



SYLLABUS
REVIEW
Human & Social Sciences Series

La langue dans la tension du particulier et de l'universel du moment culturel de la mondialisation

Charles Romain Mbele

, Ecole normale supérieure / Université de Yaoundé I,

Résumé :

L'hubris globale pour l'accumulation du capital signe l'affrontement de deux thèses : l'optimiste valorise les compétences linguistiques apportées à tous - peuples en développement, minorités culturelles marginalisées, couches subalternes - par les réseaux de communication et d'information numérique où seraient en gésine une culture planétaire, cosmopolite, une société civile globale voire une cyberdémocratie. La pessimiste parle de déracinement. D'une part, l'univers des médias électroniques ne peut intégrer globalement les cultures - absence de transparence, ordre monopolistique soumis aux pressions politiques et entrepreneuriales et à une vision du monde (individualisme, culte de la réussite, exaltation de la concurrence et du consumérisme, mise en berne de la réflexion critique). Ces flux communicationnels qui partent des centres capitalistes vers le monde entier au moyen de la globalisation de quelques langues appauvrissent la pluralité culturelle et linguistique, aplatissent les univers symboliques sous le corset de la valeur d'échange, vecteur de créolisation linguistique et culturelle. Est ainsi en jeu la langue, comme lieu de la diversité humaine,



celle de communautés ouvertes les unes aux autres, en tant que subjectivités en dialogue réel, non pas seulement virtuel.

Mots clés : Langue, identité, culture, mondialisation, valeur d'échange, interconnectivité, créolisation, espéranto, *noushi*, *camfranglais*, insignifiance linguistique

Auguste Comte disait – pour s'en moquer – que les philosophes sont des spécialistes des généralités. Aussi - n'étant ni linguiste, ni sociolinguiste, ni philologue - celles qui suivent ont-elles pour modeste ambition d'aller au-delà des questions purement techniques, pour affronter les questions proprement ontologiques, morales, existentielles et politiques, c'est-à-dire des questions de choix qui aboutissent à celles de la particularité et de la particularisation que manifeste la langue au sein de l'écoumène ou du milieu humain.

Dans cet ordre des idées, la première question qui vient à l'esprit est : « Qui sommes-nous ? ». Elle renvoie à notre identité, voire à notre communauté présente ou à venir - comme communauté promise. Elle est souvent articulée comme une réponse à une menace qui oppose « eux » et « nous », et où se dit « l'autochtonie », « l'identité nationale », le fait d'être de « souche » ou de « laine » - né du « sol » en un mot, et donc ayant plus de droit que les « nouveaux venus » (*settlers*). C'est cette question - en cette phase de la mondialisation, et des crises qu'elle génère - qui taraude nombre de sociétés. Et la langue y est en première ligne : il n'y a qu'à voir l'insistance que mettent les pays d'immigration d'Europe pour que les nouveaux migrants maîtrisent les langues du crû. La seconde question est celle-ci : « Où allons-nous » ? C'est la question de la fin que nous poursuivons. Cette « fin dans le monde » peut recevoir plusieurs autres déclinaisons ou formulations : « Que sommes-nous » ?, « Où nous trouvons-nous » ?, « Que faisons-nous » ?, « Avec qui vivons-nous ou travaillons-nous » ? L'idée ici - plus ouverte - est que bien que nous partions d'un lieu précis, nous





pouvons partager, échanger, emprunter, lutter, résister ensemble - au-delà d'une communauté substantielle ou statique -, en posant la reconnaissance de la complexité des héritages et des appartenances linguistiques ou autres. Le « nous » n'est donc pas une substance qu'on porterait comme une peau indélébile : il doit être pensé comme étant traversé par de profondes divisions, de luttes internes, d'intérêts divergents qui montrent que l'identification reste toujours problématique, parce qu'« imaginée » : elle est donc hétérogène dans la mesure où elle est liée aux buts poursuivis. En effet, même une communauté de langue montre une grande labilité : des personnes aujourd'hui tendres peuvent se révéler cruels demain. Aussi, au sein d'une même communauté linguistique, peut-on voir à l'œuvre - assez rapidement - des comportements opposés, par exemple des humanistes qui deviennent de vils barbares.

