

Noûς

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



LA PHILOSOPHIE ET LE DIALOGUE DES CULTURES

*JOURNEE MONDIALE DE PHILOSOPHIE :
BINGERVILLE 18 NOVEMBRE 2009*

Ouvrage publié avec le concours de l'UNESCO



Publication du CERPHIS
N° 007 - 2009

Noûς, CERPHIS, N°007, Abidjan, Décembre 2009

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire
Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

4^{ème} Trimestre 2009

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

d'une culture que les autres communautés admirent. Chaque culture a un charisme intentionnel différentiel qui fait preuve de maturité, de sagesse, de volontarisme en matière d'éthique et de morale et en matière d'éducation que les autres communautés admirent. Chaque culture a un charisme intentionnel différentiel qui fait preuve de maturité, de sagesse, de volontarisme en matière d'éducation que les autres cultures peuvent expérimenter chez elles.

Nous terminons ici notre long parcours en lançant un vibrant appel à toutes les communautés, à tous les peuples et à toutes les civilisations de l'univers. Pratiquez vos religions avec kérygme comme le dit Paul Ricœur, avec émotion intérieure, avec la vraie crainte de Dieu dans les vrais cultes rendus à Dieu en tant qu'expression profonde de son rattachement dans ses messages antérieures à Abraham, à Moïse, à Jésus, à Noé, à tous les prophètes et hommes de Dieu. Car le niveau archi-intentionnel de l'humanité, c'est aussi d'un Conatus œcuménique du genre humain. Le genre humain ne veut pas mourir en son genre de grand homme de l'humanité ; l'homme veut vivre spirituellement et se perpétuer biologiquement dans une société paisible. Seul le dialogue des cultures et la culture de la paix peuvent nous assurer un avenir meilleur et un développement socioéconomique espéré à l'instar des pays asiatiques. Par là, la société pourra compter sur elles-mêmes plutôt que sur des chefs politiques ou religieux qui d'ailleurs n'ont pas fini de s'épuiser dans des désirs égoïstes et dans la défense des intérêts personnels.

Dans la perception archi intentionnelle, il y a donc une conciliation comme appel à l'ensemble ; il y a une entente entre l'homme et son semblable pour donner vie ; il y a une entente entre l'homme et son semblable pour la pérennité de l'humanité. Dans ce dialogue des cultures et des religions, il y va de la survie de l'espèce humaine.

L'humanité veut la paix.

tient encore c'est « *en rencontrant des bouddhistes, des musulmans, des indous, c'est pour tout simplement établir des rapports de fraternité et non pour les convertir* ».

Entre l'islam, le christianisme et les juifs il y a beaucoup de plates-formes communes. Gadamer dit à cet effet que « *toute opposition entre je et tu suppose une communauté de nous.* » Au titre de cette communauté de nous, il y a lieu d'une mémoire commune, il y a donc une communauté de base entre les juifs, chrétiens et musulmans certes mais aussi entre toutes les religions des cultures et civilisations du monde. Selon le théologien Suisse hankuhn Balthazar, toute culture est une révélation de Dieu. Selon le paragraphe 4 de *Nostraetate*, on peut remarquer ceci: « *du fait d'un si grand patrimoine commun, le concile encourage et recommande entre les religions la reconnaissance et l'estime mutuelle qui naîtront surtout d'étude biblique et théologique ainsi que d'un dialogue fraternel.* »

Par le dialogue, le concile a renouvelé le problème de la fraternité « *nous tous, nous sommes fils de Dieu. Nous avons tous le même père et le même créateur quelles que soient les cultures et les races.* » L'église, au nom de cette fraternité, ne rejette rien de ce qui vient de Dieu qui est vrai dans les autres religions. Chacun selon le concile du Vatican II a une parcelle de vérité en la notion de Dieu si bien que cela ne doit empêcher personne à accepter l'autre en dépit de sa différence. On pourra parler ici de l'expérience suffisante ou de la raison suffisante avec Roger Gallordi : comme on ne peut pas expliquer causalement, on prend comme telles les choses, une expérience qu'on peut adapter en respectant les conditions de faisabilité. Cette expérience suffisante débouche sur le charisme d'un peuple, d'une culture, d'une communauté que les autres communautés admirent.

Chaque culture a un charisme intentionnel différentiel. C'est le charisme d'un peuple, d'une culture, d'une communauté que les autres communautés admirent. Chaque culture a un charisme intentionnel différentiel qui fait preuve de maturité. Cette expérience suffisante débouche sur le charisme d'un peuple, d'une culture, d'une communauté que les autres communautés admirent. Chaque culture a un charisme intentionnel différentiel. C'est le charisme d'un peuple,

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Études et de Recherches en Philosophie et Société)

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Tanella BONI (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*), Augustin Kouadio DIBI (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*), Dominique Aka Bwassi ASSALE (*Université de Cocody-Abidjan Côte d'Ivoire*), Souleymane Bachir DIAGNE (*Northwestern University USA*), Mahamadé SAVADOGO (*Université de Ouagadougou Burkina Faso*), Pierre N'ZINZI (*Université de Libreville Gabon*), Paulin HOUNTONDI (*Université de Cotonou Bénin*)

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication : Tanella BONI

Rédacteur en chef : Thierry Armand EZOUA

Rédacteur en chef adjoint : Raoul Yao Kpa KOUASSI

P. A. O. : Raoul Yao Kpa KOUASSI

Noûs, CERPHIS, N°007, Abidjan, Décembre 2009

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

4^{ème} Trimestre 2009

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25



SOMMAIRE

<i>DISCOURS D'OUVERTURE</i>	P. 5-16
<i>La ville-carrefour</i>	
EZOUA C. Thierry-Armand	P. 17-27
<i>Perception métalinguistique de la transcendance de Dieu ou une philosophie de la vie chez les Agni de Côte d'Ivoire : une étude ethnolinguistique des appellations de dieu en langue agni</i>	
ANO Boa Bernard	P. 29-40
<i>Le mythe de l'Autre absolu</i>	
ASSAMOI Yao Bertin	P. 41-48
<i>De la culture, comme un pont</i>	
KOUDOU Landry Roland	P. 49-60
<i>La négation de l'espace vide depuis Emmanuel Kant</i>	
KOUASSI Kpa Yao Raoul	P. 61-84
<i>Du complexe de supériorité culturelle comme ennemi de la paix</i>	
KOUMAN Kobenan Maxime	P. 85-94
<i>La philosophie : remède à toute reconstruction nationale vraie</i>	
Elise YAPO EPOUSE ANVILE	P. 95-106
<i>Côte d'Ivoire : pour un re-vivre ensemble citoyen</i>	
DION Yodé Simplicie	P. 107-126
<i>La reconnaissance : des cultures qui se regardent</i>	
DOUMBIA Fatima	P. 127-146
<i>Une culture du dialogue pour le dialogue des cultures</i>	
GAHE GOHOUN Cinthia Rosine	P. 147-157
<i>La phénoménologie de l'expérience religieuse dans la recherche de la paix et le dialogue des cultures</i>	
DIABY Bazoumana Mermoz	P. 159-163

Publication du CERPHIS

N° 007 - 2009

cultures et des religions en recommandant l'unité du vrai culte. Dans la sourate 17. verset.3, Dieu en s'adressant à Mahomet, lui dit « *en matière de religions, Il vous a recommandé à Noé, à Abraham, à Moïse, à Jésus, rendez des vrais cultes à Dieu et n'en faites pas un tracteur de religion.* »

Chez les chrétiens, l'église catholique a instauré la théologie du dialogue. Ici, les pères du concile du Vatican II ont posé les jalons du dialogue inter- religieux invitant ainsi toutes les civilisations à plus de tolérance, selon l'argument suivant : « *Tous les peuples formant une seule communauté pour autant qu'ils ont une seule origine et Dieu comme fin dernière, la fraternité universelle exclut toute discrimination. Par conséquent, l'église catholique s'engage dans un dialogue avec les autres religions* » Préambule paragraphe I, de *Nostraetate*.

