become kind of storytelling instruments. Museums are also testaments to biographies, to movements, to arrival and departure. I would like to ask you a question about museums as a space precisely to think about the relation between immobilisation and mobility, especially against the background of more recent debates on the necessity of the restitution of colonial loot. You have made arguments about the contradictory nature in which we treat migrants, humans forced to relocate, and how their movements are regulated and stopped, while we are happy to contain non-European objects in European national collections and museums, which are unwilling to allow them to move back to their places of origin, or to circulate. How would you characterise the role of museums today, not just as regulators of flows of objects, but perhaps as spaces of reflection precisely about the forces that structure our present, as anchors to think about flow and movement, but also immobility and grounding?

Arjun Appadurai: It's a very important and very difficult question. This is an area where we are surrounded by a lot of very clear answers. If you look at the heated debate about restitution and the Humboldt Forum, it seems obvious. It seems like there is nothing more to say. If objects came out of a context of injustice, we need to undo that by repatriation, apology, restitution.

Museums, by their nature, are like still photography in relation to cinema. You cannot go to an exhibition of photographs and say, "why is it not moving?" Well, it's not moving, because it's not a movie. In museums, the images, the primary objects,

are in three-dimensional form. There is a sense of immobility, which is hard to defeat, even if you have other forms of reading and narration which are mobile.

One of the best answers to your question, which I endorse strongly, is what is called provenance-research. Tell a story of how the object has come to be, and how it got to its place in the museum. A lot of people might consider this a great idea, but I don't think it's the answer to everything in these ethical, political, and cultural dilemmas. You can't just say, "here is the provenance" and everything else can remain undisturbed. I think the real question is: Can museums be organised around circulatory processes – connections, exchanges, movements, and not have movement as a footnote, but tell a story of circulation, exchange, arrival, departure, destinations? That's the only story worth telling. The rest is the footnote, but we mistake the footnote for a page.

That would be one direction, to make exchange and mobility of what is in museums central to the exhibits, to the collections, to the curation. If one recognises that repatriation, restitution, return, are necessary, then the trouble is that we are dealing with a lot of different political formations, not just nation states. We talk about kingdoms, monarchies. Why should suddenly one government be the right recipient? To think in terms of nation states—"this should return to Senegal, or Nigeria"—is a category error with all sorts of ethical implications. Likewise, the question of the sender—Germany, France, Russia—has to be complicated. Because the current nation states are not the same empires that collected or looted the items. The sender and the receiver of objects now are two completely different parties than the people who did the original transaction that moved an object. The fact that Angela Merkel would have to speak on behalf of some 18th century monarch or royalty or noblemen of the 19th century is all very awkward.

In other words, I don't have an answer to this conundrum, but one answer would be to urge museums to focus on circulation.

Franck Hofmann: I will just add a short remark. What you said led me to think about museums through the idea of connection. They are networks that connect places. Perhaps we are setting up a parallel between the storage of data and the storage of objects. How can we use new technologies and digital technologies to rethink exhibitions and the flow of objects, and so also the museum as a space of networks?

Arjun Appadurai: I do believe in co-curatorship, traveling exhibitions, even collaborative curation from multiple locations. While we might jokingly say that under capitalism, financial capital has become completely fluid, in the art world, an exhibition is still very fixed. It's like industrial capitalism. It's my factory. I made this. It's here. Finance capital is now wholly abstracted; it goes everywhere as we know.

So, maybe the art world can learn something about that. I do however have hesitation about the sort of Rem Koolhaas digitisation, though there are advantages to that.⁴ Google is doing some of this with art collections. It's not a bad thing, but I do think there is something a little bit like seeing movies at home instead of going to movie theatres. There's something about that sacramental experience which is removed once things start moving and you don't have to go to Paris or don't have to go to Benin to see particular things, but they can be anywhere. In fact, you can actually just open your iPhone and witness it all. I can't help believing that somewhere, something is lost in this process. And maybe the thing that is lost is what my friend W.J.T. Mitchell was trying to explore when he asked, "What does that picture want?"⁵ That desire of the thing itself is very hard to maintain when things become fully datafied. This is my worry. We should keep physical things, but maybe introduce motion into them and not give in to the temptation of abstracting them into the digital sphere.

Micro-cosmopolitanism

Azya Deiab: Following up the idea of interconnection, I would like to put a focus on the issue of cosmopolitanism, which you also addressed in your book *The Future as Cultural Fact* from 2013, by giving the example of the everyday life of the urban poor in Mumbai. You describe the emergence of a specific cosmopolitanism from below, which you define as follows: "This vernacular cosmopolitanism also resists the boundaries of class, neighbourhood, and mother tongue, but it does so without an abstract variation of the idea of humanity or of the world as a generally known or knowable place." How can the rethinking of the cosmopolitan—often associated with the universalism of the Enlightenment—of your idea of a "micro-cosmopolitanism", a "cosmopolitanism from below", help us to reconceptualise universality, starting from the local and out of concrete settings?

Arjun Appadurai: Wonderful, and a very serious issue. It invites us to make some distinctions, which we often forget, between cosmopolitanism, universalism, globalism, and internationalism. These all have some family resemblances, as we would say, thinking of Wittgenstein, but they are not the same thing. Not only are they not the same thing—their individual meanings also need to be rethought. Let's take one

4 Koolhaas, Rem. "Museum in the Countryside: Aesthetics of the Data Centre". *Architectural Design* 89.1 (2018): 60–65.

5 Mitchell, W. J. T. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: Chicago University Press, 2005.

pair: cosmopolitanism and universalism. One way is to look at cosmopolitanism from below, or generated by the poor, or by other people, who are not in the business of *Bildung*. So, the *Bildung* idea has to do with the expanding of a self through experience, whose cultural confidence is already set. That is the type of universalism that I think we need to be a little careful about or suspicious of: the universalism which sees itself as already well-formed, already established, already relatively perfect.

Therefore, as the consequence of that view, its significance is only achieved by forceful export, namely imperialism. I have argued in some of my own written work that the trouble with the classical, modern European idea of universalism is that it requires the subjection of the whole world in order for it to retain its confidence. For me to believe that my views are universal, everybody must more or less believe what I believe and that may require me to change them, to convert them, to engage in a civilising process. There are much more brutal versions of this, which we call colonialism, but basically, the world has to sign on. It requires a whole series of things that I think are special in Western history: commerce, mapping, navigation, conquest. All those things in a short form which we can call the long or short history of capitalism. If you don't have that 800-pound gorilla just waiting off stage, then you can be quite universalist and not require other people to buy your universalism. You end up saying: All people are like this or like that, let's be nice, but if you don't agree, I'm going to come to you, take a land away, exploit you and then reform you, beat you and convert you until you agree with what I think. And when you agree, you will become so much like me that I will have to leave you. And of course, when I leave, that's decolonisation, right? Because the black and brown people say: "You say we are like you, yes, we are like you. We also like freedom. So, fuck off, go home." The supreme sacrifice of the European West is to say: We agree to your argument. But that process was bloody and took over 400 years. That is the universalism of which I'm not in much support.

The question is: Is there any other kind of universalism? In other words, can we have any view of humanity, human life, of what is valued and valuable without having that impulse? My feeling is, yes, we can, because these conditions are not a requirement of every universalism. After all, we can take as example the work of Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, or any one of the wonderful scholars who work on the Amazon, on places where humans and non-humans enter shared cosmologies.⁶ In these contexts, it seems that not everybody, even in their own area,

⁶ See e.g. Philippe Descola. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005; Eduardo Viveiros de Castro. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses universitaires de France, 2009; Eduardo Kohn. *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.

wants others to believe what they believe in. They inhabit a particular cosmology, they live in it, but they don't seem to say: If we don't spread it to the whole of the Amazon, the whole of Latin America, and in fact the whole of the world, it's not meaningful. It's an idea of cosmos which is not about globalisation, where you have to move the idea onto the entire world for it to be valid. To invoke anthropologist Mary Douglas, it is an idea where we go straight from my body to the cosmos and I don't have to persuade and torture the entire world first, country by country, so that all bodies are alike.⁷

What I am trying to identify is the flaw in a certain kind of universalism, and, by contrast, where it can be avoided in other forms of universalism. That's why I like the idea of *minor*, or *other*, or *alternative* universalisms, because otherwise we would be left with just one choice: yes or no, do you like it or not?

Positionality and polyphony

Clément Ndé Fongang: I would like to ask you a question that concerns research practices in cosmopolitan contexts such as India, where diverse cultures and languages co-exist. On a much smaller scale, we could think of international festivals as condensed spaces of cosmopolitanism. Research in such fields raises important theoretical questions, not least for the research I conduct myself on festivals. Concretely, you have suggested one way of responding to this complexity. One of your proposals is that of “documentation as intervention”, which you developed in a paper entitled “The right to research” (2006b), in which you discuss PUKAR, a non-governmental organisation that you co-founded with your late wife Carole Breckenridge, and others. How do we, as researchers, cope with polyphony in our research? What is the scope or limit of “research as imagination” in describing or narrating such complexity?

Arjun Appadurai: That is a great question, and I particularly appreciate that you know something about my ongoing investment in my hometown Mumbai, a small place about five times bigger than Berlin. PUKAR is something that I am not directly involved with anymore, but the idea behind it is something very precious to me and connected to this idea of “the right to research”.

The question of polyphony, multiple languages, cosmopolitanism, is central to many parts of the world—Africa, the Caribbean, certainly Latin America. In India,

⁷ Douglas, Mary. “Body/House Models of the World: The Microcosm as Collective Representation”. *Sociétés* 89 (2005/3): 43–62.

it's in your face. We have many different languages, even different language families between the south and the north. There is one level at which we can do what many people do, which is to try to be open to plurality, diversity of expression, or style. The next level is openness to disciplinary differences, to institutional differences. This gets more and more tricky as you change the meaning of polyphony to all these different kinds of polyphonies. These questions remain deeply relevant to me, because I'm interested in thinking critically about diversity, which is a term we all use. We use it positively, but what does it really mean to encourage diversity? For what? For whom?

The question of documentation, the fact that it produces a disturbance in your environment, as intervention, for me, is intimately connected to the idea of research as something that anyone should be able to do, that is, any citizen. In PUKAR, we tried that with considerable success. My colleague Rahul Srivastava worked on something called "the neighbourhood project", for which he was teaching students at a small college in Mumbai, and he would tell them: "Write me any essay about the street on which you live, or your father's restaurant, or from where he came to here?" In other words, instead of teaching Simmel or some abstract urban sociology, he said, "tell us your story and I will tell you how it might fit". He had a whole strategy, which also led us to the idea of documentation because they wrote for this project. He collected these essays, circulated them and so on. This was a whole concrete pedagogy, which was extremely rich for me.

What it reminds me of, which speaks to your question, is how there can be a mutual flow between university structures, such as the ones we are in now, whether we are in Berlin or anywhere else or in Germany, or in Africa, or in India. The university is a particular kind of institution, but there are other places: museums, exhibitions, SAVVY Contemporary, art spaces, who are doing research. By the way so is the army, so is the church. So, it's not all just nice stuff. But everybody is doing some kind of research.

My thinking on this was greatly advanced by the idea of teaching people, ordinary young people in the city, who don't have BAs or even high school degrees, how to take photographs or how to do an interview. This can be done, and we have done it in India, in Mumbai. But the question is not only whether it is good for them to learn these techniques, but how does it help us? Is this a two-way process, or is it again a missionary process, where we are teaching them how to do this, how to do that, how to do some statistics? Are we again still the experts and they are the pupils?

This second question is much more difficult. And one answer came out in a brilliant insight from my dear friend Achille Mbembe in a recent conversation, wherein he reminded me that in a place like Witswatersrand—his university—, the struggles of ordinary citizens are already there in the lives of students. The students are often not living in good housing. They are separated from their families. They are poor.

They are oppressed by the police. So, it's not like they are inside and then somebody is outside. They are the somebody outside, and they are also inside.

The revolutionary insight for me is that at least in some places, maybe not in Geneva or Paris, the outside is already inside. People are already struggling. In other words, there are also citizens facing all the struggles, and they're not all students. The mix is already there. So then, the question becomes: How do we teach, or train, or expose our own students, who may be from all kinds of backgrounds, in a way that reminds them that they are also citizens?

Regression and the partisan position

Markus Messling: Thank you, Arjun. Allow me to ask you a last question, which picks up a notion that you mentioned—intervention—and dwells on the idea of building a community of citizens, both within the university and outside. I would like to draw on a notion that you made strong in *The Future as Cultural Fact*, which is hope. This leads to a question that goes back to the beginning of our conversation, because it concerns your personal biographical *parcours*. When I read your work, your analysis of globalisation, I feel that there is great hope that something like a transnational character or consciousness may arise. So, in our terms, we could say that within all of these analyses of flows and life forms that become interconnected, there is something like a shared humanity emerging.

In your article on democratic fatigue, published in this important project *The Great Regression* (2017), you deal with exactly the contrary of this shared humanity: the coming back of the nation, the closing of societies, right-wing movements, cultural relativism in a very racialised sense. This observation, of course, is not optimistic, and a depressing counterpart to your work that always pointed to the cosmopolitan, transnational aspect of globalisation.

Now, in *The Future as Cultural Fact*, you not only develop a concept like hope or cosmopolitanism from below, but you also show how much these ideas are depending on our own epistemology and scientific praxis. You suggest a “partisan position”, which you say would mean to become “mediators, facilitators, and promoters of the ethics of possibility against the ethics of probability”. Set against the democratic fatigue, all of these regressive movements, and also maybe against the background of the global pandemic, how do we revisit your proposal to reorient the humanities, or the social sciences, or the whole field of these disciplines concerned with globalisation and with human life, towards the future and a collective capacity to aspire?