Le moment culturel de la mondialisation

On comprend de ce point de vue que notre moment culturel puisse être défini par la tension philosophique de l'universel et du particulier. Celle-ci se donne essentiellement comme une *cosmopolis* fondée sur l'universalisation en cours du marché et de sa productivité. Cette *cosmopolis* est donc perçue aujourd'hui comme hier comme un particulier qui s'universalise du fait d'une puissance de l'« abstrait technique » mis au service des certitudes les plus traditionnelles, c'est-à-dire arbitraires, non universelles : l'« universel particularisé » ou « approprié » est occidental, « car comment pourrait être universel ce qui [...] est absent des discours des centaines de millions d'Africains [...] S'agit-il donc de l'universel propre des nations développées ? Mais alors serait-ce encore l'universel ? Nous serions plutôt en face d'un particulier chanceux et triomphant, qui se pose abusivement en termes d'universalité. A moins que l'on ne nous renvoie à l'« universel pur », trônant dans le ciel platonicien »¹⁴³. Un tel

143. Meinrad P. Hebga, « Éloge de l'«ethnophilosophie» », in : *Présence africaine, Revue culturelle du monde noir*, n° 123, 1982, p. 35.





universel est accusé de vouloir seulement parler - et continuer à parler - français, anglais, allemand, italien, anglo-américain, etc., selon une aire de la civilisation qui va du *Rio Grande* à l'*Oder Neisse*. Un tel universel se donne *ad aeternam* une figure impériale qui s'absolutise. Tel fut – dès le milieu des années des années 70 déjà - le discours du philosophe camerounais F. Eboussi Boulaga : « La singularité générale s'étant réduite aux bases matérielles de la technique (vie, travail, langages), ce sont désormais les seules valeurs discernables, dans leur subordination à la production. Mais l'universalité de la production ou l'expansion de l'universalisation sont barrées en leur exigence et en leur dynamisme par des particularismes qui la traversent pur eux-mêmes, par l'alliance de particularismes se réservant l'avance ou le monopole technique comme moyen de s'affirmer pour eux-mêmes. Mais l'universel abstrait particularisé n'est ni une particularité historique, ni la « substance éthique » d'une communauté vivante ni un universel concret de sens. La contradiction détruit et la particularité concrète et l'universalisation de la raison abstraite »¹⁴⁴. Observons que ce discours est souvent mystifié. D'une part parce qu'il confond toute la civilisation à sa face sombre de l'impérialisme économique-politique et culturel ; d'autre part parce que les critiques de l'universel abstrait de la technique et de l'économie, sont ceux là-même qui adhèrent à l'universel chrétien, islamique, confucéen ou néo-confucéen, etc., en opposition aux traditions africaines qu'il s'agit de marginaliser ou de supprimer comme singularités culturelles au sein de l'espace public et de l'histoire universelle. C'est ce qui explique la critique récente des Lumières, de l'universalisme dans le discours dit « postcolonial » qui vient de l'Inde et des diasporas du Sud dans le monde occidental à travers les *subaltern, cultural and postcolonial studies* : ces nouvelles sciences sociales tendent à rejeter le bébé - la rationalité, la critique, le doute, l'examen des dogmes, les droits universels, l'*habeas corpus*, l'humanisme, la séparation de l'église et de l'Etat, la

144. Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977, p. 108.





laïcité, l'égalité des hommes et des sexes, etc. - avec l'eau du bain - la pensée dite binaire ou duale, le double langage d'un européocentrisme qui proclame l'égalité et pratique l'esclavage, invoque la démocratie en cautionnant l'arbitraire, promeut les droits de l'homme en imposant la domination, etc.

Assurément la raison – un certain type de l'universel - s'objective dans des structures particulières d'un marché qui tend à rendre superflu tout ce qui ne satisfait pas la valeur d'échange¹⁴⁵. Il liquéfie, fluidifie tout ce qui est contraire au processus mondial de l'accumulation capitaliste. La mondialisation se veut occidentalisation des cultures. Celle-ci s'exprimerait soit sous la forme de l'imposition linguistique soit sous la forme de la disparition ou de la mort des langues qui - parce que non enseignées précocement à l'école ou apprises à la maison - ne permettent ni de lire le journal, ni d'écouter la radio, ni de suivre des émissions de télé, etc. S'éteignent la double fonction d'une langue : une – pragmatique - qui permet de communiquer, d'échanger, de *commercer* ; une autre en fait un reflet du monde pour apprendre - en y entrant - le système culturel d'une population.