Dans cet appel à la communauté humaine, il y a une existence archi-intentionnelle de l'humanité qui va donner lieu à une théologie d'expérience pour l'unité de tous les peuples dans lequel l'idée de fraternité universelle exclut toute discrimination. « *L'église regroupe en tant qu'esprit du Christ contraire à toute discrimination ou frustration opérée envers les hommes en raison de leur race, leur peau, leur classe sociale* » paragraphe 5.

L'esprit du Christ, qu'il soit social ou théologique renvoie au visage kérygmatic, visage aperçu dans l'enseignement des disciples à partir de l'amour fondateur dont il dit chez Jean: « *qui n'aime pas ne connaît* » 1 Jean v8. Et le visage archi-existential qui est l'incarnation théophanique du Logos de Dieu comme prototype universelle de l'humanité comme le souligne Sourate 21 et un peu plus loin la Sourate 107. « *La chose d'utilité publique* » qui est dit dans le dernier verset n'est autre que l'amour, le partage, l'assistance sociale, la solidarité et la tolérance. Nous nous rendons vite compte que la religion musulmane est une religion de paix et de tolérance et non une religion de guerre, de violence, d'exclusion. Les trois grandes religions se reconnaissent de la descendance d'Abraham, du coup sont appelées à dialoguer. C'est le sens de cette théologie du dialogue fraternel que présente Monseigneur Fitzgerald : « *en rencontrant des bouddhistes, des musulmans, indous, c'est pour tout simplement établir des rapports de fraternel* ». Il sou-

Comment alors renouveler la question philosophique de la religion dans la recherche de la paix et le dialogue des cultures ?

Si nous prenons cette question selon ce que le théologien, Paul Ortega, appelle le savoir religieux, nous nous apercevons très vite que la tradition culturelle des religions est soumise à un traitement de la tolérance religieuse. Les travaux du professeur Assalé nous orientent dans la tolérance religieuse dans le dialogue des cultures.

Nous verrons les notions de phylo et archi-intentionnalité de la société. La perception phylo intentionnelle de la société est cette perception sociale où il n'y a quasiment pas de dialogue entre les cultures, où il ya une sélection naturelle entre les membres de la société. Dans cette perception phylo-intentionnelle, ce sont des communautés bien constituées qui revendiquent le droit de faire la guerre comme un droit culturel. C'est cette division de la société instaurée au cœur des communautés, des cultures, des civilisations. Nous avons, comme illustrations, la guerre entre les catholiques et les protestants de 1562-1598 ; la guerre entre Chiïtes et Sunnites chez les musulmans et juifs etc.

Par ces illustrations, la vérité religieuse devient source d'exclusion, d'intolérance, de conflits, de guerre entre différentes cultures. On parle alors de ces formes données d'intégristes, de fondamentalistes, de traditionalistes. C'est une adhésion dogmatisme dont on désire faire appliquer les dogmes religieux et croyances culturelles. On voit aussi que l'application de cette forme d'intégrisme se fait aussi bien à l'intérieur des blocs communautaires et culturels qu'entre les religions elles-mêmes.

Mais en réalité, ce sont les chefs religieux qui s'approprient du vrai sens religieux pour masquer leur désir égoïste, en fins idéologiques ou politiques.

Et c'est ici que prend tout le sens et la valeur herméneutique de la perception archi-intentionnelle de la société. Le message de Dieu est toujours le même et restera toujours le même. Bien plus, les révélations antérieures de Dieu à Moïse (Thora), Jésus (l'Evangile), à Mahomet (le Coran), à nous-mêmes en tant que ses créatures vont contre la division des

DISCOURS MONSIEUR LE MINISTRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE

Monsieur le Représentant de son Excellence Monsieur le Président de la République de Côte d'Ivoire,

Monsieur le Sous-Préfet de Bingerville,

Monsieur le Directeur de l'Agence des Télécommunications de Côte d'Ivoire,

Monsieur Le Doyen de l'UFR des Sciences de l'Homme et de la Société de l'Université de Cocody,

Monsieur le Directeur du Département de Philosophie de l'UFR des Sciences de l'Homme et de la Société de l'Université de Cocody, et Représentant du CERPHIS

Monsieur le Directeur Régional de l'Education Nationale Abidjan I,

Madame le Proviseur du Lycée Mamie Houphouët Fataï de Bingerville

Mesdames et Messieurs les Chefs des établissements,

Mesdames et Messieurs les enseignants et enseignants-chercheurs de nos écoles et universités ;

Chers élèves et étudiants,

Honorables Invités ;

Mesdames et Messieurs,

La célébration de la Journée Mondiale de la Philosophie me donne l'agréable occasion de vous saluer et de vous dire combien j'apprécie votre mobilisation autour des valeurs que l'UNESCO et la philosophie ont en partage.

Mes salutations vont en particulier à Monsieur le Représentant de Son excellence Monsieur Laurent Gbagbo, Président de la République qui nous honore de son auguste présence ce matin.

Monsieur le Représentant de Monsieur le Président de la République,

Votre soutien est un témoignage expressif de l'intérêt que le Chef de l'Etat attache à la philosophie et à sa force contributive au développement de notre pays.

Au nom de la communauté éducative toute entière, je voudrais vous souhaiter la bienvenue et vous prier de bien vouloir traduire au Président de la République, notre reconnaissance pour tous ses efforts en faveur d'une éducation de qualité ouverte à tous.

Monsieur le Sous-préfet de Bingerville

Je me félicite de votre disponibilité et tiens à vous remercier pour votre remarquable appui à cette journée dédiée à la philosophie.

Mesdames et Messieurs, Honorables Invités,

Comme chaque année, le monde entier célèbre aujourd'hui la Journée Mondiale de la Philosophie. Le thème retenu pour huitième édition, est : « La Philosophie et le Dialogue des cultures ».

Il s'inscrit dans la perspective des principaux objectifs de l'UNESCO, notamment, celui de développer les contacts et les échanges afin que progressent la connaissance et la compréhension mutuelles.

La connaissance favorise en effet la compréhension et ouvre la voie à la solidarité morale et intellectuelle de l'espèce humaine, qui est l'une des assurances majeures d'une paix durable et authentique.

Par le Dialogue Mesdames et Messieurs, nous pouvons et nous devons apaiser nos rapports.

Dans la recherche de cette fin, l'enseignement et la pratique de la Philosophie peuvent nous y aider efficacement.