Arjun Appadurai: Your question affects or inflects retrospectively many things I've been saying in this conversation, but also things I've written over time, all of which

have a certain tension. When I published *Modernity at Large* in 1996, a lot of people criticised me for saying that I was too happy about globalisation. I think there's a lot of material in the book that does show that I don't think the world is just wonderful, but it may have been perhaps too hopeful. Then I swung a little bit the other way, for instance with *Fear of Small Numbers* (2006a). After the attack on the twin towers of the World Trade Centre and various other things that happened, I began to worry that the world had indeed gone in all sorts of very troubling directions.

Now, of course, I still struggle with this question. In such dark times, how do we think favourably and positively with ideas like universalism, or empathy, or hope? And I have two thoughts on it. One is more of an aphorism or epigram. When I worked with these very poor people in Mumbai around the year 2000, some of whom lived on the pavement, waiting 20 years to get a small, humble flat somewhere, my question to people who asked me how I could still be hopeful in the face of these dire times, was: If these people can be hopeful, how do I have the right to be hopeless? That's still my view. Even if I don't have the intellectual foundation, I cannot give up the position that there has to be hope. To sit in Berlin and say—“things are too bad, we may just give up and shoot ourselves in the head or commit collective suicide”—is a supreme act of arrogance.

For me, in a kind of axiomatic way, I cannot be hopeless, because of this argument. Then the question is: But what about the details? How can this situation be altered? For this, I am bringing back one of my heroes, Ernst Bloch. I'm reading again Bloch very carefully to think about the idea of the “not-yet”.⁸ He is, for me, the most important thinker about hope of the last century, perhaps even the last 150 years. I still have to find anybody who has this level of interest and depth, and who, above all, wanted to prevent us from thinking of utopia as the place where everything stops and things are perfect—the city on the hill, heaven on earth.

So, what was his answer? The not-yet. He is pointing to something uncrystallised and emergent, which is therefore a possibility, but which is produced in the midst of ordinary life, in all kinds of ordinary settings; not only in high political settings or theological settings, but in ordinary practices of entertainment, of religion, of solidarity, in which something emerges, which has the possibility of moving us forward. What I'm taking from Bloch is that it's not a matter of examining those moments and picking the winners and saying “this one is going to bring us to perfection, the others were just mistakes”. It's the very emergence. That's where hope lives. I'm trying to learn this idea of his more hopefully; in other words, to see that

⁸ Bloch, Ernst. *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen*. Vol. 1 (Philosophische Grundfragen). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961.

it is in the constant emergence of partially crystallised possibilities that we must dwell and place our politics.

When we speak of universalism, the temptation to avoid is to wait till everything is still and it's in place. I think the impulse itself has to be treasured. I am calling this idea "traces of the future", that is, the question of what are the things that leave small marks of the future, which are in some kind of archive that can encompass historians or ethnographers. I'm seeing many things, but there's something which I think is a trace, but is not a trace of the past, or the present. It's a trace of the future. The not-yet leaves, in fact, traces of the future, and we must resist the temptation of either looking ahead or looking retrospectively to say: "This one was a winner, it actually worked." Or: "That one was a loser, because it turned bad." It's about potentiality, and therefore possibility.

This connects my current struggles with a search for the resources for hope in a world where there are so many reasons to give up or to be radically pessimistic, for this little constant appearance of the uncrystallised, plausible, but also concrete.



Adania Shibli

Universalism & narration

Introduction

The Minor Universality research team speaks with writer and researcher Adania Shibli. Our conversation traces writing, in Shibli's work, as an experience of learning to live as well as of approaching the unwritten, the stammered, the stuttered. We speak about the modern 19th century novel as a form through and against which to find other, minor, gestures and methods to enter writing as a non-hierarchical, anti-authoritarian form. How can writing be designed by fear, loss, and the unwritten? If literature has been complicit in nation-building and modern formations of identity, can writing also engender a different form of engagement with and for others? If so, what forms will it take?

L'équipe de recherche Minor Universality s'entretient avec l'écrivaine Adania Shibli. Notre conversation situe l'écriture, dans l'œuvre de Shibli, comme une expérience d'apprentissage de la vie ainsi que comme une approche du non-écrit, du balbutié, du bégayé. Nous parlons du roman moderne du XIX^e siècle comme d'une forme à travers, et contre laquelle, trouver d'autres gestes et méthodes, mineurs, pour aborder l'écriture comme une forme non-hiérarchique et anti-autoritaire. Comment l'écriture peut-elle être façonnée par la peur, la perte et le non-écrit ? Si la littérature a été complice de la construction de la nation et des formations modernes de l'identité, l'écriture peut-elle aussi engendrer une forme différente d'engagement avec, et pour les autres ? Si oui, quelles formes prendra-t-elle ?

As a kid, I used to do this weird exercise, a game played with fear. Sometimes my parents left us alone at home, when they went out in the evening. Everybody would be in their room, and the rest of the house would be dark. There was this second living room, which was very dark and hardly used. I kind of felt that a monster lived here, and specifically next to a column that stood in its middle. On that column there was the switch to turn the lights on, so I would be in the dark and my challenge was to go to that column and find the light switch, but as I walked there, I knew I was getting closer to the monster and also to the light switch that will tell me there is no monster.

A.S.

Ceal Floyer, *Light Switch* (Switzerland), 1992. 35 mm slide, slide mask, slide projector with 70–120 mm lens. Exhibition view: *On Occasion*, Kunsthaus Aarau, Switzerland 2016. Courtesy of the artist and Esther Schipper, Berlin/Paris/Seoul. © Ceal Floyer / VG Bild-Kunst, Bonn 2023 Photo © Andrea Rossetti.



Universalism & narration

A conversation with Adania Shibli

Bibliography and universality

Markus Messling: Dear Adania, let me start our conversation with a biographical question, a question that considers our lives, and the entanglement of life experience and writing, a relation that was certainly central for Edward W. Said. Your writing is political in many ways. It is marked by the experience of life in the occupied territories and by an experience of loss. Is narrating something that leads readers into a world of its own—singular, idiosyncratic—or does it allow rather to widen concrete settings towards a shared experience?

Adania Shibli: The starting point is the generosity made possible by language itself and what it allows, when I think life itself doesn't allow these possibilities. Maybe it's too idealistic, too unrealistic, but it is how it feels. Literature and writing can be experienced as a possible parallel to life. It can cross with it, but not in ways that we can dictate or foresee, as literature and writing have their own rhythms, exactly as life has its own rhythm and unfolding.

Maybe I can differ with you on the idea that my writing is political. It is writing. It is shaped by many forces, including political realities, also in terms of the narrative structure and the literary form, because these comes from a different realm; a specific linguistic experience: the impossibility to narrate. What do you do with language if you cannot narrate or if you are failing to narrate, or if your language is punctuated by a violence that it experiences? Violence is not only an experience that is physical, or applied on nature, or on the spirit, but on and in language itself as well.

My personal experience is a personal experience with language, which in turn brought me to writing. I remember exactly the first moment when I wrote. I remember holding a pen and writing. In this moment, it emerges as a creation of its own. I think I wrote wrongly that time, I was a small kid. Well, it was perceived as wrong by others. For me, it was beyond a judgment of right or wrong. It was how I came to writing. I think since then, I've been writing wrongly, and wrongness also keeps me writing. It was an experience of not exactly fitting, experiences of a gap with the world, while at the same time finding that language and, later on, that literature can offer and share what life itself is incapable of.

At the same time, I wonder if this is a personal experience, or whether it extends beyond the personal. Perhaps this is what we as readers find in literature

sometimes—this space that extends where we almost lose sense of the self and the other. Instead, we encounter a merging experience or an experience that doesn't require differentiation to exist. You may read, you may write, when a whole absence of who you are at that moment would unfold. In that sense, I often say that language is a living being. It has its own set-up of relations; relations to time, and between words, between those who read them in silence, and those who write them in silence.

History and the form of the novel

Markus Messling: You begin your reflection on writing from language, which is interesting to me, because the last time we spoke, we were concerned with the problem of how to bring language to literature, which often is linked to the novel. The novel is a literary genre that you use frequently for these processes you describe, to find a way of expressing something. The novel is certainly the great literary form of our times, but one stemming from the 19th century. Often when we think of the novel, we do so in reference to the “great novel” of the 19th century, for instance of Balzac, Stendhal, Flaubert and others. Those were projects in which an individual *parcours* was presented in order to expose something concerning a greater collective or an experience of time. The idea was that you could, through an individual destiny, describe something larger, like the destiny of a nation, or a society, or give a great panorama of a social context. The novel was universalising itself so strongly, because it was linked to the idea of nationhood, an imperial nation, which many European nations became more and more during the 19th century.

If this is one view on the novel, thinkers like Jacques Rancière would suggest a different view. He would say that the novel was exactly the *counter*-history to the great narrative of the nation, insofar as in the novel you could express something individual, democratic, or republican that was exactly dismissed, after 1789, in this great idea of the nation.¹ I was wondering therefore how you look at this form of writing and, more specifically, at the novel. Is it a genre that has an emancipatory force for you? I'm also thinking about the fact that, nowadays, the novel has been used so widely in the world and has been changed and modified and rewritten, also in its form. For you then, is the novel a particular European genre associated with a specific idea of a connexion between the individual and the nation, and with the world to be produced from that? Or is it time to find other ways of dealing with genres and literary forms?

¹ Rancière, Jacques. *Politique de la littérature*. Paris: Éditions Galilée, 2007.

Adania Shibli: I struggle a lot with the history of the novel. There's a specific history that you're also referring to, which relates to the emergence of ideas of universality. For me, the novel is a form that is not static. It can also embody a struggle. On the one hand, it has a force, but the question is how this force becomes a tender and intimate force, rather than an authoritarian force. How does the former type of force can come to offer, with its tools and demands, a narrative structure that adopts its own movement, parallel to history's linear movement, which has an authoritarian tendency towards claiming "the truth".

Exactly as I have my struggle with history and its consequences of eliminations, I ask what does the specific form of the novel eliminate? What bewitches me with the novel as a form is the exploration of all that beyond life, all that is more than life. It unfolds as I live, and it accompanies me as I live. It stutters with how to move in life, how to move in itself. The gaps, the silences, and the relationship between what is written and what will not be written, and how they both can create a relationship with each other within a text.

I don't think it's a counter-history. I think it is almost a thread of what history wants to present as a complete absence. In this respect it was interesting for me to read Saidiya Hartman at a time when we were editing the English translation of *Minor Detail*. We thought we would be able to go over the entire novel in one meeting, and instead we managed three pages. I wondered why at the time. For me, it was exactly this moment realising that when a word is written, it is also written by the word that is not written. It's not in a relation, or for an acquisition of support. If we take Hartmann's text "Venus in Two Acts" as an example: it is trying to see how history betrayed Venus, who was left out of history.² There was a reference to her only through those who subjugated her, raped her, threw her in the ocean. Hartmann asks us how we can relate to a history that excludes us. This has been a question that everyone excluded from history and historical narratives, asks themselves.

History becomes a place that includes that which it will never include or think about. In a similar fashion, the classic novel, the classical narrative structure of a novel, which borrow on some of history's tools—they're all attempts to exclude, and to present this exclusion as complete, so that you don't doubt it. It doesn't require anything outside it.

But I am also approaching the novel as a form that is capable of inviting back that which is excluded. This is my question, and it was the question behind *Minor Detail*, and in all my writing shaped and informed by absences and silences. How do you acknowledge that in the writing? How can you include an absence in a presence

2 Hartman, Saidiya. "Venus in Two Acts". *Small Axe* 12.2 (2008): 1–14.

without this being dialectical, or the structural form of relation of one proposing the other or one requiring the other to define itself.

The minor and the novel

Elsie Cohen: I would like to follow up on Markus' question to ask you about other possible forms of the novel. In your novel *Minor Detail*, you depict how lives are impacted by historical violence by immersing us in the details of these lives as they face the brutality of the world. How can the minor, as a prism, but also as a literary object, change the novel?

Adania Shibli: When I wrote *Minor Detail*, it was never about history. It was more like the first time I dared to look the monster of the linear narrative structure into its eyes and tell it, with all my inabilities: I would like to play a game with you, and this game is to try to write you. And in that sense, it plays with history, because it is playing with a linear narrative structure that, which I would say, is a pillar of history, with the authority of the narrator; the all-knowing narrator that tries to disguise itself and to be articulate.

Now, instead, it was a narrator who has no authority, who is powerless in the face of history, and one who lacks articulation but is trying to imitate the speech of the powerful and rely on the tools of the powerful. To go back to the tools of the powerful, when we talk about history, means talking about linear narrative structure, and about archives, and what is included in these narratives and archives, not in terms of information, but as material for the elimination of other forms of narrative structures. My fascination with archives is not in a reference to a truth, but how a truth is being brought to exist through language and absences.

Therefore, the event that is revealed in *Minor Detail* is minor, not because it is minor, but because it is defined by archives and history as minor. How then can we relate to pain, to a singular pain? We need to treat it similarly as minor, so we are also not too much affected by it and by many other pains, because perhaps we would feel lost in the face of this amount of pain that we are capable of inflicting.

How can history deal with pain? Everything here is about history. The history of Palestine, the history of Zionist ideology, the rise of Zionism within the context of European nationalism, and now the idea of trying to think beyond the national. All these questions are related to the birth of history. But if you lack all the tools, if history defined this event as minor, then what type of thought are we able to carry? At this point, the minor emerges as major for those who do not want to be limited by a certain structure of thinking about how we can, as humans and non-humans, exist together. As such the minor offers an entry; a stutter by an anxious person, to woe

the major, a raw egg that can imagine crushing a cement wall, if we are to rephrase Haruki Murakami's metaphor, by means of creating this minor literary inquiry into narrative structure.

