

Leclerc (Gérard).- *La mondialisation culturelle*, (Paris, P. U. F., 2000).

Levet (Jean-Paul).- *Rire pour ne pas pleurer : Le Noir dans l'Amérique blanche*, (Marseille, Parenthèses, 2002).

Makhily Gassama (dir.), *L'Afrique répond à Sarkozy : Contre le discours de Dakar*, (Paris, Philippe Rey, 2008).

Pascal.- *Pensées*, (Paris, Points, 1978).

Todorov (Tzvetan).- *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, (Paris, Le Seuil, 1989).

Articles

Honneth (Axel).- « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance », in *Revue du Mauss* n°23, premier semestre 2004, *De la reconnaissance, don, identité et estime de soi*, (Paris, La découverte, 2004), p. 147.

LA RECONNAISSANCE : DES CULTURES QUI SE REGARDENT

DOUMBIA Fatima

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

On entend aujourd'hui parler de la nécessité d'un dialogue interculturel. Cette urgence posée est la conséquence d'une situation de crise dans laquelle les mouvements de globalisation avaient postulé l'universalité de la culture. Le non sens de l'uniformisation conduit à une recherche de la particularité qui pose l'autre extrême : le repli identitaire. Comment sauver la réflexion sur la culture de ces deux dérives afin de redonner sens au dialogue interculturel et de rendre la reconnaissance non plus seulement idéale mais aussi empirique.

Mots clés

Dialogue culturel, Reconnaissance, Universalité, Particularité, Même, Autre.

ABSTRACT

We hear today about the need for intercultural dialogue. This urgency arises is the result of a crisis in which the globalization movements have postulated the universality of culture. The nonsense of standardization led to a search of the feature that raises the other extreme: a ghetto mentality. How to Save the reflection on the culture of these two derivatives to give meaning to intercultural dialogue and to the recognition not only ideal but also empirically.

Keys words

Cultural dialogue, recognition, Universality, Particularity, Even, Other.

INTRODUCTION

On ne peut nier aujourd'hui que les cultures se regardent et se parlent. La question qui se pose est de savoir, lorsqu'elles se regardent, ce qu'elles voient, lorsqu'elles se parlent, ce qu'elles se disent. Pourquoi parler de myopie ou de surdité culturelle ? C'est parce que cette rencontre peut dire des barbaries. La culture qui se tient en face de l'autre culture en posant sa différence souligne dans un même mouvement de pensée son unité. Il y a un « eux » parce qu'il y a un « nous ». Et « eux » et « nous » n'existent que parce que le même qui nous rassemble existe. Lorsqu'on parle d'eux, c'est toujours d'êtres humains que l'on parle. Lorsqu'on parle de nous, c'est toujours de cette même nature humaine qu'il est question. Cette idée d'universel ne conduit pas nécessairement à affirmer que les hommes étant partout les mêmes ce qui est bon pour moi est bon pour toi.

Comment les cultures qui se regardent peuvent elles alors éviter l'écueil de ces deux extrémismes ?

I.- L'INVISIBILITE CULTURELLE : MYOPIE INTELLECTUELLE OU CECITE INTENTIONNELLE

A.- Refus et responsabilité

« Je suis un homme qu'on ne voit pas. (...) Je suis un homme réel, de chair et d'os, de fibres et de liquides _ on pourrait même dire que je possède un esprit. Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir. »¹

Ainsi débute Ralph Ellison, dans le prologue de *l'Homme invisible pour qui chantes-tu ?*

Le concept d'invisibilité est ici intéressant pour traduire la relation qu'entretenaient les Noirs et les Blancs dans l'Amérique des années cinquante. D'où venait cette invisibilité du Noir, pourtant bien visible dans une société blanche ? Pour répondre à cette question, on doit comprendre l'allégorie présente dans l'oeuvre d'Ellison et d'autres auteurs de cette même époque (Richard Wright, James Baldwin, etc.) qui tradui-

pond   Sarkozy : Contre le discours de Dakar, (Paris, Philippe Rey, 2008).

²⁶ Cette image est empruntée à Lévi-Strauss

²⁷ Todorov (Tzvetan).- *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, (Paris, Le Seuil, 1989), p. 79.

²⁸ Leclerc (Gérard).- *La mondialisation culturelle*, (Paris, P. U. F., 2000), p. 6.

²⁹ Dibi (Augustin).- *L'Afrique et son autre : la différence lib r e*, (Abidjan, Statreca Diffusion, 1994), p. 9.

³⁰ Dibi (Augustin).- *Op. cit.*, p. 6.

³¹ Bourgeois (Bernard).- « L'homme hégélien » in *Etudes h g liennes*, (Paris, PUF, 1992), p. 187.

³² Hegel.- *La Phénoménologie de l'Esprit*, (Paris, Aubier, 1991), p. 230.

³³ Dibi (Augustin).- *Op. cit.*, p. 75.

³⁴ Ellison (Ralph).- *Op. cit.*, p. 610.

³⁵ Dibi (Augustin).- *Op. cit.*, p. 79.

BIBLIOGRAPHIE

Bourdieu (Pierre).- *Méditations pascaliennes*, (Paris, Seuil, 1997).

Bourgeois (Bernard).- « L'homme hégélien » in *Etudes h g liennes*, (Paris, P. U. F., 1992), p. 187.

Dibi (Augustin).- *L'Afrique et son autre : la différence lib r e*, (Abidjan, Statreca Diffusion, 1994).