LA PHENOMENOLOGIE DE L'EXPERIENCE RELIGIEUSE DANS LA RECHERCHE DE LA PAIX ET LE DIALOGUE DES CULTURES

DIABY Bazoumana Mermoz

Etudiant en Licence (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

La phénoménologie de l'expérience religieuse est le renouvellement d'une philosophie de la religion qui se présente comme une métaphysique critique de la religion dans laquelle la réflexion philosophique doit apporter une solution au dialogue des cultures. Elle le fait pour que vivre en paix en société soit possible. Ce que la philosophie lègue à la théologie, c'est un appel à une religion divine qui sauve l'homme. La théologie ne peut se contenter d'un Dieu abstrait dont l'existence n'aurait aucune influence sur la volonté de l'homme. La théologie devient ainsi une science de l'homme pour répondre au problème du salut de l'homme en termes de dialogue et de paix entre les cultures. Elle n'est pas une science de l'étude de Dieu puisqu'on ne peut pas connaître Dieu.

Cette intuition théologique est fondamentale pour toutes les cultures et civilisations de l'univers. C'est la nouvelle vision du Dieu Zarathoustra que nous a révélée Nietzsche : « *Ce n'est pas seulement le passage d'un Dieu cosmique à un Dieu éthique, c'est aussi le refus de toute conception anthropomorphique de Dieu* ». Ce n'est pas seulement un Dieu bon qui a une certaine personnalité, c'est l'homme lui-même qui dévient par cette intuition théologique fondamentale citée plus haut, ce Dieu bon qui récolte les fruits de la paix et du dialogue des cultures, qui construit en tant qu'acteur principal, le socle sur lequel repose une société de communauté religieusement et culturellement différente. En cela, l'indouisme, le bouddhisme, le taoïsme et les différentes variantes de la gnose vont donner un premier modèle mystique de la relation de l'homme avec Dieu dans le dialogue des cultures. L'âme découvre sa nature profonde, sa relation avec l'absolu ; elle se sait éternelle.

Le Président de la République, Son excellence Monsieur Laurent Gbagbo, en recevant les populations du Sud-Bandama le 2 novembre 2009, invitait les Ivoiriens à être sages de la sagesse des philosophes.

Il n'est point besoin de rappeler ici les vertus et les valeurs auxquels prédispose l'étude de la Philosophie.

Ces valeurs, qui sont également celle de l'UNESCO ont pour noms le respect de la personne humaine, l'amour de la paix, la haine de tout égocentrisme et du règne de la force, la solidarité et l'attachement à la dignité de l'homme.

Il est hors de doute que la Philosophie, en tant que discipline d'enseignement et en tant que genre de vie, a un rôle prépondérant à jouer dans la reconstruction de notre nation qui sort progressivement de la plus grave crise de son Histoire.

Par son sens de l'humain et de l'universel, en effet, la philosophie aidera, j'en suis persuadé, à tisser l'étoffe d'une nation riche de ses diversités.

C'est pourquoi, dans le système éducatif de la Côte d'Ivoire, la Philosophie est depuis quelques années, enseignée effectivement en classe de première et de Terminale et en phase expérimentale en classe de seconde.

Au reste, notre ambition est d'étendre la Philosophie à tout le second cycle du secondaire.

Mesdames et Messieurs,

La Journée Mondiale de la Philosophie qui contribue à la prospérité de cette discipline, aide à coup sûr à sensibiliser la conscience collective.

C'est pourquoi, en ma double qualité de Ministre de l'Éducation Nationale et de Président de la Commission Nationale Ivoirienne pour l'UNESCO notamment, je voudrais saluer et féliciter les organisateurs de cette journée.

Monsieur le Chef de Département de Philosophie, Mesdames et Messieurs les animateurs du Centre d'Études et de Recherches en Philosophie et Société

Je tiens à vous remercier et à vous affirmer le soutien de mon Ministère à votre initiative, celle de promouvoir la paix par la Philosophie à travers une activité importante de l'UNESCO.

Votre mérite aura été de montrer, une fois de plus, le lien étroit qui existe entre l'UNESCO et la Philosophie.

René Maheu nous enseigne, en effet, que la construction de la paix est un métier de philosophe et que la technicité de l'UNESCO est action éminemment philosophique, car elle est essentiellement prise de conscience de l'universel humain.

Mesdames et Messieurs,

Le processus de sortie de crise nous conduit résolument à la stabilité de notre pays et cette marche vers la paix ouvre des perspectives heureuses à l'ensemble des Ivoiriens.

Saisissons-nous des opportunités de cette situation pour nous approprier à l'unisson l'étude et la pratique de la philosophie aux fins de consolider la paix et la solidarité dans notre pays.

Monsieur le Représentant du Président de la République, Honorables Invités, Mesdames et Messieurs,

Tout en vous réitérant mes remerciements pour votre précieux soutien, je voudrais clore mon propos en vous souhaitant une excellente Journée Mondiale de la Philosophie.

Bonne fête à toutes et à tous, Je vous remercie.

¹⁰ Dixsaut (Monique).- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Op. cit., p. 35-36.

¹¹ Platon.- *Ménon* in *Œuvres complètes*, Tome III, 2^{ème} partie, trad. Alfred Croiset et Louis Bodin, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), 75a-75d.

BIBLIOGRAPHIE

Dixsaut (Monique).- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, (Paris, J. Vrin, 2001), 384 p.

Dixsaut (Monique).- *Platon*, (Paris, Vrin, 2003), 287 p.

Platon.- *Le Banquet*, trad. Luc Brisson, (Paris, GF Flammarion, 1998), 272 p.

Platon.- *Gorgias, Ménon* in *Œuvres complètes* trad. Alfred Croiset et Louis Bodin, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), Tome III, 2^{ème} partie, 282 p.

Platon.- *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis* in *Œuvres complètes*, Tome II, trad. Alfred Croiset, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), Tome II, 157 p.

Platon.- *Théétète, Parménide, Le Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin et M. J. Moreau, (Paris, Gallimard, 1969), 1671 p.

pourrait être considérée comme une modalité pratique et théorique du partage du savoir et du dialogue. Cela dans la mesure où elle dispose non seulement le locuteur à trouver les mots adaptés pour que son interlocuteur l'écoute et le comprenne mais aussi elle permet à l'interlocuteur n'appartenant pas à un domaine donné de se disposer, malgré la différence, à échanger.

CONCLUSION

La modalité socratique du dialogue est une possibilité d'un dialogue des cultures, c'est-à-dire une ouverture entre elles susceptible de leur permettre, dans le meilleur des cas, de s'entendre ou de venir à bout des différends et intolérances de toutes sortes.

La difficulté à laquelle l'on se trouve confronté, en général, à l'occasion d'un dialogue, est d'imposer ses propres points de vue ou de se voir imposer des conceptions par son interlocuteur ; d'où le repli sur soi. Un élément important dans la conception socratique de l'échange entre des parties est le fait de ne pas essentiellement viser la création d'une univocité de conception ou de position. D'où la possibilité laissée d'harmoniser les échanges ; cela implique le fait de ne pas afficher de position dogmatique ; celle de considérer que le plus important est d'exposer sa conception des choses, de dire la vérité sur soi-même.