Fear

Clément Ndé Fongang: I would like to ask you a question about fear as a relatively universal emotion as you express it in your novels. I'm still impressed by the way you told the story of fear in *Minor Detail*. It deals with different issues such as fear of borders, of losing one's privilege, of strangers and fear of historical erasure. It also deals with effects such as the destruction of freedom, restriction of movement, curtailment of speech and expression, and death. It is, however, important to notice that this emotion is a condition that makes the exercise of courage possible in the novel. So my question is: What is the importance of fear to you? Do you think there is the need to depart from our fear to rethink the relationships among human beings?

Adania Shibli: Fear is a force for me, a force for creativity. I never experienced fear as a force that prevents or stops me. This may occur when your life is always engulfed by fear, and this is the life of both characters of the novel, who function within the domain of fear, though each coming to it from a different position. The question is, what do you do with fear? How can it be transformed so that it doesn't reproduce itself only, but allows a new path that is not dictated by the grammar of fear, nor by how we experience fear, as something we ought to protect ourselves from. Otherwise, fear may lead us to inflict pain, as in the case of fear from others. Racism is based on fear.

I think we have come to think a lot about fear in that sense, forgetting the possibility of fear as being an opener, an indicator for something that we may notice, confront, and go through. As a kid, I used to do this weird exercise, a game played with fear. Sometimes my parents left us alone at home when they went out in the evening. Everybody would be in their room, and the rest of the house would be dark. There was this second living room, which was very dark, and we hardly used it. I kind of felt that a monster lived in that room, and specifically next to a column that stood in its middle. On that column, there was the switch to turn the lights on, so I would be in the dark and my challenge was to go to that column and find the light switch. But as I walked there, I knew I was getting closer to the monster and also to the light switch that will tell me there is no monster. It was a very intense game.

I still remember this path I walked several times to the light switch in the pitch dark. It was not more than three or four metres that I needed to walk, but trying to confront fear turned it into a deep bottomless sea. Still, there's a sublime joy in

walking it, touching that light switch, and not allowing fear to prevent you from entering that cold living room.

This experience comes back to me whenever I have fear or am confronted with fear. To walk through it and to do it gently, or quickly, or however one feels, but not to let it decide our relationship to the world or to people or to spaces or to experiences. Each time I turned the light switch on, the first thing I saw in that room were shells, or mother of pearl, hanging nearby the column, and I loved how they twinkled in the light. So this walk also brought the opposite of fear, transformed it.

We experience this a lot on an emotional level, when sometimes we cannot control how things are unfolding; the fear from not being in control. Writing is fascinating in this respect, because it is a process that doesn't involve control by any means – for me at least.

Heritage, rupture, and appropriation

Franck Hofmann: Let us dwell a bit on this question of fear and bring in pain as well, collective pain and embodied pain. To discuss the epoch of universalism means also to discuss imperial politics, colonial structures, and the loss of cultural heritage. To speak about what a minor universality could be means to focus on the inherent violence of Western modernity. It's to speak about concrete experiences and stories, which is part of a very important aspect of your work for me. It's also about re-appropriation of cultural heritage and about strategies of repair. Your writing to me is a kind of strategy of repair.

I would like to speak with you about your essay “Planting Words” (2021) published in the first volume of *Rhinozeros*, where you examine such a case, the library of Khalil al-Sakakini. It is a narrative essay on cultural loss. Perhaps you could tell us a bit more about this essay, about the strategies you propose as a writer? To start with the title, “Planting Words”: What does it mean to you?

Adania Shibli: I would even connect it to a specific element of cultural loss. It's the linguistic loss, the loss of language or the threat of the loss of language. Language can give one a life. This is an experience I think about in the context of Palestine and its occupation, and Israeli policies in relationship to language. I think about how these policies orchestrate a sense of alienation from language itself. This is a violence. I would connect that not only personally or in the context of Palestine, but to all the losses in the world that are being inflicted and forced upon many through the claim of universalism and, as its shadow, imperialism.

I would like here to go back to Aimé Césaire because I saw his portrait on a poster behind Markus on the screen, and I was glad. I feel the reassurance of his think-

ing. In *Discourse on Colonialism*, he mentions pre-scientific knowledge, as poetic knowledge, the knowledge before loss was inflicted.³ It is before the elimination of the many and multiple, and before claims of appropriation emerged.

So why poetry? First of all, poetry is almost welcoming to anyone's words. Anybody can be a poet, like anybody can be a writer. Poetry connects with the domain of emotions, the spiritual and the pre-scientific. It could be also the domain of the dreams, not as an instrument towards analysing our relationship to the world, but as a possibility of almost a parallel life to ours, and it defines our relationship to language differently.

Although I'm trying to face my fears, this is a fear I don't want to face, the fear of the loss of my language, specifically the Arabic language. It's too frightening to face the idea that one day you may lose the ability towards language, to write, or to speak. I sometimes feel it, the hovering of this threatening loss. Writing becomes more and more painful with every day. It is the only profession that you get worse at over time, rather than better. This is how I feel, I'm getting worse and worse at writing. Worse in a way that I'm becoming dis-fluent. It's like you are no longer fluent. You no longer have this nonchalant relation to language, because the closer you get to language, the more you see its pains as well. But at least you no longer *use* language. You depart from this relationship of instrumentalising language towards something else. It becomes what offers you life. It enables you to transform your own pain, the pain of others.

But what about the pain that is inflicted on the only source of life you have – language? This is what “Planting Words” tries to face, going back to the books of Khalil al-Sakakini that have been looted by the staff of the National Library of Israel during the 1948 war. The looting of the library took place on 30 April 1948, two weeks before the announcement on the creation of the State of Israel, on 14 May 1948. Trying to understand the significance of this loss, what it meant to somebody like Sakakini, whose entire life was dedicated to language, to books, to words. He was a poet; he was never only a scientific theorist, a researcher, an educator.

He was a very important figure in the cultural scene in the entire Arab Region during the first half of the 20th century, not only in Palestine. In fact, there is a fascinating moment, to which I go back in my text, when he was arrested and got transferred to Damascus to be executed after he offered a refuge to Alter Levine, a Jewish American, who defied an Ottoman decree asking all Americans to turn themselves in. On his journey to be executed—hungry and tired—they arrived in what is now known as Jordan, to take the train to Damascus. In the train station, he meets one of

3 Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Transl. Joan Pinkham. New York : New York University Press, 2001 (Orig. *Discours sur le colonialisme*, 1950).

his students. He doesn't say anything to the student on what had happened; he only recites the first part of a poetry line and his student replies with the second part of that line.

This moment is beyond painful, revealing how poetry can engulf a state that doesn't require articulation or explanation, and beyond the scientific. He doesn't go on telling the student what happened, and his student doesn't ask anything. He just sees him with these Ottoman soldiers, handcuffed, and all they have to offer each other is a line of poetry. So how would you find a place for this, within the grand narratives and approaches of universalism? This moment reveals something very specific, very private, very intimate, but it opens up to something that is before anything else one can articulate.

I don't find the line of poetry itself particularly interesting, but it is how it is shared. It doesn't have a function on its own, doesn't have a meaning, it is not instrumentalised to say anything. It's not to tell or share something in the domain of emotions that we expect from poetry. Instead, poetry here brought something completely new to this momentary encounter. I'm very interested in these possibilities that are never present, or have been eliminated, but then they suddenly reappear unexpectedly.

I question why I become lost for words when I remember this moment. Maybe because this moment shows also the limits of science and all the tools that are being offered by science, to understand what's around us.

The nation state and collective writing

Azyza Deiab: I would like to continue with the political invention of the nation state linked to the activity of collective writing. Literature, following the idea of the nation as an imagined community, as Benedict Anderson describes it, has played a major role in the formation of the model of the nation state in the 19th century.⁴ Your book *Minor Detail* shows us the violent consequences of building a nation state. How do you see the future of the nation state model? Are there perhaps other ways of shaping society? To build a bridge to your concept of "collective writing": Doesn't it sound at first quite similar to the process of writing a "national novel" (*récit national*) and constructing a nation state? Or asked the other way round: In which way does the concept of collective writing differ from the writing of the nation? Can the shift from the single author to multiple authors rather be seen as

⁴ Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso, 1983.

the creation of a different form of collectivity, as a kind of “manual of togetherness”?

Adania Shibli: Yes, the contribution of the novel to the imagined community is often acknowledged in the formula of “the grand national novel or narrative”. Sometimes you find this even in reference to certain writers as being “the national writers”. My question would be: Is this so because of the form they are using, or because of how the form they are using can bring about this proposition of the national novel? I ask this thinking of the question of content. But one can do different things with any content. Is the content an excuse for the form?

Certainly, questioning the novel, the classical novel form, and how Anderson speaks about it, is a questioning of the role of the writer as someone who imagines. I’m very interested in this kind of literary imagination around societies, of what it includes and what it excludes, and how this imagination of social life was brought about. I don’t think there’s one causing the other. It’s not the novel that is the reason behind the nation state, or the nation state is the reason behind the novel. If we talk about a field, these are ideas that are growing together—one influencing, one protecting the other, whereby it almost becomes eventually an authoritarian idea, the idea of the authority of the national writer or poet and the national book, or poem. So how to relate to writing away from such a position?

Here, I would like to refer to a poet and a prose writer whose work I’ve been fascinated with since childhood. His name is Abū al-‘Alā’ al-Ma’arrī. He lived in the 10th and 11th century when literature and Arabic poetry was almost participating in the writing of history and politics. It was a common form through which you narrated events; a storyteller narrating but in the form of poetry. He was one who tried to question the authority of singular voice, the voice of a poet. In these times, the poet was considered as a most important figure, who comes with political power as well. Political power and poetry were very much aligned at this time.

He was born in what is known today as Syria in a city called al-Ma’arrāh. He became blind as a kid, after contracting chicken pox. It’s as if this blindness allowed him to relate only to language. It’s not clear how much he remembered of what he saw before he became blind, but his entire life, from a very young age, had been dedicated to Arabic language, literature, and poetry. It was not too long before he became to be known as one of the greatest living poets at the time, and therefore was expected to align himself and his poetry with the powerful, and the powerful political elite. He thus left for Baghdad, the capital of culture and politics at the time, and after only one year he returned to his birth city—not because he was rejected. On the contrary, they wanted him badly to stay in Baghdad, but it was he who rejected them. He preferred to live alone, with his dog, only writing.

But what did he write? His magnificent *The Epistle of Forgiveness*, which is the most fascinating exercise in collective writing; a writing that departs from the model of a singular author.⁵ The text imagines the afterlife, where poets are being judged, punished, or rewarded based on their writing, on how bad or good their poetry is, on how experimental or inventive in terms of language, particularly grammar and syntax.

He conjures various great canonical poets together, who lived during different periods of time. Sometimes they end up in hell, because they misused certain words or they changed their syntax wrongfully, or simply because they wrote terribly bad poetry. Other times they were sent to heaven because they created something new and revolutionary.

Reading that you also see how he departed, or decided to leave this position of “I, the writer”. It is more a “we, writing together”. It’s a text that also thinks about language and turns the idea of a physical sin into a linguistic sin. I think not many people were happy with that text at the time, or now, because it turns the angels, the prophet’s daughter into literary critics, rather than holy entities. This is very important to note because it recognises their true role within the linguistic, the poetic and the imaginative, and how these intersect. This is a fascinating literary creation of a book. If you have not read it, please dedicate a few years of your life to read it, preferably in Arabic.

So collective writing recognises the many possibilities of linguistic influences, and of words. I often feel that my position when I write is one of a vanishing nature as the writing proceeds, whereas reference to the national novel brings the writer into the centre. Departing from this centrality is very important. It’s recognising everything else that language allows to live within it: In *The Epistle of Forgiveness*, all the poems that are written in a certain language during different times, are coming together as time collapses by the arrival of the End of Days.

What I name as “social writing” is not about the “I, as the writer” or the “you, as a reader”. That is why I also try to avoid saying that I am a writer. I say “I write” and “I read”. Within these activities, collective writing comes as a proposal or an attempt to acknowledge the multiple, the endless, the infinite words that have their lives not with you only, but with others too. This togetherness is the primary condition for language to exist, and Wittgenstein’s writings explain this masterfully.

⁵ al-Ma’arrī, Abū al-‘Alā’. *The Epistle of Forgiveness*. Volume One: A Vision of Heaven and Hell Preceded by Ibn al-Qāriḥ’s Epistle. Transl. and Ed. Geert Jan van Gelder and Gregor Schoeler. New York: New York University Press, 2013; al-Ma’arrī, Abū al-‘Alā’. *The Epistle of Forgiveness*. Volume Two: Or, a Pardon to Enter the Garden: Hypocrites, Heretics, and Other Sinners. Transl. Geert Jan van Gelder and Gregor Schoeler. New York: New York University Press, 2014.

With my work, I can trace sometimes the life of each word before it was planted in a text I've written.

Museums, curation, narration

Jonas Tinius: I would like to take this collective writing question into a very concrete realm that we've been working on together as part of our artistic residency and exhibition project *The Pregnant Oyster—Doubts on Universalism* at the Haus der Kulturen der Welt (HKW, June/July 2022). But I'd like to do so via a little detour, because we've spoken so far about the relation of a certain number of institutions to modernity and universalism—the institution of the nation, the institution of literature, and so on. Another central civic institution that we've been grappling with fundamentally, within our project, is the museum. The museum as an institution is related, of course, to modernity and to the nation, but I'd like to ask you more specifically whether we can consider, in your view, museums as just another form of narration, as architectural, as political narrations. But they also contain within themselves exhibitions as three-dimensional forms of narratives. Since we are working together on this question of how to exhibit writing, collective writing, collective writing processes, within an exhibition and within a museum-like institution, I'm curious whether you consider writing and exhibition-making as completely different forms of narration, or whether they're perhaps more related than we might think.

Adania Shibli: Museums and narrations come from the same field in terms of trying to construct certain meanings. Museums, historically, have been created almost as a condition, or a precondition, to imagine the nation state, to put on display the history of the nation in terms of the object. This goes back to the difficulty that I have with the classical novel form, of using, of instrumentalising elements of our lives towards something else.