Au moment où le capitalisme en tant que processus empirique veut devenir la « condition de possibilité » ou le « transcendantal » de toute norme culturelle, on assiste, à rebours, à la relativisation de la culture occidentale identifiée au capitalisme ultralibéral comme un universel particularisé qui exclut violemment les

145. L'universel ne peut être réduit au seul capitalisme, tout comme la civilisation industrielle – notamment l'état d'esprit qu'elle présuppose - ne peut être identifiée à la culture occidentale, sinon les cultures orthodoxes, confucéennes ou néo-confucéennes, hindouistes, africaines, etc., ne pourraient accéder à la maîtrise du mode de travail industriel. Le dire ou le sous-entendre, c'est biologiser l'« esprit objectif », car lorsque l'Occident s'est approprié les éléments culturels des Arabes, des Chinois, des Indiens, il ne s'est ni arabisé, ni sinisé, ni indianisé - malgré le vœu dans ce dernier cas des frères Schlegel. C'est un abus voire une facilité de langage ou une forme de l'autolâtrie occidentale que de dire que le processus d'universalisation des civilisations industrielles signifie « occidentalisation des cultures ». Sur cette question on lira avec profit, Paul Ricœur, « Civilisation universelle et cultures nationales » [1961], in : *Histoire et Vérité*, Paris, Édition du Seuil, coll. « Essais », 2001 ; et Marcien Towa, *Valeurs culturelles et Développement*, suivi de *La Preuve par le comportement*, Obala, Ama-Cenc, 2001. Je me permets de renvoyer à Charles Romain Mbele, « Rencontre et conflits : examen d'une perspective africaine », in : Bernd Krewer et Jeannine Blomart, *Perspectives de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, 1994.





autres univers culturels qui ne lui sont pas congruents. D'autres particularités culturelles - qu'elles prennent la forme de langues ou de groupes humains - exigent alors leur reconnaissance au sein du grand continuum anthropologique, en excipant de la « différence culturelle », de « l'identité », du « soi propre », généralement absolutisés. Ce « malaise dans la civilisation » humaine existe depuis longtemps : les formes d'enkystement dans le particulier qui l'accompagnent se voient dans l'obsession de l'anthropologie, de la pensée morale, de la philosophie, de la phénoménologie pour la question de l'autre, d'autrui chez Lévi-Strauss, Stuart Hall, Ricœur, Taylor, Marshall, Sahlins, Derrida, Mauss, Merleau-Ponty, Sartre, Honneth, etc. Comme l'a pensé V. Y. Mudimbe, cette imaginaire de l'altérité se donne chez certains penseurs occidentaux comme une catégorie négative du même. C'est une telle recherche et une telle orientation qui s'exprime dans l'interculturel - ou la communication interculturelle au sein de l'entreprise - qui veut donner une issue à cette impasse. Mais celle-ci reste mystifiée, par culturalisation des problèmes socio-économiques et politiques. On enferme les cultures sur elles-mêmes - au risque d'incommunicabilité et de clôture -, en construisant des traits culturels intemporels et immuables, envers et repoussoirs d'une temporalité occidentale historique caractérisée par la supériorité des idées de progrès linéaire et de prométhéisme : l'Africain émotif, intuitif et physique, l'Indien spirituel, le Levantin retors ; car désigner la différence de l'autre, c'est s'affirmer comme supérieur¹⁴⁶.

Pourquoi l'altérité devient-elle une quête obsidionale aujourd'hui ? Parce que la logique de la concurrence et de l'envie consumériste radicalise les particularismes. De telle sorte que l'universel devient impossible, car le particulier ne parvient plus à commercer, à échanger avec d'autres particuliers sur des valeurs et des idées posées comme universelles au-delà du simple profit, de l'utilité. Ce raidissement des particuliers

146. Jean-Claude Guillebaud, *Le Commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*, Paris, Seuil, 2008, p. 146 sq.





se voient dans nos pays dans l'opposition entre les allogènes et les autochtones, le retour à l'ethnologie coloniale qui signe la fragmentation civique et nationale pour des identifications à l'ethnie du discours de l'*urvolk* ou de l'autochtonie (*gabonité, ivoirité, zambianité, etc.*). Au même moment dans les sociétés des Centres capitalistes eux-mêmes, les nouvelles identités nées des migrations donnent le Beur, l'Africain-américain, le Nippo-américain, l'Anglo-pakistanaï, le Sino-indonésien, etc. S'y voient des processus d'identification exclusive et excluante qui signent des processus de fragmentation humaine et identitaire - dont le débat français sur « l'identité nationale » aux relents xénophobes est un cas très emblématique d'hystérisation des identités. C'est pour cela que le penseur guissau-guinéen et capverdien Amilcar Cabral a pu critiquer toute vision de l'identité et de la culture qui privilégierait le biologique :