NOTES

- 1- Platon, *Théétète, Parménide, Le Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin et M. J. Moreau, (Paris, Gallimard, 1969), 189-190e.
- 2- Platon, *Théétète* in *Œuvres complètes, Op. cit.*, 150a- 150b.
- 3- Platon, *Banquet*, trad. Luc Brisson, (Paris, GF Flammarion, 1998), 215b.
- 4- Platon.- *Banquet, Op. cit.*, 215e- 216a.
- 5- Platon.- *Gorgias* in *Œuvres complètes*, Tome III, 2^{ème} partie, trad. Alfred Croiset et Louis Bodin, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), 484d- 485d.
- 6- Platon, *Hippias Majeur, Charmide, Lachès, Lysis* in *Œuvres complètes*, Tome II, trad. Alfred Croiset, (Paris, Les Belles Lettres, 2003), 187e.
- 7- Platon.- *Gorgias* in *Œuvres complètes, Op. cit.*, 458d- 459b.
- 8- Dixsaut (Monique).- *Platon*, (Paris, Vrin, 2003), Chap. III, p. 72.
- 9- Dixsaut (Monique).- *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, (Paris, J. Vrin, 2001), p. 27.

DISCOURS DE MONSIEUR LE DIRECTEUR GÉNÉRAL DE L'ATCI

Monsieur le Représentant de son Excellence Monsieur Président de la République de Côte d'Ivoire,

Monsieur le Ministre de l'Education Nationale, Président de la Commission Nationale Ivoirienne pour l'UNESCO,

Monsieur le Sous-Préfet de Bingerville,

Monsieur le Maire de la Commune de Bingerville,

Monsieur le Secrétaire Général de la Commission Nationale Ivoirienne pour l'UNESCO

Monsieur Le Doyen de l'UFR des Sciences de l'Homme et de la Société de l'Université de Cocody,

Monsieur le Directeur du Département de Philosophie de l'UFR des Sciences de l'Homme et de la Société de l'Université de Cocody, et Représentant du CERPHIS

Monsieur le Directeur Régional de l'Education Nationale Abidjan I,

Mesdames et Messieurs les Chefs des établissements scolaires,

Mesdames et Messieurs les enseignants et enseignants-chercheurs de nos écoles et universités.

Mesdames, Messieurs, en vos titres, grades et qualités,

Chers amis élèves, chers amis étudiants,

A priori, l'on pourrait s'interroger sur le sens de la présence du technicien des télécommunications que je suis au milieu d'hommes et de femmes dont on retient généralement que la tâche quotidienne est de penser, alors que nous autres sommes des praticiens, des techniciens. A la vérité, une telle interrogation relèverait d'une méprise. Ma présence, en ce lieu, se justifie au moins à trois niveaux.

D'abord, la cérémonie qui nous rassemble ce jour est solennelle car il s'agit de célébrer la philosophie, l'une des plus importantes disciplines du système éducatif de par le monde et sur laquelle reposent les piliers de l'UNESCO. Et comme elle a pour objet d'étude l'Homme, dans sa vie présente et dans sa destinée, nul ne saurait lui échapper.

En outre, ma présence ici répond à l'exhortation du philosophe français René Descartes qui, dans la préface de son œuvre *Principes de la Philosophie*, nous dit et je cite : « Pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même ; comme sans doute il vaut beaucoup mieux se servir de ses propres yeux pour se conduire, et jouir par même moyen de la beauté des couleurs et de la lumière, que non pas de les avoir fermés et suivre la conduite d'un autre ».

Mais aujourd'hui, et c'est là la troisième raison de cette présence, c'est au quotidien que je rencontre la philosophie. Comment ne pas remarquer que chaque jour, au moyen du téléphone et de l'Internet, par l'accès au très haut débit, la convergence multimédia ou la multiplication des réseaux et des services de communication, sont rendues possibles des relations qui permettent à la pensée de circuler et de s'enrichir ?

C'est chaque jour, en effet, que par les moyens de télécommunication, des hommes et des femmes partagent leurs idées, leurs savoirs, leurs points de vue. Les télécommunications aujourd'hui sont à la diffusion de la pensée en général et à la philosophie en particulier, ce que la découverte de l'imprimerie par Gutenberg est à l'écriture. Mettre un monde en réseau où les hommes de divers horizons, de diverses cultures communiquent, c'est le défi que nous, praticiens des télécommunications, réalisons chaque jour grâce à la technique. Par notre engagement, nous contribuons donc à rapprocher les hommes. C'est d'ailleurs Platon, l'un des pères de la Philosophie qui, le premier, a bien perçu le sens de ce rapprochement dans le *Phèdre*, quand il nous montrait sa préférence pour les échanges vivants permettant d'affermir et de raffermir la pensée.

que». Ce qui suppose « *...une philia entre les interlocuteurs, c'est-à-dire une orientation semblable vers un but commun... but (qui) consiste à dire des choses vraies...* »¹⁰. Le plus important, à l'occasion de l'échange entre les interlocuteurs culturels, sera de pouvoir devenir des amis (philos). Et pour autant que chaque partie prenne la figure d'un ami, l'échange pourra se faire sur la base de réponses vraies mais aussi de choses que celui qui est interrogé peut reconnaître savoir.

L'échange ne consistera plus en le fait d'être le plus fort dissimulé dans des pièges tendus aux manières et propos habituels des autres, et disposés au sein d'un savoir faussement donné par l'interlocuteur du moment. Il ne consistera plus également à incruster une formule en réalité pleine d'artifices, dans une signification que l'on offre à partager dans l'intention de montrer sa supériorité cognitive. Il se déroulera amicalement, d'une manière plus douce (*praoterōs*) « *... si j'avais affaire à un de ces habiles qui ne cherchent que disputes et combats, je lui dirais : « Ma réponse est ce qu'elle est ...Lorsque deux amis, comme toi et moi, sont en humeur de causer, il faut en user plus doucement dans ses réponses et d'une manière plus conforme à l'esprit de la conversation. Or...ce qui caractérise cet esprit, ce n'est pas seulement de répondre de manière véridique, mais aussi de fonder sa réponse uniquement sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même »*¹¹.

Le dialogue devra également être sans artifice et se référer plutôt à un savoir. Il devra même éviter la tension dans la discussion que suscite le fait de vouloir se présenter plus savant (*sophos*) que ses interlocuteurs. Il s'agira pour l'interlocuteur de s'orienter vers une modalité pacifiée d'entretien, et dire effectivement ce qu'il pense. Les interlocuteurs devront être, pour cela, soucieux de recevoir, de comprendre leurs opinions réciproquement. Une manière d'arriver à cette modalité est de s'accorder à ordonner la discussion (*dialektikōteros*), autour d'un champ de savoir que celui qui est interrogé pourrait reconnaître et au sein duquel toutes les interrogations auraient lieu.

On pourrait recourir à la notion d'échange des savoirs qui permet à un savoir quel qu'il soit de sortir de son champ pour rencontrer d'autres savoirs. L'attitude consensuelle

« dialoguer consiste à poser des questions et à y répondre, en donnant des raisons à ce que l'on affirme. Le but est de « être à l'épreuve la vérité aussi bien que nous-mêmes » non de réfuter la thèse de l'adversaire. »⁹

B.- Le dialogue des cultures sur les traces du dialogue socratique

L'expression dialogue des cultures ne dit pas que le dialogue est inné entre les cultures ; il en ressort de façon tacite la nécessité d'un apprentissage au quotidien du dialogue, pour après s'inscrire dans une tradition du dialogue. Dire que le dialogue des cultures est possible par une culture du dialogue c'est dire que les cultures peuvent échanger entre elles à la condition d'une implantation en leur sein d'une tradition du dialogue.