This doesn't mean that we should only relate to the museum in terms of its origins or how it has been used. There are many important attempts and entries trying to think about museums differently, not as a narrative, but as a space of questioning strategies and practices of inclusion and exclusion. There is the unintentionally amusing story with the Palestinian Museum in Palestine. Going back to the question about trying to address the pain that is experienced by Palestinian people, it seems ironic that the pain inflicted by the creation of a nation state can only be expected to end by creating another nation state. I see the challenge as to how we can avoid mirroring or seeking practices to rid ourselves of pain; practices that caused this pain in the first place, and instead try to think or rather imagine totally different proposals that would eventually neutralise the source of pain.

In the context of Palestine and the Palestinian Museum, the idea behind it was that if you are striving to build a nation state, a Palestinian nation state, you would need a Palestinian museum.⁶ On the opening day, however, there was nothing in the museum. This was not a concept. It was an outcome. It's actually more interesting that it is the result of an outcome rather than a concept, because it's obviously trying to imitate and follow the steps that lead to the nation state. But it's not possible under conditions of oppression supported by national ideology and the idea of maintaining a nation state at any price.

It's interesting in the sense that the Palestinian Museum did not foresee, nor propose a new form for sharing art. It ended up sincerely reaching this point of an empty museum on its grand opening day. But it was not empty, actually. It was filled with the people who came to visit this museum on its opening night, ending up closer to the practice of gathering during a demonstration. It is an interesting moment as well to think about what we tend to include in museums, and what we keep out of them and condemn to forgetfulness, what we do and think about when we enter a museum? What kind of ideas come to form us and inform us?

I cannot enter a museum without sensing, often, the museum's unstated hostility towards everything that is not included there. I'm sure there are many attempts to question this threshold of what is welcomed in and what is being left out. Maybe I can relate to a museum as a space that includes, but then I'm keener to see what it has wilfully excluded and remained outside it.

I think it can be a joke not against the museum, but against the conditions of oppression which the Palestinian people have been subjected to. I heard later some visitors say: "But actually, yes, it's not bad to have an empty museum and keep it empty." Why? Because it can be raided by the Israeli military at a certain moment and everything in it would be confiscated, which has happened repeatedly in the past whenever Palestinians institutions or organisations tried to collect documents, films, photographs.

The idea of a museum, too, relates to this idea of art ownership, and subsequently, the global art market. Of course, museums and collections are connected to capitalism and capital. Now financial investments have been directed to art works since decades. Here, I would recall what al-Sakakini wrote about the loss of his books. He wrote that they are his books, only in that he didn't inherit them. They, more than anything else, were collected by him. Therefore, he's not sad that they are no longer his, and that they were looted. He is worried what future or what des-

⁶ See also: <https://palmuseum.org/en/about/the-museum> and www.hparc.com/work/palestinian-museum1 (last accessed 20 February 2024).

tiny they would face. For him, it's not about owning these books as much as respecting them and transferring them 'honourably' to other libraries.

So, yes, I'm asking myself what other possibilities we have when we are not to build or create a museum. This relates us to our conversation about cultural appropriation, and the appropriation of cultural heritage—which all would be the protected norm in a museum. We witness this with the Benin bronzes. The entire discussion seems to suggest that we have to build a museum for them before they can be returned. As if these artefacts that have been part of lives in the past when they were created can only exist in a museum now with the colonisers setting the criteria.

Imagine if we said: "Alright, nobody can use language, unless they write a novel, because a novel is the form in which language can exist artistically. Otherwise, we will appropriate every word you say until you are prepared for writing it in a novel, or a poem." I would be happier as a greedy reader obviously, as I am when I'm visiting a museum or an art space but turning that into a criterion or a condition of their future return relates these artefacts to power. You often read about the Pergamon that used to have goats and grazing animals around. As if it's only if humans are around them in sterile environments that artefacts receive their own meaningfulness. There is a kind anthropocentrism, too, in this discourse.

I am not saying this is good and that is bad, but one party should not define and enforce its idea on how artefacts deserve to be perceived and honoured. And that they deserve only to be visited by the human. I don't mind goats going around. Actually, I like goats.

Woundedness

Markus Messling: Thank you very much, Adania, for this movement in our conversation, in which we always held these two forms together: the great cultural institutions, on the one hand, which acted as mirrors of our reflection, and then your way of approaching writing and cultural institutions, which was to approach it the other way around, right from narration, basically from the inter-human way of telling things, from language, from experience.

I would like to go back to this biographical aspect, but not in telling something about your life, but rather about life in general. This brings me to a story that you once told us in our *Minor Universality* colloquium, which we held with you and our students. It was a story you told us about your ways of reading and how that unfolded in your family. You were telling us how everybody was reading a lot, you as children were reading all of the time, but due to the difficult technical and political situation, there were power breakdowns, and the light was cut frequently so that

nobody could read anymore. You told us that then your brothers and sisters would gather with your mom, and she would tell you stories.

This story brings all of these problems we raised back to a very existential moment, in which narrating is something against silence, against the dark. I was wondering how to ask my question, because there are so many things in this story: the role of the mother, which is essential, the role of the parents, of telling stories to children, which has the effect of gathering people together. But does this story rather tell us something about the impossibility of narrating, or rather about narrating out of an impossibility?

Adania Shibli: In this story, we're divided by parents—one who reads and one who doesn't read. My father reads and encourages us to read. Also, it's quieter to have the kids reading; they don't do anything noisy. They just read quietly. This was a very smart kind of technique. Whereas my mother didn't read and write. She would be excluded from this club of readers. This brings up the issue of reading and not being able to read and to write, being 'illiterate' as well as the expected power relations embodied in such situations. It's always about progress and enlightenment which comes with education and schools. But what about the absence of that? We are trained to despise it. You should think you are better as you read and write. But we all waited, we all actually kind of wished for this electricity break, because my mother is the best narrator of all these masters of world literature that we'd be reading.

Suddenly the impossibility of reading and writing is the most powerful and longed for moment. It empowers those who can read and write, and who suddenly can't anymore, without the violence and without the degrading judgement. It is almost like there emerges a possibility that you live with but without noticing it. Yet, with your loss, you remember that this is actually the most longed for possibility.

We grew up with that. It's very important, this realisation of difference not as a threat, but almost as saving you. If we had all been reading, we would never have had the chance of my mother telling us these fascinating stories. She became like Scheherazade, but who was motivated to tell stories—not to save her life, but to save her children from fear of darkness and monsters. This is a lesson of non-intrusion, of things not forcing themselves, of narration evolving without being forced and without violent hierarchies.

I am trying to explore this during teaching. I try to question this idea of a professor and the students; inside the university and outside the university, and what we are learning and uncovering. It's always a captivating experience when students take up this proposal of transforming the space of knowledge from its limited university realm into something that is dynamically happening, constantly, without defining who gives what and who is legitimate to offer us knowledge.

In Palestine, we end up thinking from whom we want to learn, and from whom we want to listen more. This thinking leads us to farmers, grandparents, retired schoolteachers, medical doctors, grieving parents, architects, when our topic is modern philosophy. Allowing that, not excluding what is regarded as illegitimate sources of knowledge, has been a great source of inspiration and hope. It probably also explains this relation to my mother who didn't read or write but was the storyteller we most sought after.

This brings us back to Walter Benjamin and his essay "The Storyteller".⁷ There Benjamin delineates what life storytelling had and how this life came to an end with writing, with the individual author who writes a text, which is then fixed as it is printed. The reading experience just finishes there, the minute one finishes the book. True, one can remember the book, but they're not reading it any longer. Storytelling, on the other hand, allows a constant shift; it allows entries from other people as well. Going back to knowledge, and academic knowledge in specific: Who decides that it is Kant, who's going to tell us how we can lead change, rather than parents who are sharing their knowledge about creating a change?

We also adopted this method in Switzerland at Bern University, where I was teaching as a guest professor during the fall semester of 2021/2022. In one of the sessions, we stood in the rain in a cemetery, reading poetry, poems the students remembered from their school days, or from their parents or grandparents who recited these poems before them. Visiting an old prison, a mental health institution, or star observatory, had moved us in directions that opened our readings of certain texts to experiences and knowledge we could have never imagined.

7 Benjamin, Walter. "The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov". [1936] *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1968 [1955]. 83–109.

David Scott

Universalism & reparation

Introduction

For this conversation, we spoke with anthropologist David Scott about post-coloniality, utopia, and cultural practices as a prism for reflecting upon problems of universality. Starting from the question of what happened to the promise of freedom after 1989 and to anti-colonial utopias, David Scott argues that these promises have failed, and that understanding the reasons for this failure must provide the basis for repairing and refashioning our future. Drawing on different perspectives—philosophical, socio-cultural and literary—we first discuss how to think about universality from a situated position, or how to conduct research in post-colonial spaces. Then, using the concept of an “ethics of generosity”, Scott elaborates on how such an ethics can inform contemporary cultural politics and the questioning of identity and difference. Refocusing the importance of style and form for intellectual traditions and artistic practice, the conversation ends with a reflection on the past and the future: How can we link literature, post-colonial history, and tragedy, so as to avoid fatalism and open up new possibilities of our societies? Does this involve revolution or reparation?

Notre entretien avec l'anthropologue David Scott aborde la post-colonialité, l'utopie et les pratiques culturelles comme autant de prismes pour penser le problème de l'universel. A la question de savoir ce qu'il advient des utopies anti-coloniales et de la promesse de liberté après 1989 : David Scott répond que ces promesses ont échoué et que comprendre les raisons de cet échec doit servir de base à la réparation et à la refonte de notre avenir. Nous envisageons selon différentes perspectives – philosophiques, socioculturelles et littéraires – comment penser l'universel à partir d'une position située, ou comment mener des recherches dans des espaces post-coloniaux. S'appuyant sur le concept d'une « éthique de la générosité », David Scott examine comment une telle éthique peut informer les politiques culturelles contemporaines et le questionnement sur les identités et les différences. Revenant pour finir à l'importance du style et de la forme pour reconceptualiser les traditions intellectuelles, la conversation s'achève sur une réflexion sur le passé et l'avenir : comment appréhender ensemble la littérature, l'histoire post-coloniale et le tragique de façon à ne pas tomber dans le fatalisme, mais à ouvrir les possibles de nos sociétés ? Faut-il penser cet espace des possibles à travers la révolution ou la réparation ?

Derek Walcott's poem, "The Sea is History", collected in *The Star-Apple Kingdom* (1979), has always been for me one of the most poignant evocations of an enduring Caribbean motif—the figure of the sea not as the sun-drenched allure of the tourist imagination, but as the inauguration of an irreversible historical trauma of being and belonging: the Middle Passage. The Caribbean as a form of life is made in the rupture of this violated sea, folding with relentless repetition over an irrecoverable past. It is the beginning of an historical experience of brutality and deracination, and the tragic conscription to a paradoxical modernity—at once the given ground of our transformed lifeworlds, and the presumed horizon of our aspirations to universality. Virtually all Caribbean intellectuals have wrestled with this irreconcilable paradox and its moral-political implications for any conception of a reparative futurity, for a counter-humanism, as Aimé Césaire might have said, made to the measure of the world.

D.S.



Universalism & reparation

A conversation with David Scott

Post-colonial nightmares and utopia

Markus Messling: Dear David, thanks for being with us. There is so much to talk about, so allow me to go straight in *medias res*: Your book *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (1999) has had quite an impact on discussions within our project. Against the backdrop of major political changes in the world, in this book you speak of a “Gramscian interregnum”, which you describe as a “transitional moment that I shall characterize as *after postcoloniality*”. This has been very important for our understanding of the failed promise of freedom after 1989 which gave birth to neo-identitarian regressions and movements in the entire world. In *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (2004), your point of departure is the fall of a post-colonial world and anti-colonial utopias into “post-colonial nightmares”, speaking of dictatorial regimes, violence, and corruption in the Global South. When some were celebrating the end of history, it seemed already clear to you, at that point, that the project of modernity—and in its core, universality, ideas of equality and justice—needed to be rethought. In 2004 you asked consequently: “What are the critical conceptual resources needed for this exercise?” And your response was: “There is today no clear answer to this question.”

Picking up this constellation I would like to ask a simple yet vast question: Where are we now? 20 years after your pathbreaking books on a fundamental political and epistemic change, how can we today conceive of universality after universalism? Do we get closer to new forms of utopia? Looking back, what are the spectres of your own books?

David Scott: Thank you so much, Markus. Well, this is indeed immense. Questions like these always stump me, because I will have to say at the very outset that it still isn't clear where we are going from here. But for me, I think, partly because I am averse to a *prescriptive* mode of thinking and speaking, I'm always inclined to talk about the kind of work that needs to be done to clear space in which one might think differently about the past and the present, and that's always been the focus of my preoccupations: To ask what questions the present obliges us in some sense to rethink and to pose.

Having said that, I recognise that there has been a persistent question raised to me about the orientation of the work that I've been involved in, whether it's the

work around the tragic or, more recently, the work around evil—namely, that it sustains in some way a *negative* orientation toward criticism, if you like, one that is principally, perhaps even primarily, directed toward a deconstructive attempt to dismantle the contemporary structures and powers that have brought us to where we are. And I am committed to that project. There is no way out of that project. I always like to repeat a phrase that I learned from Russell Jacoby, that the only way out is *through*.

Part of the line of questioning that for me was opened up in *Refashioning Futures*, and that I'm still trying to develop, is how and on what terms to *redescribe* the terrain of political demands that might be made in and on our present social order. This is partly the gesture that's made in the essay on Walter Rodney, which I have recently written.¹ Dar es Salaam was in the back of my mind for reasons that we can talk about, but I do think that it is imperative to try *now* to link the ethics of deconstruction broadly understood—the effort to ask what the present demands—to the reconstruction of positive—unguaranteeable, obviously—political questions about justice, transformation, and socialism, that I think is increasingly urgent.