Ellison (Ralph).- *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, (Paris, Grasset, 2003).

Fichte.- *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, (Paris, Payot, 1974).

Fischbach (Franck).- *Fichte et Hegel La reconnaissance*, (Paris, P. U. F., 1999).

Freud.- *Malaise dans la culture*, (Paris, P. U. F., 1995).

Hansen-Love (Laurence).- *Cours particuliers de philosophie*, (Paris, Belin, 2006).

Hegel.- *La Phénoménologie de l'Esprit*, (Paris, Aubier, 1991).

Kant.- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, t. 1, (Paris, Gallimard, 1980).

Kant.- *Réponses à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* in *Œuvres philosophiques*, t. 2, (Paris, Gallimard, 1985).

Kristeva (Julia).- *Etrangers à nous-mêmes*, (Paris, Fayard, 1988).

la différence c'est dans un même temps penser l'unité ou l'unicité de l'humain. Aucune recherche sur la spécificité propre d'une culture ne peut avoir de sens sans une recherche préalable du sens de l'humain et de l'Homme.

L'humain est alors ce point de ralliement qui rend possible la comparaison tout en posant l'autre comme autre dans une singularité acceptée, acceptable et respectueuse. L'Homme devient alors unité ontologique, politique, anthropologique et éthique.

NOTES

- 1- Ellison (Ralph).- *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, (Paris, Grasset, 2003), p. 35.
- 2- Ellison (Ralph).- *Ibidem*.
- 3- Ellison (Ralph).- *Ibidem*.
- 4- Honneth (Axel).- « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance », in *Revue du Mauss* n°23, premier semestre 2004, *De la reconnaissance, don, identité et estime de soi*, (Paris, La découverte, 2004), p. 147.
- 5- Bourdieu (Pierre).- *Méditations pascaliennes*, (Paris, Seuil, 1997), p. 200.
- 6- Ellison (Ralph).- *Op. cit.*, p. 46.
- 7- Ellison (Ralph).- *Ibidem*.
- 8- Pascal.- *Pensées*, (Paris, Points, 1978), p. 80.
- 9- Freud.- *Malaise dans la culture*, (Paris, P. U. F., 1995), p. 56.
- 10- Levet (Jean-Paul).- *Rire pour ne pas pleurer : Le Noir dans l'Amérique blanche*, (Marseille, Parenthèses, 2002), p. 22
- 11- Hansen-Love (Laurence).- *Cours particuliers de philosophie*, (Paris, Belin, 2006), p. 106.
- 12- Kant.- *Réponses à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, in *Œuvres philosophiques*, t. 2, (Paris, Gallimard, 1985), p. 209.
- 13- Fischbach (Franck).- *Fichte et Hegel La reconnaissance*, (Paris, P. U. F., 1999), p. 7.
- 14- *Ibidem*, p. 9.
- 15- Kant.- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, t. 1, (Paris, Gallimard, 1980), p. 1050-1051.
- 16- Fichte.- *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, (Paris, Payot, 1974), p. 114-115.
- 17- Fichte.- *Op. cit.*, p. 115.
- 18- Fichte.- *Op. cit.*, p. 121-122.
- 19- Ellison (Ralph).- *Op. cit.*, p. 605.
- 20- Ellison (Ralph).- *Ibidem*.
- 21- Fischbach (Franck).- *Op. cit.*, p. 71.
- 22- Fischbach (Franck).- *Op. cit.*, p. 95.
- 23- Ellison (Ralph).- *Op. cit.*, p. 610.
- 24- Kristeva (Julia).- *Etrangers à nous-mêmes*, (Paris, Fayard, 1988), p. 268.
- 25- Cette phrase est une référence au discours de Dakar prononcé par Nicolas Sarkozy en Juillet 2007 et étudié in Makhily Gassama (dir.), *L'Afrique ré-*

sent sous différents concepts la non reconnaissance de l'homme noir. Cet anonymat est d'une certaine manière reprise par les musulmans qui substituent à leur nom un X. Ralph Ellison, quant à lui, traduit cette non reconnaissance par le concept de transparence. Le Noir qui se voit par les yeux de l'homme Blanc n'a plus conscience de sa propre existence. « Il vous arrive souvent de douter réellement de votre *existence* »², dit-il. Ce concept d'invisibilité ne traduit pas une non-présence physique, mais bien plutôt une non-existence sociale. Mais il ne s'agit pas tant d'une impossibilité pour l'homme Blanc de voir l'homme Noir, mais bien plutôt d'un refus. « *Cette invisibilité dont je parle est due à une disposition particulière des yeux des gens que je rencontre. Elle tient à la construction de leurs yeux internes, ces yeux avec lesquels, par le truchement de leurs yeux physiques, ils regardent la réalité* »³.

Si le Noir voit l'homme Blanc dans cette société, c'est qu'il connaît et reconnaît cet homme en face de lui en reconnaissant sa valeur, en intégrant même cette valeur, au point de se nier de se mépriser.