« [...] dans le binôme fondamental de définition d'une identité, le sociologique est plus déterminant que le biologique. En effet, s'il est vrai que l'élément biologique (le patrimoine génétique) est la base matérielle indispensable à l'existence et à la continuité évolutive de l'identité, il n'en reste pas moins que l'élément sociologique est le facteur qui, tout en lui donnant un contenu et une forme, imprime une signification objective à cette qualité, en permettant la confrontation ou la comparaison entre individus ou entre groupes d'individus. En effet, pour une définition intégrale de l'identité, la caractérisation de l'élément biologique est indispensable, mais elle n'implique pas une identification sur le plan sociologique ; tandis que deux êtres ou plus, sociologiquement identiques, ont nécessairement une identité semblable sur le plan biologique »¹⁴⁷.

Or la culture, comme système de signifiants, de représentations, de normes, de mythes, de symboles, de comportements partagés, n'est jamais unique, mais toujours en contradiction interne ou d'autres systèmes extérieurs. Il y a toujours une béance à l'intérieur du système culturel par la volonté de s'adapter ou de rendre viable le monde. Or la culture ultralibérale dominante

147. Amilcar Cabral, *Unité et Lutte I : L'Arme de la théorie*, Paris, Maspero, coll. « Cahiers libres », 1975, pp. 345-346.





d'aujourd'hui sanctifie la valeur d'échange dont les institutions sont posées comme indépassables, notamment le marché capitaliste mondial qui s'exprime dans l'entreprise capitaliste, l'État démocratique de droit privé et pénal, le supermarché, l'internet ou les réseaux communicationnels mondiaux, etc. Dès lors la vie quotidienne est uniquement impulsée par la promesse de la consommation infinie comme un absolu qui colonise les subjectivités comme on l'a vu avec le surendettement américain de la crise des *subprimes*. Ce moment culturel s'exprime donc sous la forme de deux tendances¹⁴⁸. D'abord la vie bonne - celle de la consommation - est entée par l'*hubris* des désirs illimités des privilégiés dont la voracité consumériste pèse sur les ressources naturelles. Ensuite, il se trouve que cet ordre de la vie qui se constitue sous la forme d'un ordre marchand ou de la marchandise ne concerne pas seulement les biens, mais les services, l'éducation, les loisirs de masse. Il en découle des styles de vie universels portés par les médias, car cette culture globale veut séduire pour inciter à consommer. Les signes et agents de cette culture globale sont donc les réseaux de communications et d'informatique, tout comme d'autres contenus standardisés - films, vidéo-jeux, CD-DVD, musique standardisée dite *world music* et d'*Entertainment*, les spectacles sportifs, etc. - qui veulent unifier ou formater les goûts et les idées. Ce monde de réseaux est certes mû par la consommation, mais il est un réseau de surveillance ubiquitaire, à finalité répressive ou militaire qui se cache derrière un optimisme culturel de bon aloi qui se donne comme une ontologie. Ce nouveau monde de rhizomes valoriserait les compétences linguistiques et apporterait les conditions d'une interaction entre diverses civilisations, diverses cultures offrant des possibilités d'un dialogue interculturel. Le cosmopolitisme ayant une base empirique signe l'archaïsme et la fin des tribalismes, des particularismes et des nativismes qui étaient des sources de guerre entre groupes sociaux, politiques et culturels ennemis. La culture globale est donc poreuse d'une

148. Sur le moment linguistico-culturel de la mondialisation, on lira André Tosel, *Un Monde en abîme. Essai sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé, 2008, pp. 55 sq.





société civile mondiale qui lutte pour la paix, la démocratie, le pluralisme : c'est la réalisation de la « paix perpétuelle » par le commerce voulue par Kant et Montesquieu. Les médias se donnent alors comme une technologie sociale qui change les relations sociales : dans le « village mondial » (McLuhan), les problèmes sont à discuter dans une perspective d'une citoyenneté universelle. La possibilité d'une interaction communicationnelle à travers l'Internet est le lieu d'une potentielle cyberdémocratie, qui va s'élargir à l'entreprise, à l'économie. Il n'est plus question de parler en termes d'identité comme autrefois on parlait en termes d'identités ethniques, nationales ou religieuses enracinées dans des cultures qui possédaient chacune sa propre histoire, vivant en vase clos, ou de façon ethnocentrique. Nous sommes - dit Daryush Shayegan – dans l'ère du « pas encore » et du « plus jamais ». Les sociétés non industrielles ne sont pas encore modernes, tandis que les sociétés industrialisées ne sont plus « traditionnelles »¹⁴⁹.