Intellectual biography and sense of displacement

Elsie Cohen: In order to construct a sense of future, you return to traditions of thinking that have shaped the present. I would like to ask you a question that concerns the relation between situated experiences, personal trajectories, and styles of thinking. In your text “A Sense of Displacement: Stuart Hall’s Art of Living” (2023a), you return to the question of the “sense of displacement” dear to Stuart Hall and which enabled him, you say, not to conform entirely to the norms of the self and of society. You say that this habitus, his Caribbean training, is the position from which he conceived his experience of Jamaica and the displacement specific to his social class, the brown middle class, as a “mode of vernacular universality or tacit universality”. I’d like to ask you a question about your own intellectual biography, or should I say your own voice. Do you experience this sense of displacement too? And is it the condition that predisposes one to thinking universality and if so, in which way? What does it mean to think universality from a situated position?

¹ The essay “Between Revolution and Repair: Rethinking Walter Rodney’s *How Europe Underdeveloped Africa*” was presented at the Haus der Kulturen der Welt in Berlin and published in the journal *Small Axe* (see Scott 2023b).

David Scott: Well, that is a very vast question, even though, as you say, it's at a micro level. But I appreciate the question. I know I have a tendency to evade the questions that I'm asked, so forgive me if there is a displaced path to answering your question. It's very hard for me to place a mirror in front of myself and to answer the question about my own situatedness and my own sense of displacement. I think it is the case not only for me but for many people I know who come from where I come from, and have a similar *diasporic* experience. It's tremendously difficult to narrate that in a straightforward biographical voice. So I will approach that question again partly through Stuart Hall, and respond by trying to think out loud a little bit about what it is, I think, he enables me to see. That's really what's important about Hall for me—the sense in which he speaks to *me*, not simply the sense in which he speaks to, or spoke to, a wider world. This is what I tried to articulate in that essay you evoke. One of the things that I think Hall brilliantly discovered was the sense in which the materiality and the historicity of his own displacement could constitute a language of universality, that is, a language in which one could talk about human forms of life as always-already living in and living through modes of displacement with multiple mediations, a plurality of vectors of convergence and divergence, through which life is always lived, in a certain sense, at odds with itself.

Whereas for many people, the diasporic appeared to name a form of local knowledge, for me, the diasporic in Stuart Hall's voice is a way of suggesting that the particularity of a historic form of diasporic displacement was a metaphor for a wider condition of humanity. It's that his way of making his own journey—a very local and a very particular journey familiar to people like me, but nevertheless with its own specificities—was not simply a (second-order) cognitive lens, but an experiential form of being through which a mode of universality was articulated.

Whether or not that's the story of *my* life, somebody else will have to say. It's very difficult for me to turn my reflection on my own path to discern whether there are ways in which I could narrate my own intellectual journey as one of displacement—except in one particular way. My formative scholarly work was in Sri Lanka. It's perhaps the most precise sense in which anybody could really and truly call me an anthropologist. But that journey through Sri Lanka was very specifically a journey of displacement. I had been preoccupied with psychoanalysis for many, many years—meaning, being psychoanalysed and thinking and reading through psychoanalysis. One of the things that obsessed me about psychoanalysis was the hermeneutic circle through which the analysand is taken in the process, which of course is a mode of displacement. The transference is a mode of displacing one's libidinal imaginaries through the therapeutic structure so that they return to oneself in a different form. Sri Lanka became a way for me to embark on a journey, which was partly mine and partly not; which was a way, in some sense, of displacing an entire

structure of knowledges about the Caribbean, and about where the Caribbean is made—from the African continent, the Indian subcontinent, in some form—as a way of discerning a moral elsewhere from which one could look at oneself.

I say that at the same time to say that there is also an intimate, personal, familiar connection to Sri Lanka, but there was no normative historical story for me to tell about the making of the Caribbean through the story of Sri Lanka, and therefore it became for me very much a way of being able to displace the presuppositions that I had had about my own social location in Jamaica and to be able to imagine a standpoint from which I could see otherwise than I was seeing.

Research in the post-Bandung era

Clément Ndé Fongang: I would like to continue your reflection on the post-colonial anthropologist in other post-colonial places in yet another perspective, namely how we can be researchers in a field between all these tensions in a post-Bandung era. The vision and hopes of a new beginning that accompanied the project of Bandung and the formation of new nations after World War II largely collapsed in the 1990s. This despite anti-colonial movements to overcome Western powers. The problem of this time was: How could the South grapple with the legacy of the Western modernity that has taken hold in the meantime to ensure a new radical and sustainable political and epistemological Bandung? In your article “Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in Other Places” (1989), you notice that researchers’ movements are rather “one way than the other”, from the North to the South and “colonial and postcolonial peoples were/are going west”. For me, this observation is of interest, because my own research takes place in a movement to the North, doing fieldwork in the arguably post-colonial locations of Berlin, Saint-Malo, and Nantes. Therefore, I would like to ask the following question: How could a researcher, as a post-colonial subject, efficiently and strategically cope with that kind of a post-colonial research field?

David Scott: You ask me a question that is virtually impossible to answer, certainly not in a few words—but I take the question very seriously. It’s the question I ask myself, obviously, very many times over. Where to begin? Let me start with the essay you mention, which was written when I was finishing my dissertation, when I was just back in the US from Sri Lanka. There I’m trying to think about the implications of the modes of displacement and the character of that journey: that is, someone like me from Jamaica, studying in the North Atlantic, in New York, going to a political, moral, cultural, and historical elsewhere, Sri Lanka, to engage in an exercise of research, and then to return in some way to the global North, to finish the

dissertation, and then see what my life would be about. It's that journey as a novel epistemological exercise that I am thinking about.

In that process, there was a recognition that I didn't obviously look like an anthropologist, first of all, quite straightforwardly. And many anthropologists from the third world work on their own societies, and that was not something that I was interested in doing immediately. I was interested in trying to think in other colonial, post-colonial spaces than my own about the specificities of forms of life that had emerged, and to think with one part of my brain about the contrasts between those modes of life and the ones with which I was—and am—familiar. The anthropological structure of knowledge formation could then be laid open and displaced: the sense in which the anthropological ego, not simply the anthropological self (the particular individual involved here, but the anthropological standpoint) depends hermeneutically on a European or European-American ego that goes to a non-European elsewhere, to then circle back to its European-American point of origin and produce reflexive knowledge.

This is the hermeneutical form of the European-American profession of anthropology. It became very important for me to think about my own distinctive location in relation to that paradigm, that anthropological paradigm, and how I could break out of its hegemonic assumptions. For me, one of the things that became very important was to try to produce historical-anthropological work—*Formations of Ritual* is the book-form that work took—that was concerned to look at the entire structure of the anthropological knowledge project that produced the practices I was interested in studying, and to show the ways in which that anthropological knowledge constituted a whole underground, and sometimes not-so-underground, structure of colonial knowledge.

I was interested in a series of practices, called (in Sinhala) *yaktovil*. These were practices that European and American anthropologists had characterised as “demonism”, and it puzzled me no end what this “demonism” could possibly be. Just scratching the surface of that anthropological knowledge, though, you could demonstrate quite easily that it was 19th-century Christian protestant missionaries who were the first to produce knowledges about these practices and provide the authoritative sources out of which that anthropological knowledge was constituted. That was my particular form of that intervention, but in some way, to widen the terms of responding to your question, it has been very important to me that people from the Third World—and I hate intensely the term “Global South”, in fact, the term Third World and the history of that term are, for me, very profound—imagine journeys that are not simply the vertical journeys from the Third World to the North Atlantic or to Europe and the United States, but imagine horizontal journeys across the Third World. It's important that we think about the constitution of networks of conversation that are, so to speak, Bandung journeys, that is to say, the journeys of decolonisa-

tion from the end of the Second World War through the middle to late 1950s, early in the 1960s, to re-examine not just the aspirations of the anti-colonialists but the questions through which anti-colonial discourse was itself produced. In a moment, now, when the vision of the anti-colonialists of the Bandung era has run into dead ends, our obligation is to examine the path to Bandung and the paths beyond Bandung.

It seems to me that is a responsibility, I want to say almost a moral and political responsibility, of Third World intellectuals. Not simply to impugn the failures of the proposed colonial states, of which there are many, but to try, in the context of our ruin, to re-examine why it is those anti-colonial leaders asked the questions they asked. I teach a course on anti-colonialism at Columbia every year and we read five texts. We begin with Gandhi's *Hind Swaraj*, then C.L.R. James' *The Black Jacobins*, then Aimé Césaire's *Discourse on Colonialism*, Albert Memmi's *The Coloniser and the Colonised*, ending of course with Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth*.²

One of the things that I am preoccupied with in this course is to deconstruct the assumption that almost everyone in the classroom shares, namely, that these five thinkers had the same understanding of what the problem about colonial power was, and to demonstrate that Gandhi's understanding of the problem about colonial power, is not exactly James' understanding, and not Frantz Fanon's understanding, and in this way to try to reopen the story that we tell about what was wrong with the colonial period, in order for us, a later generation, to try to imagine another path beyond the legacy of colonialism. Again, not by dismissing the old, but by rethinking it.

Identity and “ethics of generosity”

Azyza Deiab: I would like to continue with a questioning concerning the notion of identity: In your book *Stuart Hall's Voice* (2017) you quote from one of Hall's essays in which he says: “I return to the question of identity because the question of identity has returned to us.” To a certain extent the same could be said of the question of

2 Ghandi, M. K. *'Hind Swaraj' and Other Writings*. Ed. Anthony J. Parel. Cambridge: Cambridge University Press. [1909]; James, C.L.R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker & Warburg, 1938; Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Transl. Joan Pinkham. New York: New York University Press, 2001 (Orig. *Discours sur le colonialisme*, 1950); Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Transl. Howard Greenfeld. Boston: Beacon Press, 1965 (Orig. *Portrait du colonisé, précédé par Portrait du colonisateur*, 1957); Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Transl. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin, 1963 (Orig. *Les Damnés de la Terre*, 1961).

the universal, it too comes back to us again and again, and always poses itself anew. And, of course, both questions, the question of identity and difference and the question of the universal, are always closely linked. Further on in the book you go into Cole's concept of an "ethics of generosity", which you interestingly do not call "an ethics of tolerance or cosmopolitan hospitality", but rather, following Cole, as "tragic sensibility, or a tragic disposition, in thinking about liberalism and democracy". So, I would like to ask you what role such an "ethics of generosity" could play with regard to the problem of identity in cultural politics today?

David Scott: Again, because it's such a vast question, I'm going to approach it by thinking with the terms that you put on the table in order to find my way. One place to begin with is this idea that Hall returns to identity because identity returns to him. What, as an intellectual proposal, is Hall suggesting here about the relationship between concepts and their conjunctures? It's not simply that Hall woke up in the morning and said that what's important is politics or theorisation of identity. Identity had emerged in a particular way and therefore it called for a specific theoretical intervention. Hall once said that the thing about concepts is that they enable us to have a good night's rest. Isn't that beautiful? The thing about concepts is that they enable us to imagine a world stable enough for us to rest peacefully at night, even though the fact of the matter is that beyond your door, the world is being transformed in all kinds of ways. We wake up from that good rest and we have to re-examine those concepts, to rethink them, and for Hall one of those concepts was that of identity. Hall means that in the wake of the collapse of actually existing socialism after 1989, the concept of identity had exploded, it wasn't exactly new, but it had gained a new conceptual place and urgency. Why did we never think of working-class agency as identity-based?

But what emerged in the wake of the dismantling of the assumption that politics could, and should, rely on the central agency of the proletariat? There was a proliferation of new ways of thinking about the relation between the new pluralities of subjectivity, agency, and cultural-political life. And for Hall, as always, thinking through the conjuncture in which he found himself was the central impetus. Identity was a conjunctural concept, not a new transhistorical one. It's not at all clear to me, for example, that in 2023, identity as a concept retains the same conceptual force as it might have had at the end of the 1980's and in the 1990's when Hall was thinking about that. There is a sense in contemporary discourse, for example, that a conception of "life" has displaced the idea of identity, and with the idea of life, the question of the human has been reposed. I think that the problematic concerning life is one ground on which new thinking about universality has emerged. This is not to say that I commit myself to all the re-thinking about the human that has recently emerged. Part of the larger global condition, I think, is one in which there is a certain displace-

ment of the older conjuncture of identity by a conjuncture of the human and humanity, and this turns, on the one hand, on the collapse of actually existing socialism and on the other, on the rise of what one might call the “age of human rights”. We live in a certain sense, whether we like it or not, in a context in which certain conceptions, contestable conceptions, of humanity, embedded in a rehistoricisation of the story of human rights, are the condition in which we are now, all of us, obliged to engage.

I am of the view that, although I talk quite a lot about the loss of concepts and the gaining of concepts (that’s very important to me), it seems to me that it’s not that identity has disappeared, but that it has been dislocated from its previous conceptual location in relation to ethics and in relation to politics.

Intellectual traditions and cultural institutions

Jonas Tinius: My question to you weaves in another thread of your work. In several of your written works, most recently in your keynote for the re-opening of the Haus der Kulturen der Welt on rereading Walter Rodney, you mobilise a particular notion of “intellectual traditions” as “discursive regimes of motivated and agonistic (and sometimes unceasing) argument concerned with pasts assumed not only to be consequential but also to be a common possession in some relevant embodied community of identity”.³ For you, an intellectual tradition is therefore not just a constellation of ideas but a “field of rival interpretations [...] and styles of reasoning that make up a distinctive form of life”; they are about the “continuity of modes of inheritance of the authorized past in the present”.⁴ I have several questions that I could ask, since I have been very interested in the possibilities of working with Alasdair MacIntyre’s conception of traditions as “continuities of argument” to think about artistic traditions and institutions.⁵ What I want to ask you, however, cognisant of your engagement with the British tradition of Cultural Studies, is a question about the role of institutions, more particularly, two kinds of institutions: the uni-

³ Quotations drawn from the manuscript of Scott’s keynote entitled “Between Revolution and Repair: Rereading Walter Rodney’s ‘How Europe Underdeveloped Africa’” (Haus der Kulturen der Welt, 3 June 2023). For reference, see its publication in the *Small Axe* journal (2023b) cited in the read also section.