Cette transparence pose donc la question de l'acte de la reconnaissance au plan phénoménologique car elle contient l'idée de ce que l'on rajoute à la perception d'une personne afin de transformer l'acte de connaissance en *re-connaissance*. Ce refus intentionnel de percevoir l'homme noir est ce qui se traduit par l'expression « *regarder à travers* ». Je montre ainsi à l'autre que malgré sa présence, je le considère comme n'existant pas, puisqu'il n'a ni contenu ni profondeur ; il est transparent et laisse voir d'autres choses à travers lui qui ne sont pas lui. Ce qui s'opère dans l'action de reconnaissance d'une personne, c'est l'appréciation de la valeur donnée à tout être intelligible. Reconnaître c'est donner de la valeur en tant qu'être intelligible. « *Dans cette perspective, on peut même dire qu'en un sens, la moralité coïncide avec la reconnaissance, parce qu'il n'est possible d'adopter une attitude morale que si l'on accorde à l'autre une valeur inconditionnelle à l'aune de laquelle le mon propre comportement doit être évalué* »⁴.

Le cas du personnage sans nom et sans visage dans le roman de Ralph Ellison montre que toute lutte pour la recon-

naissance est lutte pour l'obtention de ce que Pierre Bourdieu appelle le « *capital symbolique* ». Ce capital symbolique, selon Bourdieu, « *n'existe que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et il ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence* »⁵. C'est ce « *capital symbolique* » qui est au centre des rapports interculturels car derrière la reconnaissance d'une culture se cache l'estime, ou encore le crédit en ses valeurs.

Voir, dans cette allégorie, c'est reconnaître ; et cette reconnaissance pose intrinsèquement le problème de la valeur et au-delà, celui de l'universalité. Lorsqu'on se regarde, il faut d'abord accepter de se voir puis, de se reconnaître. La communication suppose de lever les barrières de couleurs, religions, etc. Ces valeurs sont au cœur même des conflits culturels dans lesquels les stratégies de division empêchent une reconnaissance universelle qui seule assume la responsabilité humaine, celle de l'accomplissement, et de la réalisation de l'homme en tant qu'Homme générique. L'homme que l'on ne reconnaît pas ne peut en aucun être considéré comme responsable de ses actes. « *L'irresponsabilité, dit-il, fait partie de mon invisibilité ; de quelque façon que vous la considériez, c'est un refus. [Il pose alors cette question capitale] Mais envers qui pourrais-je être responsable, et pourquoi le serais-je, alors que vous refusez de me voir ?* »⁶. Si son contenu est vide, c'est alors qu'il est dépourvu de valeurs, de morale et d'éthique. La non reconnaissance soulève la question de la responsabilité éthique. « *La responsabilité repose sur la reconnaissance, et la reconnaissance est une forme d'accord* »⁷.

B.- « Eux c'est pas nous » ou le cri de la singularité

S'il est difficile de forger la reconnaissance, de manière transcendantale et empirique, dans une reconnaissance naturelle, de droit, ou de fait, la réflexion sur la différence culturelle pose souvent le rapport à la norme et soumet le problème de la hiérarchie. Lorsque deux cultures se rencontrent, ce qui se joue dans le déni de reconnaissance, de visibilité de l'autre est d'abord l'affirmation de soi comme norme. Or cette affirmation ne peut être que par différencia-

Dans le renoncement à la mort, l'esclave hégélien sait donc que l'autre sait qu'il est une conscience de soi. Donc, partant dans l'autre conscience de soi, il est toujours chez soi et, dans leur dualité ou dans leur autonomie, ils sont encore et toujours uns. La reconnaissance est donc cette contemplation de l'unité. « *Notre destin est de devenir un, et cependant divers - ceci n'est pas une prophétie, mais une description. Ainsi, une des plus grandes plaisanteries du monde est le spectacle des Blancs qui s'efforcent d'échapper à la noirceur et qui deviennent de plus en plus noirs chaque jour, et des Noirs qui tendent de toutes leurs forces vers la blancheur et deviennent absolument ternes et gris. Nul d'entre nous ne semble savoir qui il est, ni où il va* »³⁴.

Accepter de voir ouvre la voie à la possibilité d'écoute, et au dialogue interculturel qui seul permettra de comprendre que les différences ne sont au final que ces « *petites différences* » derrière lesquelles se situe un Même, un Universel duquel on participe. « *Qui veut dialoguer avec une autre culture, échanger, regarder ailleurs, doit bien avoir vaguement le sentiment que l'ailleurs ne peut pas lui être radicalement étranger : car, autrement, comment saurait-il accepter de s'y rendre, puisque son âme même, en tombant dans un trou noir, serait à jamais de cécité frappée ?* »³⁵. La reconnaissance, dans un mouvement dynamique entraîne la lumière, celle qui sort du trou, celle qui permet de *sa-voir*, qui permet au philosophe de sortir de l'ignorance de la caverne, afin de laisser venir, *ad-venir* la connaissance qui est contemplation de l'Être.