Nous partons du fait que le groupe de mots dialogue des cultures est une personnification dans laquelle les cultures qui sont des choses sont prises pour des personnes. Voyons donc dans le dialogue des cultures l'idée que les cultures ne peuvent se parler toutes seules : c'est plutôt un dialogue des hommes par les cultures ; un dialogue des sujets en dialogue, c'est-à-dire des personnes originaires de telles ou telles cultures ou un échange de vision du monde. A partir du moment où des personnes entrent en dialogue, il y a des principes socratiques sacro-saints du dialogue qu'il faut observer.

C'est parce que l'on passe chez Platon, de l'objet du dialogue au sujet en dialogue que l'on ne peut accuser la culture qui emprunte un tel sentier de se faire passer pour une super-culture ou une culture qui tend à s'imposer ; l'objet dans un tel contexte sera d'abord les éléments constitutifs de chaque culture ou ce que chacun veut montrer de sa culture ; et les sujets seront ici les promoteurs de la culture. Les hommes pourront vivre ensemble à la condition de traverser les cultures pour joindre les autres. Chaque culture devrait laisser la possibilité d'une ouverture sur le monde en étant perméable.

Or, compte tenu de la différence de pratique et d'orientation dans les cultures, la nécessité s'impose de savoir comment instaurer le dialogue en vue d'une « discussion dialecti-

En acceptant de parrainer la Journée mondiale de la Philosophie, je veux m'associer à cet élan des hommes et des femmes qui font la promotion de la paix en favorisant le dialogue des cultures. Il est hors de doute que les télécommunications, en tant que puissants moyens d'interconnexions, ont une part importante à prendre dans la promotion des valeurs qui rassemblent les peuples. Plus que jamais, les hommes des télécommunications adhèrent à ce principe sacrosaint de l'UNESCO : « Les guerres naissant dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes qu'il faut ériger les barrières de la paix ».

Hommes et femmes de culture, épris de philosophie et de dialogue des cultures, l'Agence des Télécommunications de Côte d'Ivoire, entend résolument vous accompagner, dans votre noble dessein de voir enfin un monde nouveau éclore comme pour réaliser le projet de paix perpétuelle du philosophe allemand Emmanuel Kant. C'est sur ces mots pleins d'espérance que je voudrais clore mon propos.

Je vous remercie.

LA PHILOSOPHIE ET LE DIALOGUE DES CULTURES

Prof. BOA Thiémélé Ramsès

Chef du Département de philosophie

Université de Cocody Abidjan

Monsieur le ministre de l'éducation nationale,

Madame et monsieur les autorités administratives

Madame et monsieur les professeurs

Etudiants, étudiantes et élèves,

Chers invités,

Honorables membres de cette savante assemblée

Le département de Philosophie de l'université de Cocody Abidjan est heureux de vous convier à cette journée dénommée par l'Unesco, « Journée mondiale de la philosophie ». En association avec le Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société », le Cerphis, nous nous réjouissons de vous compter parmi ceux qui pensent que, par son sens de la réflexion et de l'humain, la philosophie contribue à articuler et à organiser par la parole ce monde brisé par les armes et l'intolérance.

Le Cerphis est un laboratoire logé au sein du Département de Philosophie mais ouvert à d'autres disciplines et à d'autres universités. Des collègues de l'Ecole normale supérieure d'Abidjan ainsi que ceux de l'université de Bouaké en sont membres. Ils se sont associés à nous pour faire briller la lumière intérieure de nos cogitations. Les sujets de réflexions du Cerphis portent sur les faits de société que ses chercheurs intellectualisent. Il a l'expérience de ce genre d'activité de réflexions car il a déjà à son actif deux rencontres sur :

- Philosophie et réconciliation,
- Philosophe, Justice et Paix

La revue de publication du Cerphis s'appelle *Noûs* et les

que qui conditionne l'examen mutuel du savoir est donc la position de l'interlocuteur face au savoir, c'est-à-dire son « croire savoir » ou « savoir savoir » ou encore « ne pas croire savoir », « savoir ne pas savoir ». Confronté à un "ne pas croire savoir" ou « un savoir ne pas savoir », Socrate, en vue de permettre à l'interlocuteur d'apprendre, feint d'être ignorant en instaurant une ambiance amicale, sympathique. Tandis que son rapport au « croire savoir » ou au « savoir savoir » qui, parce que croyant savoir ou sachant une chose donnée ne cherche pas à en savoir davantage ou croit tout savoir, est tout autre. Ce rapport est fait, certes, d'ironie, mais de tension due à l'affrontement entre un savoir réel et une apparence de savoir. Socrate use d'une modalité offensive du logos, pour, après, instaurer une atmosphère dialogique paisible.

Le second élément consiste en ceci que, confronté au discours rhétorique qui s'expose comme opportunité, valorisation de ses forces, c'est-à-dire une exposition qui fait conjuguer le temps et le discours (*kairos*)⁸, Socrate oppose un discours vrai sur lui-même, un discours qui ne se dissocie pas de son être. La vérité vers laquelle, dans le dialogue platonicien, Socrate s'efforce de conduire ses interlocuteurs est la découverte du caractère erroné de leur thèse ; ce qui leur enlève également le logos qu'ils croyaient détenir et les rend susceptibles d'entrer en chemin pour l'acquisition d'un savoir vrai et divin. Socrate institue ce rapport au vrai et au divin dans la mesure où l'interlocuteur qui reconnaît être ignorant est en possession d'un logos qui dit quelque chose, qui n'est pas errant dans la mesure où ce qu'il dit est, non seulement vrai, mais aussi rejoint le conseil delphique de l'humilité humaine. La reconnaissance ou la connaissance du fait que l'on ignore, est déjà en elle-même une conversion. C'est dans cette optique, que Platon se propose de changer l'orientation de la rhétorique en privilégiant l'articulation du langage par voie dialogique au sens socratique du terme et l'éthique comme option de la vertu.

L'objectif à atteindre, dans cette mesure, est d'arriver par la force de la parole rationnelle à retourner sur soi-même et permettre aux personnes de retourner sur elles-mêmes, de réfléchir, même si cela n'est que pour un temps court.

II- DU DIALOGUE SOCRATIQUE COMME ARCHE-TYPE DU DIALOGUE DES CULTURES

A.- La gestion socratique de la culture sophistique

Une forme de culture à laquelle la culture platonicienne est confrontée, est la rhétorique des sophistes. L'opposition de Socrate aux sophistes se trouve au niveau de l'usage argumentatif du logos et de la pratique de la discussion avec lui qui n'est pas un échange banal de conversation mais un engagement de soi. Il y a, pense-t-il, un ordre du discours que cette dernière transgresse à cause de son absence de souci. Le discours rhétorique apparaît comme un genre de contre-discours qui induit une dissolution au sens d'une dégradation du logos. L'usage persuasif du logos, dans la rhétorique, fait qu'elle canalise et asservit l'opinion populaire sur laquelle elle exerce, si l'on ne s'abuse, une tyrannie langagière. La rhétorique « *n'a pas besoin de connaître la réalité des choses ; il lui suffit d'un certain procédé de persuasion qu'elle a inventé, pour qu'elle paraisse devant les ignorants plus savante que les savants.* »⁷

A cet effet, Monique Dixsaut montre qu'il faut voir, de la conversation entre Socrate et un sophiste, la confrontation entre deux approches différentes du savoir et également des maniements différents du discours. Son analyse des occurrences du verbe « *discuter* », « *dialegesthai* » dans les dialogues *Hippias Mineur*, *Gorgias*, *Protagoras* de Platon montre qu'il est opposé à la macrologie et à la rhétorique.