⁴ Ibid.

⁵ Alasdair MacIntyre unfolds this argument in a series of books, most notably *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981. For a development of MacIntyre’s argument with regard to the role of artistic institutions and national traditions of art, in particular theatre, see Tinius, Jonas. *State of the Arts. An Ethnography of German Theatre and Migration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. Especially 77–82.

versity and the art space, or the non-museum cultural institutions for cultural reflection and production. What role do such institutions play in your understanding of intellectual traditions, and what is your hope for ensuring their vitality—or perhaps, your advice for resuscitation?

David Scott: That's a question which goes very directly to commitments of mine: how to think about institutions, and in several of my contexts, one is talking about vastly under-resourced institutions. First of all, the survival and the continuity and internal transformability of institutions, is, to my mind, enormously important. One side of this, for me, is always in the front of my mind—namely the *Small Axe* Project, which is now 27-odd years old. The journal, *Small Axe*, by itself is an institution: It has a certain formal organisational administrative structure that depends on sources of funding and labour of various kinds, and depends on leadership, and depends on internal conversations and disagreements and so forth, that are partly in the service of the reproduction of a cultural, intellectual, political agenda.

There have been many points along the way in which the project was in deep crisis, one important moment for example when we were going to be booted out by our then publishers (who claimed that one of the issues was pornographic), and we had to think about our relationship to the question of intervention and the reproduction of the conditions of intellectual work. There were colleagues, who took the view that we should abandon any idea of a commitment to continuity and to commit ourselves to a more contingent form of intervention. This is important. It is an important idea inside of certain intellectual traditions of a more guerrilla mode of operation. I took a very different view. I took the view that sustaining the platform and finding the means by which to produce a sustainable scholarly, artistic intellectual space for a younger generation than myself to imagine publication was more important than the spectacular politics of guerrilla intervention.

I had then to ask the question of whether or not this institution, *Small Axe*, should align itself with conventions of academic life, such as the peer-review process. These are deep questions about what an institution is. Does an institution conform? What constitutes nonconformity? Where are the borders that lie between the novelty or the creative licence, so to speak, to produce what one might think of as radical work while sustaining enough of a footing within the paradigm of conventionality that ensures one's simple survival?

This question of the relationship between continuity and discontinuity, for me, is central to institutions and the work of criticism. I give you another example. In his very generous welcoming remarks before we started the interview, Markus has just said that I was the curatorial director of the 2022 Kingston Biennial, which was a great privilege and a great honour. That commitment required me to be in a conversation with an institution, the National Gallery of Jamaica, which is in many ways a

deeply internally problematic institution. I won't go into the details here, but it is an institution, nevertheless, to which someone of my generation and, if you like, political persuasion, was profoundly committed to. It's an institution that was invented in the 1970s in the middle of the socialist experiment in Jamaica, and it imagined itself to be the gallery of the post-colonial nation.

However difficult the internal administrative dimensions were in engaging this institution, in trying to nudge it in new directions, in having to swallow what one didn't want to swallow of its internal modes of operation, it was important for me to see it through in order to realise something that was larger than my own personal discomforts or disagreements. In short, institutions are fundamental, and I think we don't think enough about the ways in which institutions are themselves conserving, if not always conservative—these are not necessarily the same thing. You have fundamentally to conserve enough to be able to continue. I have, I wouldn't say an ambivalent, but a complicated relationship, both one of commitment and of internal participation and of critique to the institutions that I am involved in and I would say the same for an institution like Columbia University and various other institutions.

It raises also another question, which I flagged at the very end of that paper on Walter Rodney, which is the question of the political party, which is another kind of institution, and how you think the idea of a vanguard party or party of the left. What are the institutional modes through which one tries to imagine a kind of participation, a kind of leadership, a kind of vision? What discourse animates it? These, I think, are large questions that we are only beginning to try and rethink.

Epistolary culture and form

Franck Hofmann: Turning our conversation from institutions to forms of engagement, I would like to underline a particular constellation. In your book dedicated to your intellectual friendship with Stuart Hall, you establish a concept of the intellectual—in the triangle of voice, style, and ethics. You do so in the specific form of an epistolary culture, as a series of letters, written in the tradition of the essay. This constellation of two names and concepts seems at first hand surprising but might be promising and productive for critical reflection upon second thought. You open with a citation by Franz Fanon—not the Fanon who writes about the structural violence during the colonial condition. Instead, you chose a reference in which he says: “The greatness of a man is to be found not in his acts but in his style.”⁶ Later you

⁶ This quotation of Fanon serves as epigraph in Scott, David. *Stuart Hall's Voice. Intimations of an Ethics of Receptive Generosity*. Durham/NC: Duke University Press, 2007.

refer to Georg Lukács. But not to the Lukács of *History and Class Consciousness* or of *Destruction of Reason*, as one might think.⁷ Instead, you mention the pre-Marxist friend of Leo Popper, the Lukács reflecting on the arts still under the sign of idealism and the critic as a platonic figure. Now, form, a category you refer to through the traditional dichotomy between form and content, is not really appreciated in post-colonial critique and art production. Therefore my question is: What kind of significance is there, can there be for style and for a praxis of shaping material, or for giving form to a discourse, in post-relativist attempts to re-conceptualise the universal and the arts.

David Scott: In some ways, at the heart of *Stuart Hall's Voice* is my discomfort with a certain conception of critique, and, to me, a very worrisome assumption that critique very often stages itself as omniscient, as always knowing better than what is critiqued. So part of my attempt is to get around that, to evade perhaps some of the implications of the demand of an idea of critique, at the centre of which is a substantive idea of reason, of rationality, and perhaps indeed of a standpoint, of the universal from which it is able to make truth-claims of one sort or another.

The effort in that book was to find another path around that whole predicament and to open up a way of thinking about how one generates productive conversation. In the course of my relationship with Stuart, in the exchanges we had, and in observing his own relationships across a variety of engagements, what struck me, startlingly in some respect, was the irrelevance of that posture of critique—even though Stuart, of course, was a very serious Marxist, and therefore, the question of reason and of critical reason was very important to him. But in the ongoing engagements with colleagues, with comrades, with various networks, students, et cetera, what emerged to my mind as front and foremost was a style of engagement and in particular a dialogical style of engagement.

In some sense, it was the rhetorical forms of the conversational movement of various voices, sometimes rival voices, that enabled what Hall would himself call a pedagogical relation—that we are in a certain sense learning together and we are learning together in disagreement, but learning together. That style, to my mind, which, in written form, takes the shape of the essay, was to me central to Hall's idea of an intellectual life—in that book I use the term of a “listening self”, which in some sense stood in somewhat competitive relationship to his “critical self”. That idea of

⁷ Lukács, Georg. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Transl. Rodney Livingstone. London: Merlin Press, 1967 (Orig. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, 1923). Ibid. *The Destruction of Reason*. Transl. Peter R. Palmer. Atlantic Highlands/N.J., London: Humanities Press, Merlin Press (Orig. *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, 1954).

dialogue, of listening, of paying attention to the rhetorical styles of reasoning, more so than to the supposed truth-content (that my truth is better than yours, more superior than theirs), informs or encourages a different way of learning together through rival commitments, or rival histories, or rival understandings.

If that produces new ideas of universality, so much the better, but Hall is not interested in that there. That question doesn't emerge for him. The question that is for him most crucial and that I admire, is an attempt to be in an engagement with others, such that we learn as much how to give as how to receive, and that receiving from others is an incredibly difficult operation. We are so structured by our prejudices, which are hardwired in many ways, that it is very difficult to receive from others in such a way that we are able to digest and perhaps even change ourselves as individuals. That seems to me to be important for any attempt to reimagine universality, to reimagine a political subject, to reimagine an ethical subject. That capacity of Hall's, to live inside of a style of reasoning, is, to me, his most important legacy.

History writing and literary theory

Hélène Thiérard: Another way to engage with forms and styles of thinking is through literature and the novel. I would therefore like to ask you a question about the role of literature in your work. In *Conscripts of Modernity* (2004) you first shed light on Toussaint Louverture as a tragic figure. You write “Toussaint is a modern intellectual who lives the tangled relation between thought and action—and with it the conflict of moral options and the negotiations of contingencies” (2004, 171). In short, Toussaint is a black Hamlet. As a literary scholar, I am impressed by the way you use literary theory for developing a politics of historical imagination. *Conscripts of Modernity* is based on an insightful reading of C.L.R. James's work *The Black Jacobins*, first published 1938, a famous rendition of the Haitian Revolution and the birth of the first black republic out of a colonial slave society.⁸ But of course your book is also an appeal to post-colonial scholars to change their way to relate to the colonial past and to adopt a tragic mode of history-telling. As a mode of narrative emplotment, you argue, tragedy is more appropriate today for refashioning our political present than the mode of romance, which fosters a romantic longing for total revolution and was, as such, needed in the context of the anti-colonial emancipation struggles. So, one question is: What is the relation between the writing of history (or

⁸ James, C.L.R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker & Warburg, 1938.

historiography) and literature? And another one is whether a tragic sensibility in today's post-colonial history writing, while capable of grasping the complexities of Enlightenment, doesn't tend to foster fatalism?

David Scott: I've always thought of myself as a closet literary critic—if only I'd had another life. Literature has always been—visual art as well, but literature more so—central to my way of trying to come at the world. It's always been fascinating to me the number of Caribbean intellectuals (including C.L.R. James himself, who was a novelist and short story writer) for whom genre was always multiple—they were always involved in blurring genre boundaries. Thus, the literary and what the literary can do has been very important to me.

In my book *Irreparable Evil* (2024), one of the chapters consists of a reading of a novel that's not widely known by Orlando Patterson, entitled *Die the Long Day*.⁹ Orlando Patterson, of course, is well-known as a very eminent historical sociologist, but one of his very powerful novels, the third of his three novels, was the historical novel *Die the Long Day*. One of the characters in the novel is an enslaved woman called Quasheba. The slave master on a plantation adjacent to the one on which she is enslaved wants her only daughter, Polly, to agree to have sex with him. He's not going to rape her by violence physically, or rather he has tried and that has failed, but he wants her to "agree" to sex. Quasheba has tried every which way to persuade her slave master to intercede—which was not entirely uncommon.

He refuses, and Quasheba decides that the only solution here is murder. Now, one of the fascinating things about this novel is that Orlando Patterson is reading Albert Camus, *The Rebel*, at the centre of which is the problematic of murder and its relationship to politics.¹⁰ I won't go into the novel in its entirety, but one of the central episodes in the novel is when Quasheba's lover, a rather passive man, lovable in many ways, but relatively passive, tries to persuade her against the course of action that he suspects she is going to take. He says to her, "You're an enslaved woman, there's nothing you can do but accept your predicament." And she says to him, "Yes, I am a Neager but I'm also a human, and they can only kill me once."

I spend a lot of time on this remark in my reading of the novel, because it does what novels can do: It takes you directly into the heart of the emergence of a conception of universality. Here, Quasheba's recognition is that she cannot be reduced to the specific particularity of being an enslaved woman. She is larger than that,

9 Patterson, Orlando. *Die the Long Day*. New York: William Morrow & Company, 1972.

10 Camus, Albert. *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*. Transl. Anthony Bower. New York: Vintage International, 2000 [1956] (Orig. *L'Homme révolté*, 1951).

more than that. She occupies a transcendent position. She is a human being, and as a human being she can only be killed once, and her action in her attempted murder is to demonstrate and work out, fatally, one might say, tragically, in fact, the stakes for her in her humanity.

The value for me here in a novel like Orlando Patterson's, or in other novels that I take up seriously, is that they are able to evoke a world, and they are able to evoke it in kind of detail that's not available to sociologists, anthropologists, philosophers—dare I say, to literary critics as well. The novel is able to produce a plausible world and is able to produce the nuances of a plausible world that potentially give us insight into our world. Not that they are themselves necessarily, in some naive way, a realistic window on what the past was, but they give us fictive languages through which to provoke social theory in directions that social theory on its own would not necessarily be able to articulate. This particular novel, *Die the Long Day*, is the companion to Orlando Patterson's *Sociology of Slavery*, which was published a few years before.¹¹

These two books are intertwined, and to my mind, thinking about one in relation to the other gives one a radically enhanced and more complex picture of human relations, motivations, and the nature of the complexity of human action in particular. One of the things that I am much preoccupied with, and it comes out of thinking about the tragic, is the idea of action and refusing to reduce action to something like agency. This is partly why Hannah Arendt's *The Human Condition* is a valuable work for me, in however many other contexts I may disagree with Arendt. Her attention to action and, therefore, to time, is captured more vividly in the context of fiction.

Poetry, to me, does other things, and theatre or drama do other things too, but the thing about narrative fiction is its temporal character and the way in which it captures action evolving in time. That's, for me, the beauty of fiction. I always say, in order to provoke literary critics, that I'm not a literary critic, and that I know nothing about literary criticism, I know nothing about the aesthetic value of fiction or anything like that. But this is what, to my mind, fiction enables: an attention to time, action, subjectivity. It allows us to attend to the complex nexuses in which individuals find themselves, are motivated, are blocked in their actions, have to think again, or make determinations that, sometimes in tragic form, they cannot undo. There is something enormously important for us to learn about the way in which action emerges and is propelled in those ways.

¹¹ Patterson, Orlando. *The Sociology of Slavery. An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*. London: Mac Gibbon & Kee, 1967.