CONCLUSION

Si, aujourd'hui, il est difficile de spécifier ce qui est propre à une culture, c'est parce que les cultures ne se tiennent pas dans des mondes étrangers mais nouent sans cesse des liens, des rapports et des dialogues. L'influence des cultures est une réalité. L'accepter, c'est comprendre ce qui nous définit. La refuser, c'est se tenir dans un hors moi. Une culture qui veut se saisir de façon synthétique se doit d'assumer sa spécificité tout en se posant dans le monde avec qui elle est en rapport car existe une unité originelle ontologique qui fait que l'autre n'est qu'une partie du tout ou du même. Penser

litique car le travail cultive et élève à l'Universel en établissant une réelle interaction dans le rapport de dépendance mutuelle et de coopération. Si le travail est ce qui affirme l'universalité de l'Homme, c'est en ceci qu'il permet la formation et l'affirmation du Soi singulier comme Soi humain. Bernard Bourgeois écrit « *la culture est bien ce processus par lequel l'homme produit simultanément l'être de l'homme et son idée, l'homme et l'humanisme* »³¹. La conscience qui, par le travail, est formée à l'Universel peut alors, lorsqu'elle rencontre une autre conscience, la voir et la penser comme personne, c'est-à-dire voir en elle et non pas à travers elle son propre contenu singulier. Elle peut voir désormais, par cette élévation à l'universalité, l'identité de l'Homme, c'est-à-dire le sens universel de l'humanité. « *C'est grâce à la culture, à la pensée comme conscience de l'individu sous la forme de l'universel, que je suis conçu comme personne universelle, notion dans laquelle tous sont identiques. L'homme vaut (comme personne) parce qu'il est un homme et non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien, etc.* »³².

On parle de différences culturelles lorsque deux cultures se pensent et se disent différentes. Il faut donc pour s'opposer qu'elles aient un point sur lequel s'opposer c'est-à-dire qu'elles soient en relation, qu'elles acceptent de se regarder et de se parler pour se dire leurs différences. C'est ce dialogue des cultures que nous pensons possible si, et seulement si nous ne posons pas une radicalité de la différence. « *Deux cultures ne peuvent être différentes et significatives dans leur différence qu'à la condition de renvoyer à une unité de principe en et par laquelle elles se posent. Pour que soit pensable leur différence même, il faut, d'une certaine manière, pouvoir les ramener à l'unité, car, autrement, comment pourrait-on savoir ce en quoi elles diffèrent ?* »³³ se demande Augustin Dibi.

Cette unité est reprise par Julia Kristeva soulignant, que Freud, en nous apprenant à détecter l'étranger en nous, nous montre la seule voie possible pour ne pas traquer l'Autre dehors.

Lorsque le personnage d'Ellison assène des coups à l'Homme blanc qui refuse de le voir, il n'y a pas lutte, ni destruction d'une des entités. Ne serait-ce pas au fond l'acte de survie que traduit l'existence comme maintien en vie qui est non- suicide ?

tion. Pascal dans *Les Pensées* se demandait pourquoi un boiteux ne nous irrite pas, mais un esprit boiteux nous irrite. Il répond en disant que le boiteux se sait boiteux, tandis que, pour l'esprit boiteux, c'est nous qui n'allons pas droit. « *Ce qui cause cela, dit-il, c'est que nous sommes bien certains (...) que nous ne sommes pas boiteux ; mais nous ne sommes pas si assurés que nous choisissons le vrai. De sorte que, n'en ayant d'assurance qu'à cause que nous le voyons de toute notre vue, quand un autre voit de toute sa vue le contraire, cela nous met en suspens et nous étonne* »⁸. Si la différence entre cultures est une différence de points de vue, cela montre que l'homme invisible d'Ellison n'est pas en soi invisible, mais relativement à la vue de celui qui le regarde.

Lorsque la relation entre deux cultures se dégrade, le mécanisme de la reconnaissance peut s'inverser. En effet, si l'autre nous renvoie une image mauvaise de nous mêmes, soit on le fera changer de point de vue, soit on le sortira de notre champ de vision afin de ne plus le voir. Ce qui se joue derrière cette image est le mode de relation entre « *eux* » et « *nous* », qui est d'abord un rapport hostile et agressif. Si l'intégration au groupe a l'avantage de créer une communauté idéalement fraternelle à l'intérieur de laquelle se créent des liens d'interdépendance, de reconnaissance, elle a une contrepartie qui est souvent le rapport négatif à ceux qui sont exclus de ce groupe. Elle structure la vision du monde en « *nous* » et « *eux* ». Si nous, nous avons les mêmes valeurs, parlons la même langue, avons la même religion etc., « *eux* », en revanche sont différents de nous et l'hostilité est la relation primaire développée entre « *nous* » et « *eux* ». Freud dans *Malaise dans la culture* écrit : « *Il est toujours possible de lier les uns aux autres dans l'amour une assez grande foule d'hommes, si seulement il en reste d'autres à qui manifester de l'agression* »⁹. En effet, le risque de l'intégration, c'est qu'en structurant notre vision des choses, elle pose une séparation, et déduit l'ennemi de l'ami, le mauvais du bon, le « *eux* » du « *nous* ». Cette animosité que Freud pense comme universelle ou encore que Fichte décrit comme l'enfance de l'humanité non encore libre, non encore consciente d'elle-même, est dans la société civile d'aujourd'hui, dissimulée sous des formes plus diffuses. Freud qualifie cette attitude

de mépris envers l'autre de « *narcissisme de petites différences* », car alors la petite différence de l'autre (immigré, de confession religion différente, en un mot ceux que l'on qualifie de minorité) fait ressortir l'authenticité de celui qui montre ces différences car de ce que l'autre n'a pas ou n'est pas, on peut en tirer la conclusion de sa propre authenticité. C'est sur ce clivage que reposent les nationalismes extrêmes qui foisonnent dans les sociétés européennes en crise. L'extrême droite lepéniste parle des Français de souche, qui n'est pas sans rappeler une certaine pureté de race, la race aryenne, par opposition à ceux qui ne sont pas purs. Si le Noir dans l'Amérique des années soixante était haï, c'est justement parce qu'étant différent, on lui attribuait la capacité de faire intervenir le malheur dans la société américaine puritaine, il pouvait la pervertir, la rendre étrangère à elle-même, à ses traditions considérées comme immuables. On comprend alors l'importance de la musique, qui était au Noir le seul moyen d'expression. Le blues devient alors « *un des seuls lieux où s'exprime un point de vue noir sur la société nord-américaine ; durant la période de strict apartheid dont il est question ici, il est l'un des rares vecteurs au travers duquel a pu s'exprimer une population noire économiquement exploitée, socialement niée et politiquement écartée* »¹⁰.