Compte tenu de la différence de culture entre Socrate et les sophistes, la question se pose de savoir comment ériger un espace du discours qui soit une sorte de tribunal de la parole où il ne puisse pas avoir de paroles gratuites. Ce devra être un espace où seule la force du logos passera au crible les paroles, les savoirs et l'être de l'interlocuteur et du récepteur.

Un premier élément de réponse se trouve dans le fait que Socrate ne parle pas de la même manière à tout le monde : il s'adresse aux personnes en prenant en compte leur savoir ou leur ignorance d'une question donnée. La catégorie socrati-

travaux de cette journée y seront édités pour laisser traces de ces paroles savantes qui vont se dire tout à l'heure. Nous voulons par cette méthode laisser traces pour la postérité, de nos débats afin qu'ils témoignent de nos efforts de réflexions dans un monde où l'urgence de la vie quotidienne doit être surmontée au prix de mille efforts.

Aujourd'hui nous allons parler de « LA PHILOSOPHIE ET LE DIALOGUE DES CULTURES » C'est le thème de ce jour. Cette journée, pour être bref, a été institutionnalisée en 2005 comme Journée mondiale de la philosophie. La journée mondiale de la Philosophie obéit à une trilogie osirienne de l'unité de temps, de lieux et de thèmes. Le même jour, sur la terre, un même thème réunit les êtres humains. Des entendements finis, c'est-à-dire vous et moi, par l'unité de sens des mots, répondent aux exigences d'une communication possible par la médiation de la philosophie. La philosophie réussit à fédérer des esprits qui, en temps normal, sont éparpillés dans des activités multiformes.

Madame et monsieur

Chers invités,

La parole permet ainsi de reconstituer l'unité originaire brisée par nos discordances culturelles. Comme Isis la femme allant à la recherche d'Osiris, la parole va à la recherche de l'unité originaire. Une fois le corps mutilé retrouvé et reconstitué, Isis se fait féconder pour enfanter Horus, symbole d'un monde nouveau plein d'espoir. De même, la parole, par la diversité des dires, se fait féconder pour enfanter une signification porteuse de vérité unique. Cette vérité, portée par la diversité des cultures, ne vient au jour qu'après avoir fait le parcours du partage des pensées. Les cultures et les disciplines sont les lieux d'expression de cette vérité. On comprend ainsi pourquoi, très tôt, dans la philosophie occidentale, Platon mit l'accent sur le genre dialogué. Initiateur de ce genre, il visait par l'imitation des dialogues, la vérité réunifiée. La vérité réunifiée est le fruit d'échanges issus d'une série de questions et de réponses. A la fin, sont saisies une définition et une essence. Le genre dialogué, fondé sur la recherche commune, exprime une éducation pour la vérité. Il

exige une complicité entre les différents interlocuteurs. Il permet de cultiver la tolérance.

Comment penser la philosophie et le dialogue des cultures sans se souvenir que la philosophie elle-même est le fruit du dialogue des cultures ? En effet, la philosophie, dans sa forme actuelle, est le résultat du dialogue des cultures dans la mesure où des intellectuels grecs ont su combiner avec intelligence les contenus culturels de l'Égypte négro-africaine avec ce qu'ils ont appelé les sagesses dites barbares de l'Inde et de la Chine. C'est par le dialogue des paroles multiples et des vérités éparses que la philosophie vient au jour comme forme singulière d'expression de la pensée. Elle naît ainsi d'une fécondation heureuse entre plusieurs cultures par le travail intellectuel de personnes qui se sont modestement présentées comme des amoureux de la connaissance. Ce savoir théorique, contemplatif était également un mode d'existence, par la sagesse pratique qui le sous-tendait.

Dans les Maisons de vie, premières universités du monde créées en terre africaine de l'Égypte antique, des étudiants d'horizon divers et nécessairement de cultures diverses, venaient dialoguer avec leurs pairs africains, pour faire le point des connaissances en mathématiques, en philosophie, en médecine, en architectures ou en littératures. Plus tard, selon Théophile Obenga, des philosophes et penseurs d'Alexandrie, de Cyrène, de Carthage et d'Hippone vont venir compléter, ce premier groupe de philosophie égyptienne antique. Ensuite, suivra, dans ce dialogue des cultures en terre africaine, la philosophie maghrébine des Ibn Badjdja ou d'Ibn Khaldûn. Le troisième groupe de philosophes à dialoguer viendra des écoles philosophiques médiévales de Tombouctou, Gao, Djené, véritables foyers de la culture négro-africaine au temps des grands empires soudanais. Enfin, la philosophie africaine moderne et contemporaine commence avec Anton Amo philosophe ghanéen qui étudia et enseigna la philosophie dans les universités allemandes au XVIII^e siècle.

En somme, cet ensemble de courants philosophiques instaure un dialogue permanent de longue durée qui va de 2780

effet *incomparable*³. Alcibiade voit en Socrate une force surnaturelle, exceptionnelle, et la force du logos agissant qui affecte et tourne aussi en ridicule, qui le contraint à s'avouer à lui-même qu'il a beaucoup de défauts au point de persister à ne point se soucier de lui-même. Socrate, poursuit-il, l'a mis plus d'une fois, dans un état qu'il ne lui semblait pas possible de vivre en se comportant comme il le *fait*⁴. Contrairement à Alcibiade, Calliclès voit Socrate comme un éristique dont la pratique dans le domaine politique est nuisible. Ses raisons sont que, chez un jeune homme, la *philosophie* « est à sa place et dénote une nature d'homme libre... [Tandis] que chez un homme âgé, quelque doué soit-il, il devient moins qu'un homme, à fuir toujours le cœur de la cité... »⁵.

Il y a aussi la discussion de Lysimaque, Nicias et Lachès à propos de la nécessité pour les jeunes gens de se soucier de leurs âmes et du portrait du maître susceptible de soigner l'âme ou d'inciter au soin de l'âme en laquelle les interlocuteurs apprécient l'aptitude de Socrate à être ce maître du soin. Nicias parle, quant à lui, de l'influence de Socrate sur ses interlocuteurs : « ... si l'on appartient ... à la famille des interlocuteurs habituels de Socrate, on est forcé, quel que soit le sujet qu'on entame d'abord, de se laisser ramener par le fil de l'entretien à des explications sur soi-même, sur son propre genre de vie et sur toute son existence antérieure... Je sais qu'on ne peut éviter d'être ainsi traité... Je me plais... dans sa compagnie, et je ne trouve pas mauvais d'être remis en mémoire du bien ou du mal que j'ai fait ou que je fais encore ; j'estime qu'à subir cette épreuve on devient plus prudent pour l'avenir... »⁶.