But there was another part to your question, concerning fatalism. I have been often characterised, I might say in my own defence, *mischaracterised*, as a fatalist. I'm not entirely sure always what that means. This has often been a characterisation, not so much of *Conscripts of Modernity* as of the book that follows it, *Omens of Adversity*, which is my redescription of the collapse of the Grenada Revolution. Again, there is a novel at the centre of the book, or rather two, both by Merle Collins: *Angel*, and *The Colour of Forgetting*.¹² These are amazing novels. Now, George Steiner is not somebody that a lot of contemporary critics read anymore—this is one of the things I love to do, read authors that other people have abandoned. I enjoy reading texts of authors that are no longer part of the canon. There is something to me very generative about that. In any case, George Steiner is not, at least in the American academy, a much-loved thinker, but in his book on tragedy, George Steiner says poignantly, I think, that Oedipus does not get his eyes back.¹³ He doesn't. This is part of the point about action; it often does not end well. The harmful action cannot be undone, reversed. In some sense, again, if you want to follow Arendt (and behind her somewhere is Max Weber), the point is that action has consequences that we cannot always control and that we cannot always reverse. Therefore, the question of failure in relation to action is enormously important to think about and learn from. One of the problems about revolutionaries of a slightly older generation than me is their refusal to think about failure and to think about the ways in which failure and the possibility of failure is itself an internal structural possibility of all action.

So I redescribe the unfolding of the actions undertaken by members of the Central Committee of the New Jewel Movement during the 1983 crisis of the Granada Revolution as a clash of actions that came to a tragic pass. Is that fatalist? Well, it is, in part, the fact of the matter that the crisis unfolded to a breaking point, where there was violence and people were killed. Now, what's important to me is not that I don't believe that this was the necessary preordained course that the action had to take. I don't. What interests me is a redescription of the action, such that we can pay attention to those points of crisis and those points of seeming irreversibility in which the actors acted as they did, as though there was no other way out.

In my view, there is something that we, all of us who come in the wake of that terrible historical conjuncture, can learn from rethinking that moment in terms of those impasses that appeared to the actors as blockages that they could not get around. Why did they think so? A friend of mine in Dar es Salaam asked: What is the

12 Collins, Merle. *Angel*. London: The Women's Press, 1987; *Ibid.* *The Colour of Forgetting* [1995]. Leeds: Peepal Tree Press, 2023.

13 Steiner, George. *The Death of Tragedy*. New York: Alfred A. Knopf, 1961.

problem with democratic centralism that fed a conception of party obligation, that fed the idea that this was the principal form of action? Obviously, Hegel's phenomenology is in my head here, as I think about this. What is the nature of action that appears to the participants as an absolute principle and right, that cannot be renegotiated and cannot be opened up for disagreement. Referring to the earlier response, it's why Stuart Hall's idea of the dialogical is so important for how one rethinks the idea of the political, but it's that that interests me.

I disagree that I think that action is preordained, if that's what fatalism means. I don't believe that we are fated. I don't believe that my conception of the tragic is fatalistic. I want to argue that failure and complexes that appear to have been insurmountable have to be reexamined—not simply in terms of “why didn't they make this political decision as opposed to that political decision?”, or “if they had been more democratic or something like that, they could have resolved the problem”. I don't want to return to that progressivist language of criticism here. I want to displace that and look at the action in terms of what the action complexly led to and face up to the fact that what it led to was defeat and failure. I want to think about failure as a possibility internal to every engagement of action.

Consciousness, repair, and revolution

Markus Messling: Thank you so much, David. I can sense your passion regarding literature and I understand why it is such an important source for you in developing a fundamental reasoning about history. This opens so many doors to reflections central to our research group, too, reading and reflecting on literature. Of particular importance for us was, for example, Jacques Rancière's reading of Erich Auerbach, in which he argues that in the modern novel, every non-important single moment can potentially be the appearance, or, as you put it, the transcendence of a human being. An experience that you described so impressively in relation to Patterson's novel and the reckoning of an enslaved women with the reality that she can be murdered only once and, painfully and tragically, but also existentially, to be human precisely for that reason.

When you say literature is world-making and that literature can create a plausible world, I think no literary critic would disagree. I am very much with you on this in the sense that world-making is really at the heart of what the novel can do. Through its aesthetics and the way it produces a specific perception of the world, it can produce moments during which we become conscious of something. You didn't use the word, but when I read your texts, I have always had the impression that you refer to consciousness. It is a word that has more or less disappeared from intellectual discussion, because it doesn't concern the body, material structures, relative

realities, even though it is certainly embodied. You referred back to Hegel's phenomenology, and thus to the question of how consciousness is generated. I found that telling, because when we talk about world-making and the fact that a novel can produce the experience of a decisive moment, linked to a specificity of time, I think of something like an existential present. Reading your thoughts on the tragic reminded me therefore of the Benjaminian concept of finding justice in history through a relation to the present, and it seems to me that throughout your inquiries, you're deeply interested in this subject, and in the observation that there can be a moment in time in which we are standing, and from which we try to link to the past, to find remembrance, in order to give justice to what had not happened. How can we become conscious of the process of developing a future we can't see yet? As you say, what we learn from Greek tragedy is that we understand only after an action, after something is done or has happened. Again, as you said, Oedipus is doing what he does, but it is only after blinding himself, after losing sight, that he sees. That is, of course, the definition of the tragic.

In other words, I appreciate that you talk about this struggle of consciousness, a struggle for an awareness of the point where we stand and from which we try to link the past and its potentialities with the future. This brings me now to the last, surely also vast, question linked to your most recent work *Irreparable Evil*. You call it an "essay in moral and reparatory history", which is something we are very interested in; not least because we are in the process of founding an Institute for Advanced Study on Cultural Practices of Reparation here in Saarbrücken. You wrote on Walter Rodney that the attempt to understand how a utopian view of revolution, of what revolution can bring, and, of course, of the idea of socialism to produce a more human future, needs to be rethought in terms of an idea of reparation. I use the word in the singular, because it's not only about economic or material reparations. Much more, as far as I read you, you're also concerned with subjectivity, and how we can repair our views of ourselves and our historical experience—maybe our consciousness. How can that be linked? Could you say a word about this concept of repair or reparation—and how this could be not a conservative notion, but something that is also linked to these futures that we try to think about.

David Scott: Thank you very much, Markus, for that impossible question. Regarding the questions about consciousness, we can't think politically without returning in some form to the idea of what we want to do with consciousness, however much it is mediated and fractured by everything that's happened theoretically since the abandonment of the idea of consciousness 30 or 40 years ago. It's something that I think little by little is coming back into my own vocabulary.

I'm not sure that I can produce easily an account of the problem of reparation spelled out and articulated in *Irreparable Evil*. The book has many permutations,

including a long discussion of Hannah Arendt's book on totalitarianism and the way in which the death camps emerge in counterpoint specifically to slavery, which is not very often recognised or remembered in that amazing book of hers. It's a peculiar feature—and I'm hoping that I'm getting over it now, maybe I'm growing up—that many of my books end with Hannah Arendt, and *Irreparable Evil* does too. As much as I disagree in various parts with her, there is a style of reasoning, a style of irritation in her writing that I admire. One of the moments that again is not often thought about in *The Human Condition*, is her attempt to direct our attention to kinds of atrocity—and obviously, the Shoah is for her the primordial atrocity—that do not admit of either punishment or forgiveness.¹⁴ They cannot be punished because they cannot be forgiven, and they cannot be forgiven because they cannot be punished. That, in some sense, captures for me something very important about the untranscendable character of certain kinds of horrific pasts. The Shoah and New World slavery were both atrocities, very different atrocities, with different afterlives. But they are afterlives that are just that: persisting, untranscendable afterlives. That's one of the senses in which, for me, New World slavery is irreparable.

This doesn't mean that we shouldn't commit ourselves to practices of repair, practices of reparative response, but one of the things about New World slavery—and this forms another of the chapters, which is a rereading of Eric Williams's *Capitalism and Slavery*—is that what New World slavery produced was not simply isolable wealth that was taken by individuals or deposited in museums.¹⁵ What New World slavery produced above all was the generalised wealth of the modern world. This is Eric Williams's point in *Capitalism and Slavery*: that it produces one of the central pillars for the emergence of modern capitalism.

Therefore, there is no calculable, measurable way in which to say to the descendants of the enslaved: "Here, this is what is owed. We have calculated it here and this is what can be paid to you." Every person like me who walks through a European city walks on the ground produced by what C.L.R. James, in the preface to *The Black Jacobins*, called (speaking of Saint-Domingue) the labour of half a million slaves. It's in that sense that these atrocities or this particular radical evil is, to my mind, irreparable.

However, part of moral point about an orientation of repair is that it does something that revolutionary rationalities didn't adequately do. It demands that we think through the senses in which the past pervades the present. It demands that we think again about the ways in which some pasts are not past and that they live in ghost-

14 Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

15 Williams, Eric. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.

like ways in the present, and that we probably can't simply get away from them, that we have to find ways of living together with pasts that we cannot transcend. One of the things about a reparatory orientation for me—and here I depart from what I characterised, both in the Rodney lecture and in the book, as a liberal legalistic reparatory rationality—is that it alerts to the role of the tragic, to the irreversible, to the fact that there are some pasts, atrocities, that we cannot simply put behind us. We can't.

This is the direction of the Rodney essay, which is not really part of the book but is my trying to respond to some of my critics, who say that I want to get rid of the idea of revolution—which has never been the case. The point for me is to think these—a reparatory orientation and revolutionary orientation—as not reducible to each other. They depend on different conceptions of the past in the present. They depend on different conceptions of temporality. They depend on different ways of thinking about the relationship between action and its implications, and we have to be able to conjugate these—a revised reparatory orientation and a revised revolutionary orientation—in ways that don't seek to produce a homogeneous monological way of thinking the future in the present.

That is part of a longer project which is only in very elementary stages: for me, trying to work my way through what I disagree with in the reparatory justice literature, what I disagree with in the literature on revolution, and how we might think again about plausible ways of demanding alternative futures than the ones we inhabit. That's the task.

Entries into universalism

- âge atomique (l') 75
- archives et littérature post-mémorielle 40
- archives locales, histoire globale 50
- art contemporain 132
- bibliography and universality 165
- biographie et engagement 103
- biographique de l'universel (le) 52
- biography and circulation(s) 146
- canons and a Kiez library 147
- comment faire relation ? 27
- consciousness, repair, and revolution 202
- corporalité et rationalité 128
- Dada, présentisme et utopie 69
- décentrement épistémologique 120
- défendre Derrida ? 138
- droits de l'homme et tolérance 91
- enseignement de la philosophie en contexte
 - post-colonial 85
- entre les langues, les mots de la révolution 17
- epistolary culture and form 196
- esprit de la révolte (l') 15
- ethnographie 45
- ethnologie et avant-garde 65
- fabriquer le sens 24
- faits alternatifs et vérité 115
- fear 169
- héritage problématique et réparation 101
- heritage, rupture, and appropriation 170
- history and the form of the novel 166
- history writing and literary theory 198
- identity and "ethics of generosity" 192
- infrastructure 99
- intellectual biography and sense of
 - displacement 188
- intellectual traditions and cultural institutions 194
- lieux de mémoire (les) 37
- littérature coloniale et *cancel culture* 129
- Méditerranée et Europe 21
- micro-cosmopolitanism 151
- microhistoire du vivant? (une) 46
- minor and the novel (the) 168
- muséalisation de la préhistoire 71
- musée | lagune 48
- musée et communauté-monde 130
- museums and mobility 149
- museums, curation, narration 175
- nation state and collective writing (the) 172
- positionality and polyphony 153
- post-colonial nightmares and utopia 187
- post-colonialism and cultural relativism 145
- post-colonialisme et universalisme 83
- préhistoire et fin de l'histoire 72
- préhistoire et histoire universelle 61
- provincialiser l'Europe ? 104
- regression and the partisan position 155
- research in the post-Bandung era 190
- révolution, terrain et temporalité 20
- SHS et circulation des savoirs 122
- sociologie et traductologie 134
- subjectivités et rationalités 44
- sujet en sociologie (le) 119
- universalisme et évolutionnisme 67
- universel et pluralisme religieux 89
- universel latéral et éthique de la traduction 93
- vérité historique et réflexivité 63
- ville et personne 97
- woundedness 177

Read also

Appadurai, Arjun. *The Making of a Transnational Culture: Asians in America and the Nature of Ethnicity.* Oxford: Berg Publishers Ltd, 1990.

_____. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Theory, Culture & Society* 7 (1990): 295–310.

_____. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

_____. "Savoir, circulation et biographie collective". *L'Homme* 156 (2000): 29–38.

_____. *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger.* Durham/NC: Duke University Press, 2006a.

_____. "The right to research". *Globalisation, Societies and Education.* 4.2 (2006b): 167–177.

_____. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition.* New York: Verso, 2013.

_____. *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case.* New York: Cambridge University Press, 2007 [1981].

_____. *Banking on Words: The Failure of Language in the Age of Derivative Finance.* Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

_____. "Democracy Fatigue". *The Great Regression.* Ed. Heinrich Geislerberger. Cambridge: Polity Press, 2017.

Dakhli, Leyla. *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908–1940).* Paris : Karthala, 2009.

_____. Stéphanie Latte Abdallah, Elisabeth Marteu et Catherine Mayeur-Jaouen. *Des engagements féminins au Moyen-Orient (XX^e–XXI^e siècles).* Paris : La Découverte, 2010.

_____. *Histoire du Proche-Orient contemporain.* Paris : La Découverte, 2015.

_____. et Vincent Lemire. Éd. *Étudier en liberté les mondes méditerranéens. Mélanges offerts à Robert Ilbert.* Paris : Éditions de la Sorbonne, 2016.