Cependant, s'il n'est pas question à l'époque contemporaine de penser que cette agression envers l'autre puisse ressurgir sous les formes passées dans la ségrégation raciale, l'extermination raciale, l'antisémitisme etc., il n'est pas non plus question de dire que ces manifestations n'existent plus. Certes, elles n'existent plus sous ces formes franches, mais elles s'expriment seulement sous d'autres formes. « *Parce qu'il impose une confrontation permanente avec les cultures étrangères, une coexistence non choisie avec les autres communautés culturelles, le monde moderne comporte ses propres dérives, voire parfois ses crises de paranoïa collectives* »¹¹. Refuser la reconnaissance à un peuple, c'est le juger hiérarchiquement inférieur, non apte à se guider lui-même, donc mineur.

B.- L'Universalité ou la lumière éclairante

L'Afrique, aujourd'hui, s'exile dans sa différence pour échapper à son oubli qu'a posé la colonisation. Cette attitude, nous dit Augustin Dibi est compréhensible, car elle est « celle d'un peuple qui, contraint historiquement à l'exil de lui-même, au refus douloureux de son propre visage, veut maintenant lever la tête et, dans le sentiment intime de soi, ne veut plus ressembler à un voyageur sans bagages(...) »²⁹. Mais, l'emmurement dans le particulier expliqué par le désir passionnel de rompre tout lien avec le colon considéré comme l'opresseur pousse l'Afrique à « *s'éteindre dans sa propre nuit* », à demeurer dans le noir et à ne plus être visible par les autres. Cette absence de l'Afrique à elle-même au moment où elle croit le plus se trouver est ce qui a conduit aux désillusions des mouvements de post indépendance qui pensaient dans la passion du moment créer une identité mais n'ont vu *ad-venir* qu'un leurre d'identité. Ce leurre pose donc une absence de contenu qui permet de « *regarder à travers* », comme on regarde à travers l'homme invisible. Un peuple sans contenu est invisible aux autres, à soi. Il n'est pas. La définition positive n'est plus la définition par distinction et rejet qui caractérise les mouvements nationalistes extrêmes. Seule la positivité est ce qui donne forme et contenu à la culture. Il est urgent, pour toute culture qui veut se *comprendre*, de se penser dans l'altérité qui est aussi une unité. Il n'y a un même, que parce qu'il y a un autre. « *Dans les chemins difficiles de l'identité, je chercherai ici à penser la différence africaine, ce qui veut dire l'inviter elle-même à se parcourir. Ce parcours fera certainement apparaître que la différence ne se trouve comprise que dans le souvenir de cela même qui lui rend raison, de ce à partir de quoi elle s'est posée, du fond originel où sans cesse viennent se tisser en secret toutes les choses. Ce fond n'est-il pas l'universel ?* »³⁰. Seul cet Universel permet, nous dit Augustin Dibi, la libération et la liberté de l'Homme. Cette philosophie de la liberté est finalement ce qu'accomplit Hegel dans la reconnaissance avec l'idée de travail et de culture.

En effet en écrivant que l'esclave travaille, Hegel montre que ce qui fonde l'humanisme de l'homme est au-delà du po-

serait *seule*²⁶. Le mystère de l'Afrique devient un fétichisme qui la définit par l'exclusion, et la rejette dans le sombre, le silence ou encore dans l'invisibilité de la non reconnaissance. « *Le relativisme des valeurs, culturel ou historique, est devenu le lieu commun de notre société ; il s'accompagne souvent de l'affirmation, sinon de notre appartenance à des espèces ou à des sous-espèces différentes, tout au moins de l'impossibilité principale de la communication entre cultures* »²⁷. Or souvent, la singularité conduit à la marginalisation.

Certains dictateurs africains ont exhibé les spécificités africaines afin d'appuyer leurs dictatures, on entendit Mobutu parler de la spécificité africaine que le reste du monde ne pourrait comprendre.

Mais ce refus de l'universel ou du prétendu universel ne sert pas seulement comme justification d'un acte que l'on sait non moral. Il peut aussi s'expliquer par opposition à cette forme pervertie donnée à l'universel. En effet, cette résistance par la phrase « *nous, notre culture est différente* » est ce qui permet à l'Afrique de refuser les stratégies et plans internationaux de développement, de mondialisation, de globalisation, en expliquant le refus de s'insérer dans cette lecture-là du monde par le fait qu'elle ne se reconnaît pas dans cette mondialisation devenue dictature. « *La mondialisation économique signifie l'extension mondiale au marché, la généralisation et l'intensification des liens entre les peuples, les nations, les groupes humains. La mondialité culturelle représente en quelque sorte l'état final de la mondialisation économique, la dimension politique, culturelle, religieuse et idéologique d'un phénomène abordé le plus souvent sous l'angle de l'économie et de la géopolitique* »²⁸. Cette peur de se perdre est souvent expliquée par le refus de s'uniformiser dans un Universel dans lequel les singularités n'auraient plus droit de cité. Or, nous dit Hegel, la conscience qui ne reconnaît que sa singularité, n'atteint pas le savoir d'elle-même ni de son Humanité dans l'Universalité.