Il ressort de ces illustrations qu'il y a une caractéristique propre au discours socratique, qui est celle de produire, du fait de l'intelligence qui le fonde, de multiples impacts. Ceux-ci s'exercent en fonction des personnes auxquelles il est confronté, du sujet en question, de la manière dont cet effet doit se produire en vue d'obtenir le résultat escompté. Le protreptique, à travers les visages circonstanciels du logos socratique, parvient à son objectif qui est d'inciter à la connaissance et de convertir à la vertu.

dont nous avons parlé ci-dessus, ensuite du fait que le dialogue socratique se présente couramment comme une thérapeutique, enfin à cause du caractère dialectique du dialogue.

L'aspect thérapeutique apparaît parfois sous la forme d'une métaphore où Socrate traite l'âme comme une réalité sensible, physique ; d'autres fois, elle prend la forme d'une comparaison entre la philosophie et la médecine, l'ignorance et la maladie pour ne citer que ces exemples. La comparaison entre la philosophie et la médecine est la plus courante au regard de la définition essentielle que Socrate donne de sa vocation : *« mon art d'accoucher comprend donc toutes les fonctions que remplissent les sages-femmes : mais il diffère du leur en ce qu'il délivre des hommes et non des femmes et qu'il surveille leurs âmes en travail et non leur corps. »*²

Quant à l'aspect dialectique du dialogue, il bannit la conversation comme communication d'opinions, d'informations, d'histoires ou comme outil de séduction. Il vise plutôt à interroger les choses et réfléchir pour trouver une réponse ou distinguer et établir les relations entre les êtres. Le dialogue, en tant que forme dialoguée, conversation, discussion chez Platon n'est donc pas la dialectique. Il est plutôt inévitablement dialectique au sens où il se situe dans un axe de questions et de réponses en lequel le logos prend tout en compte, en lequel il n'y a pas de parole gratuite. Toute assertion, dans un tel contexte, doit être expliquée rationnellement. Le caractère dialectique du dialogue consiste en ceci que dans la conversation avec l'autre, l'on doit dialoguer aussi bien avec sa propre âme qu'avec celle de l'autre, c'est-à-dire se reconnaître en lui, comme un autre moi qui me rappelle moi.

Les points de vue sur le personnage de Socrate, sur la conversation avec lui, en ce sens, relèvent que par sa manière de converser avec ses interlocuteurs, pour les uns, Socrate produit des effets, ou du moins a un impact sur ceux-ci tel qu'ils choisissent son genre de vie. Pour les autres, il est un sophiste, et pour d'autres encore il est insatisfaisant et décevant dans ses démonstrations. Alcibiade et Calliclès pensent respectivement que le fait d'échanger avec Socrate a des retombées éthiques positives, dans la mesure où il produit de l'enchantement par ses discours et que ceux-ci produisent un

avant notre ère à aujourd'hui. C'est par un dialogue interne et intérieur que ces différents courants philosophiques peuvent venir au jour, dans une sorte de conscience de soi. En dialoguant avec notre propre culture, nous pourrions exhumer ces courants philosophiques disparues pour la plupart des consciences individuelles. Les travaux des historiens, des archéologues, des sociologues, voire des ethnologues constituent des sources vives pour les théories philosophiques africaines. C'est pourquoi, la philosophie africaine contemporaine, si elle veut sortir de l'emprise de la culture occidentale, a intérêt à fréquenter ce que lui disent les recherches extérieures. Elle doit entretenir le dialogue avec les autres cultures de la connaissance. N'est-ce donc pas par le dialogue incessant entre elle et ses ailleurs que sont l'histoire, l'archéologie, la théologie, la science, la physique ou la génétique que la philosophie construit son identité ? Les questions posées par la bioéthique et l'environnement nous instruisent de la nécessité, pour la philosophie, de dialoguer avec la médecine et la biologie.

Du reste, les artistes qui sont des étudiants en philosophie et qui vont se produire tout à l'heure ou qui se sont déjà produits, montrent que le dialogue des cultures est pratiqué par la philosophie. L'art est une culture qui dialogue avec la philosophie à travers la recherche commune du beau. Le dialogue le plus parfait que la philosophie puisse entretenir avec l'art est matérialisé par le bagnon, institution africaine bété où sont célébrées à la fois la culture de la beauté physique, la culture de la beauté intellectuelle et la culture de la beauté spirituelle. Dans l'esthétique du bagnon, sont réunies le physique, l'intellectuel et la morale. C'est pourquoi, bien souvent, en cas de conflit, le bagnon intervient comme intercesseur. Par la sagesse de son être, il inspire les protagonistes en les obligeant à faire cesser le désordre. Le dialogue qu'il instaure entre les parties en conflits, introduit à un nouveau vivre-ensemble pacifique. Cette institution fait de l'esthétique la combinaison des valeurs sociales.

Ce dialogue des cultures n'est-il pas freiné parfois par des visées hégémoniques ? En se faisant la complice des discours

hégémoniques universalistes, la philosophie a rendu difficile le dialogue des cultures car au nom de l'universel prétendument incarné dans un cadre spatio-temporel occidental, les autres cultures ont été regardées de haut en tant que formes primitives inachevées de l'Esprit. Elles sont présentées comme des formes dégradées de vérités contenues dans la culture occidentale. En remettant en cause cet universel de surplomb, la philosophie va déployer la totalité des significations et des vérités de chaque culture. Le dialogue n'est pas possible sans ce respect mutuel fondé sur la reconnaissance des autres cultures. Cela donne lieu au partage des rationalités. En dehors de ce partage des rationalités, la philosophie ne dialogue avec personne ; elle monologue hors des cultures à l'intérieur d'une seule. En somme, comment dans ce village mondialisé, le multiple peut se dire sans constituer une menace pour la dignité humaine ? L'enseignement n'est-il pas le lieu d'apprentissage par excellence de ce dialogue ?

Ce sont ces questions qui seront abordées, nous le souhaitons vivement, dans le respect réciproque.

Madame et monsieur, Honorables invités,

Le Département de Philosophie et le Cerphis vous remercient de votre participation et remercie tous ceux qui ont rendu possible cette journée.

Merci

locuteurs, à les interpeller à s'efforcer de s'appliquer à eux-mêmes, à examiner leur propre vie.

A bien des moments, dans l'entretien, le discours d'exhortation intervient et s'énonce en des affirmations encourageantes ou en des mises en garde. Cette exhortation ne veut pas dire que Socrate arrive absolument à s'entendre ou parvient à trouver un accord avec ses interlocuteurs. Il arrive que Socrate et ses interlocuteurs trouvent un accord, certes, mais dans bien d'autres cas, le débat reste ouvert, inachevé. La démarche des dialogues commence par la recherche de la définition d'un concept. Une vertu est posée, par exemple la piété, les différents éléments de la piété sont recherchés, chaque interlocuteur explicite, complète son idée ; un interlocuteur donne une définition à laquelle Socrate, parfois émerveillé, consent et accepte. Puis, Socrate se rebiffe, en posant une question ou en faisant une intervention qui montre que la réponse à laquelle ils sont parvenus est en contraste avec la question posée au départ. A ce moment, il arrive certaines fois que la discussion du concept soit abandonnée, qu'elle s'interrompt dans la frustration, dans le doute parce que certains refusent d'y participer à nouveau, comme c'est le cas dans l'*Eutyphron*, le *Charmide*, le *Lachès*, le *Gorgias*, le *Menon*. D'autres fois, il arrive que la discussion se poursuive parce que d'autres acceptent de proposer des définitions que Socrate scrute. D'autres fois encore, Socrate ne conclut pas la conversation et laisse son interlocuteur insatisfait, lui offrant une possibilité ultérieure de réexaminer le problème.