L'interconnectivité (*Connecting the people*) en tant que nouvelle ontologie



Ce qui frapperait, c'est une nouvelle ontologie : l'interconnectivité est le nouveau socle ontologique, l'un et le tout de la réalité – d'une sorte d'hyper-réalité (Baudrillard) qui se substitue à la réalité en elle-même¹⁵⁰. L'ordre ontologique de l'interconnectivité a une dimension culturelle ou identitaire : il n'y a plus d'identité unique¹⁵¹ qui puisse répondre à mes besoins ; je voyage d'une culture à l'autre, comme migrant des interstices des cultures ; d'ailleurs, on peut, selon une certaine idéologie postmoderne, prendre toutes les formes culturelles, et obéir « à une certaine exigence d'élasticité portée par le marché

149. Toute société est traditionnelle.

150. Sur la question de l'interconnectivité, on lira avec profit Daryush Shayegan, « Une 'schizophrénie apprivoisée' » ?, in : *Où vont les valeurs ?*, Entretiens du XXI^e siècle, Paris, Albin Michel/Éditions Unesco, 2004.

151. Fabien Eboussi Boulaga, « Anarchie et Topologie », in : Gabriel Ndinga et Georges Ndumba, *Relecture critique des origines de la philosophie et ses enjeux en Afrique*, Paris, Menaibuc, 2008, p. 14.





généralisé [...] [qui] permettrait à l'identité de *flotter librement* entre tous les rôles, entre les identifications de rencontre, de plaisir (ou de bénéfice) [...]. »¹⁵². Or, à rebours de ce discours, on voit s'affirmer une identité unique et univoque, celle de la valeur d'échange – qui est elle aussi invivable, impossible, car elle est « 'massive ' et 'exclusive' (n'être qu'une femme ou un homme, ou un enfant, c'est-à-dire une chose sexuelle ; n'être qu'un prof, ou un prolo, un chef d'entreprise, un président, un militant, un bon élève ou un fidèle, totalement identifié à son rôle, c'est-à-dire *absorbant* immédiatement tout autre rôle, toute « rencontre » dans sa fonction ou sa vocation, son *Beruf*; n'être qu'un Français, un Juif, un Breton, un Serbe ...) »¹⁵³.

L'interconnectivité s'élève à la dimension d'une ontologie, car les identités vivraient dans l'entre-deux, dans l'éclatement. On pense ici à l'ontologie éclatée ou faible de Gianni Vattimo : il n'y a plus de vérité absolue, notamment celle de la raison depuis que Nietzsche, Heidegger, etc., ont décrété la fin de la métaphysique des fondements et des fins. L'éclatement aboutit à l'interconnectivité théorisée ou conceptualisée par Edouard Glissant à travers la « pensée de la relation » ou du « tout-monde », par Gilles Deleuze par le biais des « relations rhizomatiques ». Ils veulent signifier que l'inter-connectivité se manifeste dans les cultures où il est question d'un vaste rhizome¹⁵⁴, d'une configuration de mosaïques où toutes les cultures s'imbriquent les unes les autres, créant des zones interstitielles de mélange - ce qui est une vision très optimiste au moment où on voit mourir des langues. Elle a aussi une dimension gnoséologique : au niveau de la connaissance, avec la disparition des grandes vérités métaphysiques, l'interconnectivité aboutit au relativisme généralisé à travers l'éventail des interprétations, où chacun

152. Etienne Balibar : « Emancipation, transformation, civilité », in : *Temps modernes*, n° 587, p. 442.

153. Etienne Balibar : « Emancipation, transformation, civilité », *loc. cit.*, p. 442.

154. Edouard Glissant, *Le Discours antillais*, Paris, Le Seuil, 1981 ; Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La Politique du ventre* [1989], Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 2006, nouvelle édition avec un avertissement (I-II), et une préface à la nouvelle édition « Comme vous en Afrique », ou l'hégémonie dans l'extraversion » (III-LXVIII).