II.- PHENOMENOLOGIE DE LA RECONNAISSANCE CULTURELLE

A.- Invisibilité et minorité visible

L'on parle aujourd'hui de minorité visible, pour désigner les Noirs, qui, contrairement au roman d'Ellison, ne sont plus invisibles. Mais, la contradiction n'est qu'apparente car si on parle aujourd'hui de visible là où Ellison parlait d'invisible, le terme de minorité renvoie au même concept d'absence de reconnaissance contenu dans les deux expressions que sont invisibilité et minorité. Cette absence sera comprise, nous le verrons, comme refus dans les deux cas. La minorité ne désigne pas ce qui est minoritaire, mais ce qui est mineur, et le mineur si l'on s'en tient à la définition qu'en donne Kant, est, celui qui est « *incapable de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre* »¹². L'état de minorité traduit la situation dans laquelle se trouvent ceux à qui on refuse de reconnaître l'autonomie, la responsabilité, et donc la capacité à se déterminer par eux-mêmes, ceux à qui on refuse donc une identité. « *La reconnaissance est constitutive d'une identité qui n'accède véritablement pour elle-même à l'existence, à la majorité qu'en étant reconnue par les autres, c'est-à-dire en obtenant leur estime et leur crédit* »¹³.

Cette expérience de mépris social que vit le groupe dominé est ressenti comme une atteinte à la dignité, ou encore ce que Honneth appelle la « *conscience de tort* » ou « *conscience d'injustice* » car « *son attente normative est alors déçue et l'interaction sociale se charge pour lui de la douleur d'une blessure morale, d'une atteinte à la dignité, c'est-à-dire l'expérience de la non-reconnaissance* »¹⁴. Cette éthique de la reconnaissance se retrouve dans l'œuvre de Kant.

Pendant, en posant une distinction entre caractère sensible et caractère intelligible, Kant ne peut poser la possibilité d'une reconnaissance empirique de l'homme. En effet, l'homme ne peut attribuer à aucune causalité sensible, la spontanéité humaine. Il doit donc la penser comme intelligible, et par définition, la causalité intelligible ne peut être connue dans le monde sensible, elle peut seulement y pro-

duire ses effets. Si alors, je reconnais en moi une causalité non sensible, douée d'un caractère intelligible, je ne peux en revanche pas reconnaître ni connaître cette causalité en dehors de moi. Pour Kant, s'il est possible de reconnaître les hommes comme n'étant pas de simples phénomènes, c'est par un transfert. Les autres sujets pensants, dit-il, « *ne sont-ils rien d'autre que le transfert de cette mienne conscience à d'autres choses, qui ne peuvent être représentées comme êtres pensants qu'à cette condition* »¹⁵.

C'est à Fichte que revient alors le mérite de dépasser cette limite du kantisme en donnant une théorie de la reconnaissance dans laquelle il est possible de reconnaître l'autre autrement que par un transfert. Lorsque Fichte rédige *Les considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, la France connaît un bouleversement historique et culturel important, une lutte entre dominants et dominés qui donne naissance à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. C'est donc la question de la possibilité d'une intersubjectivité et d'une reconnaissance réciproque des personnes comme sujets de droit qui motive sa réflexion. Le Moi pur, pour Fichte, s'oppose au caractère sensible et est révélé dans le fait de la loi morale contenue en nous. Cette sensibilité est donc pour Fichte tout ce qui n'est pas le Moi pur et peut donc être déterminée par quelque chose d'extérieur. « *Seule la forme pure de notre Moi n'est susceptible d'aucune culture : elle est absolument immuable* »¹⁶. Seule la part en nous susceptible d'être transformée peut donc recevoir la culture. Il s'agira alors pour Fichte de faire en sorte que la partie en nous soumise à l'influence reçoive cette influence de l'intérieur, par le Moi pur et non plus de l'extérieur, par d'autres déterminations. La culture est alors chez Fichte, le processus par lequel « *l'homme devient libre, c'est-à-dire ne dépend plus que de lui-même, de son Moi pur* »¹⁷, ce qui passe d'abord par la soumission de la volonté, puis l'auto-affirmation de la volonté de l'homme, indépendante de toute détermination extérieure.

Pour Fichte, c'est l'Etat et les institutions politiques qui ont permis le processus culturel de maîtrise et de soumission de la sensibilité, donc l'émancipation progressive de l'humain

nie de la conformité, ils finiront par me contraindre, moi, invisible, à devenir blanc, ce qui n'est pas une couleur, mais l'absence de couleur. Dois-je tendre vers la non-coloration ? »²³ s'interroge l'homme invisible.