_____. Éd. *Le Moyen-Orient. Fin XIX^e–XX^e siècle.* Paris : Seuil, 2016.

_____. « 'All things transregional ?' in conversation with... Leyla Dakhli ». *TRAFO – Blog for Transregional Research*, 25 juillet (2017) : 113–117. <https://trafo.hypotheses.org/7312>.

_____. *L'esprit de la révolte. Archives et actualité des révolutions arabes.* Paris : Seuil, 2020.

_____. « La Méditerranée. Le centre de gravité ». *Europa – notre Histoire.* Éd. Thomas Serrier et Étienne François. Paris : Les Arènes, 2017, 813–826.

Diagne, Souleymane Bachir. *Reconstruire le sens : textes et enjeux de perspectives africaines.* Dakar : CODESRIA, 2000.

_____. *Islam et société ouverte, la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal.* Paris : Maisonneuve et Larose, 2001.

_____. *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie.* Essai. Paris : Riveneuve éditions, 2007.

_____. *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal.* Paris : Éditions du CNRS, 2011.

_____. *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique.* Paris/Dakar : Présence Africaine/ CODESRIA, 2013.

_____. « L'universel latéral comme traduction ». *Les pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques.* Éd. Philippe Büttgen, Michèle Gendreau-Massaloux, Xavier North. [Acte du colloque de Cerisy, 2012] Lormont : Le bord de l'eau, 2014.

_____. « Pour une histoire postcoloniale de la philosophie ». *Cités* 72.4 (2017) : 81–93.

- ___ et Jean-Loup Amselle. *En quête d'Afrique(s). Universalisme et pensée décoloniale*. Paris : Albin Michel, 2018.
- ___ . « Musée des mutants ». *Esprit* 7–8 (2020) : 103–111.
- ___ . « Ubuntu als Antwort auf den Konflikt der Kulturen ». *Rhinozeros Europa im Übergang 1* « Reparieren » Éd. Priya Basil, Franck Hofmann, Teresa Koloma Beck, Markus Messling. Berlin: Matthes & Seitz, 2021a. 93–105.
- ___ . *Le Fagot de ma mémoire. De Saint-Louis à New-York, itinéraire d'un philosophe musulman*. Paris : Philippe Rey, 2021b.
- ___ . *De langue à langue : L'hospitalité de la traduction*. Paris : Albin Michel, 2022.

Levi, Giovanni. *Centro e periferia di uno Stato assoluto. Tre saggi su Piemonte e Liguria in età moderna*.

- Turin : Rosenberg et Sellier, 1985.
- ___ . *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*. Trad. Monique Aymard. Paris : Gallimard, 1989. (Orig. *L'Eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*. Turin : Einaudi, 1985).
- ___ . « On Microhistory ». *New Perspectives on Historical Writing*. Ed. Peter Burke. University Park : Pennsylvania State University Press, 1991. 93–114.
- ___ et Jean-Claude Schmitt. Éd. *Histoire des jeunes en Occident. De l'Antiquité à l'époque moderne*. Trad. Jean-Pierre Bardos et Paul-Louis Thirard. Paris : Seuil, vol. 1 et 2, 1996.
- ___ et Paola Gandolfi. Éd. *Entre théologie et politique. Les origines théologiques cachées de la pensée politique contemporaine dans les pays de la Méditerranée*. Venise : Libreria Editrice Cafoscarina, 2010.
- ___ . « La storia. Scienza delle domande generali e delle risposte locali ». *Psiche* V.2 (2018) : 361–377.
- ___ . *Microhistorias*. Bogota : Ediciones Uniandes, 2019a.
- ___ . « Pour une anthropologie politique des États catholiques de l'espace méditerranéen ». Trad. Monique Rival et Sabine Négri. *Point de fuite. La Méditerranée et la crise européenne*. Éd. Franck Hofmann et Markus Messling. Paris : Hermann, 2019b. 95–110.

Sapiro, Gisèle. *La Guerre des écrivains, 1940–1953*. Paris : Fayard, 1999.

- ___ . « "Je n'ai jamais appris à écrire". Les conditions de formation de la vocation d'écrivain ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 168 (2007) : 13–33.
- ___ Ed. *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*. Paris : CNRS Éditions, 2008.
- ___ . « Globalization and cultural diversity in the book market: the case of translations in the US and in France ». *Poetics* 38.4 (2010) : 419–439.
- ___ . *La Responsabilité de l'écrivain : littérature, droit et morale en France (xixe-xxie siècle)*. Paris : Seuil, 2011.
- ___ . *La sociologie de la littérature*. Paris : La Découverte, 2014.
- ___ et Hélène Seiler. *Disseminating the Social Sciences and the Humanities*. European Commission Policy Brief, 2016, halshs-01659501.
- ___ . « How do literary texts cross borders (or not) ». *Journal of World Literature* 1.1 (2016a) : 81–96.
- ___ . « Faulkner in France, or how to introduce a peripheral unknown author in the center of the World Republic of Letters ». *Journal of World Literature* 1.3 (2016b) : 391–411.
- ___ , Johan Heilbron, Thibaud Boncourt et Rafael Schöglér. « European Social Sciences and Humanities (SSH) in a Global Context Preliminary findings from the INTERCO-SSH Project ». 2017, <https://shs.hal.science/halshs-01659552/document>.
- ___ et Johan Heilbron. « How to improve international and interdisciplinary cooperation in the Social Sciences and the Humanities ». 2017, <https://shs.hal.science/halshs-01659552/>.
- ___ . *Les Écrivains et la politique en France : de l'Affaire Dreyfus à la guerre d'Algérie*. Paris : Seuil, 2018.

- ____. Éric Brun et Clarisse Fordant. « The Rise of the Social Sciences and Humanities in France: Institutionalization, Professionalization and Autonomization ». *Shaping Human Science Disciplines: Institutional Developments in Europe and Beyond*. Éd. Christian Fleck, Mathias Duller et Victor Karády. Londres : Palgrave MacMillan, 2018. 25–68.
- ____. « Quels facteurs favorisent la traduction des livres de sciences humaines ? Le cas des traductions de l'anglais en français et du français en anglais à l'heure de la mondialisation ». *Palimpsestes. Revue de traduction* 33 (2019) : 19–23.
- ____. *Des mots qui tuent. La responsabilité de l'intellectuel en temps de crise (1944–1945)*. Paris : Seuil, 2020a.
- ____. *Peut-on dissocier l'œuvre de l'auteur ?* Paris : Seuil, 2020b.
- ____. « Un engagement “surrationalnel”. (Auto)portrait de Canguilhem en résistant ». *Revue philosophique* 145 (2020c) : 55–68.
- ____. « Les sciences humaines et sociales, entre national et international ». *Socio-logos* 17, 2022a, mis en ligne le 16 mai 2022, <https://doi.org/10.4000/socio-logos.5888>
- ____. « Die Macht der Übersetzungen. Selektion und Zirkulation geisteswissenschaftlicher Bücher im Zeitalter der Globalisierung ». *Mittelweg* 36 (2022b) : 48–77.
- ____. « Le décentrement épistémologique conduit-il au relativisme ? » *Minor Universality. Rethinking Humanity After Western Universalism*. Éd. Markus Messling et Jonas Tinius. Berlin, Boston : de Gruyter, 2023a.
- ____. « Du rôle de l'Association internationale de sociologie dans l'institutionnalisation et la structuration de la discipline ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 246 (2023b) : 95–117.

Scott, David. “Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in Other Places”.

- Inscriptions. Traveling Theories Traveling Theorists*. James Clifford and Vivek Dhareshwar, eds. Vol. 5. Santa Cruz: Centre For Culture Studies, 1989. 75–84.
- ____. *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- ____. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- ____. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham/NC: Duke University Press, 2004.
- ____. *Omens of Adversity: Tragedy, Time, Memory, Justice*. Durham/NC: Duke University Press, 2014.
- ____. *Stuart Hall's Voice: Intimations of an Ethics of Receptive Generosity*. Durham/NC: Duke University Press, 2017.
- ____. “A Sense of Displacement: Stuart Hall's Art of Living”. *Small Axe* 27.2.71 (2023a): 33–48.
- ____. “Between Revolution and Repair: How Europe Underdeveloped Africa in a Caribbean Intellectual Tradition”. *Small Axe* 27.3.72 (2023b): 66–83.
- ____. *Irreparable Evil. An Essay in Moral and Reparatory History*. Durham/NC: Duke University Press, 2024.

Shibli, Adania. *Touch*. Transl. Paula Haydar. Northampton: Clockroot Books, 2010 [2002].

- ____. *We are All Equally Far From Love*. Transl. Paul Starkey. Northampton: Clockroot Books, 2011 [2004].
- ____. “La frontière à Ramallah”. Transl. Monique Rival. Éd. Hofmann, Franck et Messling, Markus: *Point de Fuite. La Méditerranée et la Crise Européenne*. Paris: Éditions Hermann, 2019. 215–218 :
- ____. *Minor Detail*. Transl. Elisabeth Jaquette. London: Fitzcarraldo Editions, 2020 [2017].
- ____. “Wörter pflanzen”. *Rhinozeros. Europa im Übergang 1* (on repairing), eds. Priya Basil, Franck Hofmann, Teresa Koloma Beck, Markus Messling. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2021. 42–53.

Stavriniaki, Maria. *La Chaîne de verre. Une correspondance expressionniste.* Paris : Les Éditions de la Vilette, 2009.

____. « The African Chair or the Charismatic Object ». *Grey Room* 41 (2010) : 88–110.

____. *Dada Presentism. An Essay on Art and History.* Stanford : Stanford University Press, 2016.

____. *Le Sujet et son milieu : huit essais sur les avant-gardes allemandes.* Genève : Éditions du Musée d'Art Moderne et Contemporain de Genève (Mamco), 2017.

____. *Contraindre à la liberté. Carl Einstein, les avant-gardes, l'histoire.* Dijon et Paris : Les Presses du réel et Centre allemand d'histoire de l'art, 2018a

____. « Why did the 1930s Identify with Prehistory? » *Neolithische Kindheit/Neolithic Childhood.* Éd. Anselm Franke et Tom Holert. Berlin : Haus der Kulturen der Welt / Zurich: Diaphanes, 2018b. 84–92.

____. *Saisis par la préhistoire. Enquête sur l'art et le temps des modernes.* Dijon : Les presses du réel, 2019a.

____. « La terre sans les hommes ». *Préhistoire, une histoire moderne.* Éd. Cécile Debray, Rémi Labrusse et Maria Stavriniaki. Paris : Centre Pompidou, 2019b. 30–31.

____. « Bataille in Lascaux. Gedanken zu Beginn und Ende der Geschichte ». *Höhlen. Obsession der Vorgeschichte.* Éd. Markus Messling, Marcel Lepper et Jean-Louis Georget. Berlin : Matthes & Seitz, 2019c. 80–112.

List of interlocutors

Arjun Appadurai is Max Weber Global Professor at Bard Graduate Centre (New York) and Guest Professor at the Department of European Ethnology of the Humboldt-Universität zu Berlin, Germany. (appadurai@nyu.edu)

Leyla Dakhli is tenured Senior Researcher at the National Center for Scientific Research (CNRS) at the Centre d'histoire sociale des mondes contemporains (Université Paris I – Panthéon-Sorbonne), and principal investigator of the ERC project DREAM. Drafting and Enacting the Revolutions in the Arab Mediterranean. (dakhliyleya@cmb.hu-berlin.de)

Souleymane Bachir Diagne is Full Professor at Columbia University in New York in the departments of French and of Philosophy, and also Director of the Institute of African Studies. (sd2456@columbia.edu)

Giovanni Levi is Professor Emeritus of Economic History at Università Ca' Foscari di Venezia. (levi@unive.it)

Gisèle Sapiro is professor of Sociology at the École des hautes études en sciences sociales (EHESS) and research director at the National Center for Scientific Research (CNRS) at the Centre européen de sociologie et de science politique in Paris. (sapiro@ehess.fr)

David Scott is the Ruth and William Lubic Professor in the Department of Anthropology at Columbia University. (das133@columbia.edu)

Adania Shibli is a writer of fictional and non-fictional literature. She has been invited as Writer in residence and as Guest Professor for Cultural Studies to many places, including Wissenschaftskolleg zu Berlin (EUME), EHESS Paris, Birzeit University, and Literaturhaus Zürich.

Maria Stavrinaki is Associate Professor at the University of Lausanne, where she teaches contemporary art history. (maria.stavrinaki@unil.ch)

The Minor Universality Team

Elsie Cohen teaches at the University of Angers in France, and was Doctoral Researcher in the ERC project Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism at Saarland University. She is completing her PhD in cultural sociology in co-tutelle with the EHESS (Paris). (elsie.cohen@ehess.fr)

Azyza Deiab is Doctoral Researcher at the Chair of Romance Literatures and Comparative Literary and Cultural Studies, scientific coordinator of the TRANSMED: Penser la Méditerranée ensemble, and member of the ERC project Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism at Saarland University. (azyza.deiab@uni-saarland.de)

Franck Hofmann is Senior Lecturer for Cultural History at Saarland University and Senior Research Associate in Comparative Literature of the ERC project Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism at Saarland University. (frank.hofmann@uni-saarland.de)

Markus Messling is Full Professor of Romance Literatures and Comparative Literary and Cultural Studies at Saarland University, Principal Investigator of the ERC project Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism at Saarland University, and co-director of the Käte Hamburger Research Centre for Cultural Practices of Reparation (markus.messling@uni-saarland.de)

Clément Ndé Fongang is Doctoral Researcher in Cultural Studies the ERC project Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism at Saarland University. (clement.ndefongang@uni-saarland.de)

Hélène Thiérad is Postdoctoral Researcher in German Studies and Comparative Literature in the ERC project Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism at Saarland University. (helene.thierard@uni-saarland.de)

Jonas Tinius is Scientific Coordinator and Postdoctoral Researcher in Cultural Anthropology in the ERC project Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism at Saarland University. (jonas.tinius@uni-saarland.de)