traduit le monde selon ses valeurs subjectives, au détriment de toute valeur centrale objective à laquelle tous se reconnaîtraient. Chacun est habilité à interpréter comme il l'entend. Dans sa dimension médiatique, l'interconnectivité s'affirme dans la Toile ou le cyberspace : c'est le réseau, la virtualisation qui tisse un lien interconnectif au niveau planétaire – c'est le « *Connecting the world* » du nordique Nokia avec deux mains qui se serrent ou s'empoignent de façon consensuelle ou irénique – avec cela que suppose d'instantanéité, d'immédiateté, d'ubiquité - comme le dieu du moyen-âge sans circonférence - qui donnent l'impression d'une contraction du temps et de l'espace¹⁵⁵, tout comme la synesthésie des sens qui deviennent interactifs avec la disparition de la tyrannie de l'œil au profit des autres sens. La conséquence est le refus du système pour la pensée nomade, fluide, des modes relationnels de la mise en sympathie, de l'entrecroisement et de l'hybridité. En même temps qu'il favorise le délitement des idéaux collectifs, démobilise du point intellectuel et politique par son abandon des luttes sociales, le fétichisme du fragment et de la différence porté par une « intelligentsia comprador »¹⁵⁶ affaiblit les capacités de résistance collective, consolide les inégalités et renforce les forces politiques antidémocratiques en faisant le lit des affrontements ethniques¹⁵⁷.

La langue d'Orwell ou l'insignifiance linguistique

S'oppose à cet optimisme une vision plus pessimiste qui se donne sous la forme d'une série de questions : quelle idée alternative permet de s'orienter dans le flux électronique pour faire des choix, en hiérarchisant les informations ? Combien

155. La question étant de savoir combien d'hommes dans le monde y accède.

156. Selon Kwame Anthony Appiah, « la postcolonialité est la condition de ce que nous pouvons généreusement appeler une intelligentsia comprador : il s'agit d'un groupe relativement modeste d'intellectuels et d'écrivains formés à l'occidentale, et au style au occidental, qui négocient à la périphérie le commerce des biens culturels du monde capitaliste » (*In My Father's House : Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1992, p. 149).

157. Jacques Pouchepadass, « Le projet des *postcolonial studies* entre hier et demain », in : Marie-Claude Smouts (sld), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, préface de Georges Balandier, Paris, Les Presses de Sciences Po, coll. « Sciences Po Mondes », 2007, p. 185.





de milliards de personnes dans le monde accèdent à ce monde interconnecté et ses possibilités linguistiques ? Comment faire pour que l'espace médiatique ne soit pas affaibli par l'atomisation sociale, l'absence de solidarité des personnes qui vivent sans se connaître ou sans éprouver quelque sympathie réciproque ? En un mot, l'univers des médias n'intègre pas globalement les cultures. Il est marqué aussi par son absence de transparence. Ensuite l'ordre monopolistique est soumis aux pressions politiques ou de l'entreprise et à une vision du monde portée par l'individualisme, le culte du profit, de la réussite, du *business as usual*, l'exaltation de la concurrence et du consumérisme, la mise en berne de la réflexion critique. Rédhibitoire est le fait que ces flux communicationnels partent surtout des centres capitalistes vers le reste du monde.

Voyons-en les implications. 1. La globalisation de quelques langues ne va sans réagir négativement sur celles-ci : elles sont réduites à leur plus simple expression, expurgées de leur complexité – par exemple le *basic* ou *business English* ou l'anglais commercial baragouiné dans les aéroports ; c'est la dégradation de la langue réelle et riche de Shakespeare, de Keats, Elliot, Gascoyne, etc. On assiste à la tendance à la novlangue à la Orwell qui ne s'enrichit pas, mais perd des mots, s'organise pour en perdre, en bannissant toute polysémie pour l'univoque, et ce au détriment de l'incertitude et de l'ambiguïté sémantique – ce qui se manifeste dans le désir pour abaisser le niveau des difficultés d'apprentissage des langues, comme on le voit dans le débat français actuel - et récurrent ces dernières années - sur l'orthographe. La conséquence, c'est qu'on refuse de se regarder de loin, on reste dans un monde qui se condamne à s'enfermer en lui-même, sans extérieur, quelque chose dont on ne sort pas : cet univers de la contrainte, sans alternative que la pure immédiateté, c'est l'enfer pour le dernier Schelling. 2. La globalisation de quelques langues se fait au détriment et dans