Mais, nous dit Freud, ce qui est réellement inquiétant, au fond, ce ne sont pas les « petites différences » mais bien le même en l'autre. Ce n'est pas l'incompatibilité des différences qui pose en réalité problème, mais plutôt la similitude, le Même en l'Autre et l'Autre en Nous car « *désormais, l'étranger n'est ni une race ni une nation [...] Inquiétante, l'étrangeté est en nous : nous sommes nos propres étrangers - nous sommes divisés* »²⁴. Julia Kristeva dit que si nous sommes étrangers à nous-mêmes, ce n'est pas un fait nouveau, car nous l'avons toujours été, mais nous l'ignorions ou voulions l'ignorer. Cette ignorance de l'étranger en nous est refoulement. Le refoulement, que ce soit de l'étranger indésirable, non invité à se rendre sur un territoire ou de l'Autre en moi, non invité à loger dans mon psychisme (surmoi), a pour but d'expulser ce qui ne doit pas être là. Or, si l'Autre, désormais est en moi, il ne doit plus être question de le refouler ni de l'ignorer. On peut refuser de reconnaître l'autre tout comme l'Autre peut refuser de nous reconnaître en nous tenant à distance. En empêchant tout dialogue, on empêche donc toute possibilité de ne pas être reconnu par lui. C'est ce qui se joue dans le relativisme des valeurs, lorsque celui-ci devient extrême car il est une manière de tenir l'autre dans un lointain, si éloigné qu'on ne le voit pas, on ne l'entend pas, on ne dialogue pas avec lui car il est dans un *hors-monde*.

Ce *hors-monde* est aujourd'hui celui dans lequel se trouve l'Afrique invisible, mineure car pas encore suffisamment entrée dans l'histoire. On entend souvent dire que les décisions internationales peuvent concerner le monde mais pas l'Afrique à cause de la particularité de sa culture ou encore que la démocratie n'est pas faite pour les Africains, et parfois même que « *le drame de l'Afrique c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire* »²⁵. Or de telles assertions la coupent du reste de l'univers qui ne pourrait entretenir aucun dialogue avec elle, ni par conséquent partager les mêmes valeurs culturelles. On l'isole dans un train dans lequel elle

problématique du reconnaître à celle de l'être reconnu. Si mon corps, qui est ce par quoi l'autre me reconnaît comme sujet, n'est que corps matériel, il va de soi que l'autre agira alors avec moi comme il agit sur d'autres objets. Pour qu'il y ait une interaction entre l'autre et moi, l'autre doit reconnaître mon corps comme autre chose qu'un objet. Or, c'est dans cette déduction des éléments requis pour penser ce corps comme signe de la liberté, comme corps d'un être raisonnable que se situe le problème de l'être reconnu que pose le roman d'Ellison. Le corps que je reconnais comme celui d'un homme vient non pas de sa forme, mais nous dit Fichte de son absence de forme, c'est-à-dire de son indétermination, du fait que le corps ne possède pas une forme déterminée, mais une capacité à recevoir une forme, car, « *ce qu'il doit être, il lui faut le devenir* »²², tout comme le mineur doit devenir majeur. L'invisible doit devenir visible, le mineur, majeur, car l'Homme est celui qui n'est pas mais doit devenir. Seule l'intersubjectivité est alors condition de l'humanité.

Mais si Fichte pose les conditions idéales de l'intersubjectivité en disant que chaque homme devrait reconnaître et respecter l'autre être, dans les faits, constate-t-il, l'interaction pose un rapport de domination en ce que certains agissent quand d'autres sont passifs. Comment transformer cette expérience empirique négative en une expérience positive de la relation à l'Autre ?

III.- FONDEMENTS DE LA NECESSITE D'UN DIALOGUE INTERCULTUREL

A.- L'Autre en Nous

Si aujourd'hui, on remarque une résurgence de comportements racistes par les mouvements nationalistes politiques et la percée de l'extrême droite en Europe, c'est surtout parce que l'uniformisation des mœurs, la société métisse dans laquelle nous vivons laisse de plus en plus place à une acculturation considérée comme menace et indifférenciation. « *D'où vient tant de passion pour la conformité, de toute façon ? Diversité, voilà le mot. (...) s'ils continuent avec cette ma-*

nité. Mais il relativise leur rôle car bien que l'Etat et la société civile en générale aient permis aux hommes de dominer la sensibilité, puis à se servir d'elle, ils les ont ensuite maintenus dans l'état d'asservissement en les considérant à jamais comme mineurs. « *Après avoir soumis notre sensibilité, vous l'avez façonnée de manière à la rendre propre à toutes sortes de fins. Jusque-là tout était bien, et si vous vous en étiez tenus là, vous auriez été les vrais tuteurs de l'humanité mineure* »¹⁸. Ainsi le processus culturel s'est transformé, nous dit Fichte, en une histoire de la domination et de l'asservissement, dans laquelle l'esclave, dans la « *sentence de mort* » tout comme plus tard chez Hegel par la « *crainte de la mort* », renversera la situation en faisant l'expérience du Moi absolu qui est expérience de la liberté. Même si on ne sait pas comment chez Fichte a lieu de façon empirique cette lutte entre dominants et dominés, c'est ce rapport à la minorité qui rend possible une lecture fichtéenne du roman d'Ellison. Les « *vrais tuteurs* », à la différence des faux tuteurs, sont ceux qui guident le mineur vers la majorité en lui donnant les moyens de s'autodéterminer, donc de réaliser son propre vouloir afin de pouvoir. Chez Ellison, l'homme invisible est celui-là même à qui est refusée intentionnellement, la reconnaissance de sa capacité à s'autodéterminer, donc la liberté. Or c'est justement dans ce rapport à son vouloir, puis son pouvoir, que l'homme fait l'expérience de la liberté et de l'universalité.