la méconnaissance de langues vivantes en processus avancé de dégradation ou de décomposition avec comme résultats de nouveaux espérantos - le *noushi* ivoirien, le *camfranglais* camerounais¹⁵⁸, etc. Ces idiomes sans règles, sans syntaxe, sans orthographe, sans la moindre différence entre un verbe et un substantif traduisent un sentiment de néant, de créolisation et de chaos culturels. La confusion intellectuelle règne ici : elle est l'aveu d'une situation spirituelle qui donne raison à Eric Chauvier dont le livre est intitulé *La Crise commence où finit la langue*¹⁵⁹. On désire en effet se passer des règles, dans la langue comme ailleurs à cette ère de la déréglementation. Se priver de la connaissance des règles de sa langue revient à parler au hasard. Or le mépris ou la destruction des « formes symboliques » - au sens de Cassirer - conduit à être l'otage de ce qui n'a pas de forme, et donc à encourager la conformité et la soumission¹⁶⁰. Ce qui explique l'éloge philosophique de l'informel généralisé dans nos sociétés en tant qu'ordre de la débrouille criminelle¹⁶¹. Or la terre n'est habitable que si elle obéit à des « formes symboliques » et culturelles qui lient les uns et les autres autour d'un bien commun.

La décomposition linguistique et culturelle est le symptôme d'une dégradation sociale et culturelle qui rappelle le propos conclusif de l'*Essai sur les langues* de Jean-Jacques Rousseau : « Or je dis que toute langue avec laquelle on ne peut se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile ; il

158. Cf. Pour la décomposition des langues, on lira, Philippe Berthelet, « La décomposition des langues et la fin du mythe moderne », in : *Catholica*, hiver 2002-2003, pp. 94-106 ; pour une étude ancienne, Adolphe-Claude Mballa, « Identité culturelle camerounaise et langues camerounaises », in : *L'Identité culturelle camerounaise*, Actes du Colloque de la Deuxième semaine culturelle nationale, Yaoundé 13-20 mai 1985, Ministère de l'Information et de la Culture, Direction des Affaires Culturelles, Paris, ABC, 1985, pp. 206.

159. Éric Chauvier, *La Crise commence où finit la langue*, Paris, Éditions Allia, 2009.

160. Sur cette question Victor Klemperer, *LTI, langue du III^e Reich, carnets d'un philologue*, traduit par Elisabeth Guillot, présenté par Sonia Combe et Alain Brossat, Paris, Albin Michel, 1996 ; Eric Hazan, *LQR. La propagande du quotidien*, Paris, Raisons d'Agir Editions, 2006.

161. Cf. Jean-Godefroy Bidima, *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'Ecole de Francfort à la « Docta spes africana »*, Paris, Editions de la Sorbonne, 1993, p. 239 ; Bourahima Ouattara, *Penser l'Afrique*, suivi de *L'Afrique fragmentée*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 44-45.





est quasiment impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là [...]. Ce serait matière d'un examen assez philosophique que d'observer dans le fait, et de montrer par des exemples, combien le caractère, les mœurs et les intérêts d'un peuple influent sur sa langue »¹⁶².

Un peuple connaît toujours une dégradation culturelle qui se répercute dans sa langue. On peut donc dire que la dégénérescence linguistique et culturelle observée dans nos pays est le signe d'une crise grave - elle-même résultat de la domination linguistique et culturelle. Car celle-ci n'existe que là où existe la domination politique et économique, l'impérialisme culturel. On ne peut donc séparer la question des langues du problème plus vaste de l'émancipation politique, économique et culturelle des peuples africains¹⁶³.

On peut constater que la mondialisation universalise une insignifiance linguistique dans le discours publicitaire, politique, gestionnaire, médiatique à l'échelon international ; l'état d'esprit économique et gestionnaire se nourrit de métaphores militaires : « feuilles de route », « se mobiliser », « rebondir », être encouragé à créer des « synergies », à promouvoir « l'éthique de l'excellence »¹⁶⁴, à renforcer les impacts, à atteindre des « populations » cibles »¹⁶⁵, etc. Sont valorisés et dominant le non-dit, le non-sens ou le présupposé défini par O. Ducrot

162. Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur les langues*, présentation par Catherine Kinzler, Paris, GF, 1993, p. 126.

163. Mongo Beti, « Les langues africaines et le néocolonialisme en Afrique francophone », in : *Peuples noirs, peuples africains*, n° 29, septembre-octobre 1982

164. Ébénézer Njoh-Mouellé s'est fait ainsi connaître dans la philosophie africaine par un mélange de nietzschéisme et de bergsonisme qui vante la distinction ontologico-anthropologique entre la culture supérieure de l'excellence de quelques-uns et la médiocrité « enténébrée » et « abruti » du plus grand nombre, une surhumanité créatrice hissée « sur les cimes du divin » et une sous-humanité, cf. *De la médiocrité à l'excellence. Essais sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, coll. « Études et documents africains », 1970. Cf. *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé, coll. « Études et documents africains », 1981, pp. 56-57 : « Notre évolution individuelle doit pouvoir nous conduire de la médiocrité à l'excellence, pour reprendre le titre d'un autre de nos essais ou encore la sous-humanité vaniteuse et fanfaronne à la surhumanité sereine et puissante par l'esprit créateur ».

165. Marie-Dominique Perrot, *Mondialiser le non-sens*, Paris, L'Age d'Homme, 2001. Cf. de la même, « La mondialisation culturelle et le bavardage planétaire », in : *Revue du Mauss*, n° 13, 1999, et « Insignifiance linguistique et mondialisme », in : *Catholica*, hiver 2002-2003.





dans *Dire et ne pas dire : principes de sémantique linguistique*¹⁶⁶. On veut aussi, avec des mots-valises oxymoriques sans réalité politique ou sémantique, gommer par là les conflits et la confrontation des idées : on parle de démocratie, de bonne gouvernance, de réforme, de croissance, de diversité, d'Etat de droit, de développement durable, de parole aux pauvres, etc., pour empêcher ou contrecarrer l'avance des idées progressistes au moment où on souhaite un approfondissement délibéré des inégalités¹⁶⁷.

Le rôle du travail culturel devrait donc consister à décrypter ce qui est caché dans une langue cotonneuse qui dit le moins possible en parlant beaucoup. Car l'objectif est d'occulter ainsi les rapports de force, les désaccords sur les sujets et les problèmes abordés, l'expropriation économique, culturelle et environnementale généralisée au profit des transnationales et de certains pays. Le discours consensuel sacrifie le sens pour mondialiser l'insignifiance – la « communication phatique » définie par R. Jakobson. La rhétorique mondiale veut : 1. La défense des intérêts acquis. 2. La reproduction des postulats de l'économie néo-classique. 3. La diffusion d'une analyse favorable au marché et défavorable au politique. 4. La justification d'une stratégie technocratique et charitable.

Or – dans le même temps – on assiste à la réduction de la pluralité linguistique et culturelle : l'univers symbolique est aplati par la seule valeur d'échange, de l'argent – sources de l'homogénéisation des styles. On observe ainsi la mort inexorable des langues parlées par des peuples et des communautés faibles du point de vue économique et politique. Aussi, selon Claude Hagège, la pluralité linguistique est-elle en péril¹⁶⁸. En effet, sur les 6000 à 7000 langues parlées dans le monde, la

166. O. Ducrot, *Dire et ne pas dire : principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann, 1972.

167. Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2000, pp. 92-93.

168. Claude Hagège, *Combat pour le français. Au nom de la diversité des langues et des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2006.





moitié est menacée, car il en disparaît 25 par an. Avec cette mort des langues se volatilisent des mythes, des connaissances, des savoirs liés à l'environnement, à la faune, à la flore, à la musique, aux modes de vie – c'est-à-dire tout un patrimoine culturel utile¹⁶⁹.

Pour conclure, on ne peut changer une langue comme on change de chemise. Elle n'est pas un instrument comme un autre. Pour éviter le déracinement, la déculturation, la désagrégation de ceux – individus, nations, peuples – ne peuvent résister au système marchand, il faut être conscient que les langues sont un aspect de la lutte. Et qu'elles vivent d'invention interne, d'emprunts, de partage, d'hospitalité, de traduction. Il faut donc : 1. Etendre le bilinguisme envers nos propres langues d'abord. 2. Privilégier la séquence, la cohérence et les structures discursives par rapport au seul accès à toute l'information et à tous les savoirs, car une telle liberté et une telle polymathie sont impraticables. 3. Développer un esprit critique pour hiérarchiser les connaissances, pour se réapproprier le langage - et donc les langues -, afin de déjouer la ruine du langage qui est invité à ployer sous le faix des seules valeurs de l'utilité, du bénéfice et de l'échange.



169. Daniel Nettle, Suzanne Romaine, *Ces langues, ces voix qui s'effacent. Menaces sur les langues du monde* [2000], traduit de l'anglais par Marion Guibault, Paris, Éditions AutrementFrontières, 2003.