B.- La dialectique de l'acceptation comme affranchissement de la minorité

L'homme invisible dans l'épilogue du roman d'Ellison dit ceci « *Je suis un homme qu'on ne voit pas, et cela m'a placé dans un trou - ou m'a montré le trou dans lequel je me trouvais, si vous préférez - et à contrecœur j'ai accepté le fait* »¹⁹. Cette acceptation de sa situation est comparable à l'acceptation de l'esclave dans la crainte de sa mort. Si l'un, le Blanc, refuse de voir le Noir ou peut regarder à travers lui, ici, le Noir, accepte de ne pas être vu : « *et à contrecœur j'ai accepté le fait* », nous dit-il. Doit-on comprendre cette acceptation comme acceptation de l'état de minorité et donc acceptation du refus que pose l'autre ?

Bien au contraire, si cette acceptation était synonyme d'acceptation du refus, l'on aurait une situation semblable à celle du prologue dans laquelle le « mineur » ou encore le Noir se voit par les yeux de l'homme Blanc, du « majeur ». Or, dans l'épilogue, l'homme Noir, invisible, « mineur », dit : « *lorsqu'un homme est invisible, les problèmes du bien et du mal, de l'honnêteté et de la malhonnêteté, lui apparaissent si changeants, si fluctuants, qu'il les confond, au gré de la personne qui se trouve regarder à travers lui à tel moment. Eh bien, à présent, j'essaie de regarder à travers moi-même, ce qui comporte un risque* »²⁰. Cela signifie que l'invisibilité n'a plus le même sens. Le risque que comporte le fait de regarder à travers soi-même, c'est le risque contenu dans l'autodétermination qui engage la liberté et donc la responsabilité humaine. C'est le risque que prend le mineur qui, une fois devenu majeur, vole de ses propres ailes en prenant des décisions, et en les assumant. C'est cette responsabilité qui permet à l'homme de passer à la majorité que lui refusait le Blanc. Dans la question de la responsabilité, se joue le rapport à la politique mais aussi à l'éthique.

Si, dans les *Conférences sur la destination du savant*, Fichte tombe dans un cercle vicieux qui s'explique par la subordination du social au moral ou encore de la politique à l'éthique, c'est parce qu'il pose l'idée d'un perfectionnement moral qui dépend d'une interaction donc d'une unité politico-sociale qui elle-même est conditionnée par un perfectionnement moral. L'intersubjectivité est donc la condition de la subjectivité car l'homme, dit-il se contredit s'il vit isolé. En posant par la suite, à partir des *Principes de la Doctrine de la Science* l'idée que le droit est ce qui permet de distinguer la morale du social, il sauve sa théorie de l'intersubjectivité de l'impasse à laquelle conduisaient *Les Conférences sur la destination du savant*. En déduisant le droit comme condition de possibilité de l'intersubjectivité, Fichte quitte le terrain moral pour se glisser vers le terrain politique. Le droit qui était la limitation réciproque des libertés est maintenant, dans *Le Fondement du droit naturel* la condition de possibilité de l'intersubjectivité. C'est alors le rapport entre l'Universel et le singulier qu'il est nécessaire de comprendre dans la rencontre entre deux personnes, entre deux peuples, entre do-

minants et dominés, entre maîtres et esclaves. Pour Fichte, ce qui se joue dans la rencontre entre deux personnes ou deux peuples est une limitation réciproque des libertés. Mais avec Hegel, cette limitation est extrême puisqu'elle devient abolition de la singularité.

En effet, dans les textes d'Iéna la conscience recherche cette reconnaissance, dans une abolition de son essence singulière. Dans la première optique, Hegel pose l'idée d'une démarche de la singularité vers l'universalité. Là où la conscience veut se voir reconnue comme Homme, elle voit dans l'universalité abstraite de son existence la reconnaissance de son existence singulière qui est donc maintenue. Dans la deuxième optique, Hegel pose l'abolition de la singularité au profit d'un universel qui est cette fois, concret, réel. Ici, la conscience veut se voir reconnue comme citoyen. Le choix qui est donné à la conscience pour sa reconnaissance est un choix entre « *l'universalisation idéalisante de son essence ainsi déréalisée, et d'autre part, l'universalisation de son existence ainsi sacrifiée à la totalité du Peuple* »²¹. Or, ce que la conscience doit comprendre, c'est que la reconnaissance ne nécessite pas un choix entre une reconnaissance de droit comme personne, c'est-à-dire, en posant un universel abstrait séparé et coupé des singularités, ni une reconnaissance de fait comme citoyen, c'est-à-dire un universel concret abolissant les consciences singulières au mépris de leur droit à l'existence singulière. Ainsi, dit Hegel, que ce soit dans l'expérience de la lutte à mort, ou dans le rapport de servitude de la conscience au savoir d'elle-même comme conscience universelle, elle n'atteint donc pas le savoir de sa propre humanité car elle ne reconnaît en elle, dans ces deux expériences que sa singularité. Ces expériences que Hegel qualifie comme appartenant à l'état de nature sont le commencement du processus qui conduit l'individu aussi bien que le Peuple à la liberté. Mais, comment se traduisait cette liberté chez Fichte ?

Fichte montre que pour que chaque sujet puisse limiter sa liberté, il faut d'abord qu'il ait reconnu l'autre. Dans *Le Fondement du droit naturel*, la question n'est plus de savoir comment reconnaître autrui mais bien plus comment j'ai pu être reconnu par autrui comme sujet. On passe donc de la