Ces différents cas de figures, conversation abandonnée du fait du désistement, du découragement de l'interlocuteur, conversation menée à son terme avec l'accord de Socrate et son interlocuteur, conversation inachevée du fait de Socrate, pourraient faire croire que la relation à Socrate ne donne pas de leçons, qu'elle n'apprend rien.

B.- La transcendance de l'objet du dialogue

Le rapport à Socrate a un impact qui est le passage inévitable de l'objet du dialogue au sujet en dialogue. Cela est possible d'abord à cause du caractère protreptique du logos

qui orientent plus ou moins le comportement d'un individu, d'un groupe. La culture du dialogue consiste en un exercice, une pratique constante de la conversation, de l'échange.

Le dialogue des cultures fait penser à la possibilité d'une conversation entre les cultures ; ce pourrait être l'établissement d'une passerelle entre elles, une confrontation de diverses logiques. Ce qui suppose une rencontre, un échange, une communication entre les cultures au cours de laquelle elles expriment leurs manières d'être et de penser.

Une pratique du dialogue qui nous semble être à même d'aider au dialogue des cultures est cette tradition socratique qui consiste en le fait qu'il n'y ait pas, chez lui, de possibilité de monologue qu'on pourrait considérer comme un discours à soi-même et pour soi-même. Le discours à soi et pour soi-même est inévitablement un dialogue, c'est-à-dire un discours avec... Le dialogue ou la conversation se fait alors aussi bien seul qu'avec autrui : il y a « *une conversation que l'âme poursuit avec elle-même sur ce qui est éventuellement l'objet de son examen* »¹ qui renvoie à l'acte de raisonner et une conversation de l'âme avec autrui, c'est-à-dire une autre âme.

Si le destin du discours, de la parole chez Platon est nécessairement de convoquer, susciter une rencontre entre des parties, que peuvent bien être ses normes ?

Et en quoi les normes de cette culture platonicienne du dialogue peuvent-elles servir d'exemple au dialogue des cultures ?

I.- LA MODALITE SOCRATIQUE DU DISCOURS (LOGOS)

A.- Le protreptique

La vocation du dialogue, dans la plupart des œuvres platoniciennes, est d'être protreptique, c'est-à-dire d'exhorter en ayant pour objet de tourner l'interlocuteur ou l'auditeur vers la connaissance des choses de façon générale et celle de soi-même en particulier. Cela explique cette pratique continuelle de Socrate qui consiste, dans la conversation avec ses inter-

LA VILLE-CARREFOUR

EZOUA C. Thierry Armand

Maître de Conférences (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

La ville, en tant qu'espace géographique, est également ce lieu de rencontre de différentes communautés. Mais au-delà de cette cohabitation, la ville nous fait percevoir les différences culturelles comme des richesses pouvant s'interpénétrer. De cette façon, il faut dire qu'elle favorise le métissage des signes culturels, le brassage des populations et fait ainsi advenir l'universel. Cependant, le développement de la technoscience qui uniformise les modes de vie tend à produire un homme isolé des Autres et qui n'entretient avec eux que des relations issues des produits techniques. Il importe donc de veiller à ce que la ville concoure toujours à préserver le lien social qui donne à l'homme sa dimension d'être politique.

Mots clés

Ville, Culture, Brassage, Communauté, Habiter, Universel.

La ville suggère, selon son étymologie latine *villa*, l'idée d'un établissement rural autarcique qui a souvent constitué le noyau des cités médiévales. Dans le langage commun d'aujourd'hui, la ville désigne le lieu ou le support statique d'une triple communication engageant l'échange des biens, d'informations et d'affects. Elle demeure conçue comme indissociable de ce que les Romains appelaient *urbs* pour désigner le territoire physique de la ville. Les villes, de ce point de vue, apparaissent comme de vastes espaces dans lesquels s'épandent roca-des, échangeurs, ronds-points, panneaux publicitaires, centres commerciaux, parkings, zones d'activité, lotissements...

Que la ville soit un objet éminemment culturel, cela ne fait guère de doute : elle se présente comme une agglomération de constructions artificielles, conçues par des architectes et des urbanistes. Elle témoigne de leur savoir-faire et apparaît de part en part fabriquée de mains d'homme. Mais suffit-il de construire des villes pour les rendre habitables ?

La définition même de la ville nous permet d'échapper au simple ensemble urbain : la ville c'est d'abord et avant tout les personnes qui l'habitent. Il faut donc distinguer la ville édifiée de la ville habitée au sens où Hölderlin entend le mot *habiter*¹. Ainsi, le bon usage d'une ville suppose l'appropriation de sa grammaire par ses habitants, car habiter une ville est une question davantage éthique et politique que technique. L'âme d'une ville se loge dans la symbolique qu'elle tisse. Et ce que la ville tisse, ce sont les fils de l'universalité car la ville est un lieu de rencontres, un carrefour d'hommes et de cultures.

Montrer comment la ville – en tant que lieu de rencontre, en tant que « *carrefour* » – apparaît comme le lieu par excellence du brassage des cultures, telle est la finalité de ce texte.

Par son organisation, son urbanisme et le mode de vie de ses habitants, la ville témoigne d'une évolution de nos sociétés, car elle a connu des mutations aussi rapides que fondamentales. Dans ce cadre urbain changeant, la vie sociale se développe à des échelles nouvelles et variées : les voisins sont de plus en plus rarement des parents. De cette façon, l'exode rural avec la création de banlieues établies au pied de l'enceinte, ont donné à la ville un aspect radioconcentrique et les voies de communication dessinaient une armature à la ville.

Aujourd'hui, au XXI^e siècle, de par le monde, nous assistons à la révolution la plus radicale concernant la ville et de manière plus générale le rapport de l'homme au lieu dans lequel il vit. Les villes sont, pour la plupart, divisées en quartiers : quartiers riches et pauvres, quartiers résidentiels et industriels, quartiers commerçants ou d'affaires... En effet, la structure des villes n'est pas homogène ; l'espace se différencie par ses fonctions administrative industrielle, résidentielle, commerciale, religieuse...

Une telle perception pourrait laisser croire que la ville est un agrégat de niches écologiques où chaque quartier constituerait une petite entité particulière de type *monadique*². En effet, en donnant l'impression d'être ventilée en de multiples îlots, la ville présenterait finalement l'aspect d'un archipel. Or, sur le réseau maillé de ses avenues et ses ronds-points, une ville connecte places et immeubles où se concentrent

UNE CULTURE DU DIALOGUE POUR LE DIALOGUE DES CULTURES

GAHE GOHOUN Cinthia Rosine

Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

La modalité socratique du dialogue pourrait être prise comme un exemple pour le dialogue des cultures. Le dialogue, tel que conçu par Socrate, repose sur des principes comme la franchise, le dire-vrai sur soi-même et sur les choses, le protreptique, c'est-à-dire un discours d'exhortation visant la conversion des interlocuteurs à la connaissance des choses et de soi-même. Cette tradition du dialogue que nous appelons culture du dialogue, pourrait fonder le dialogue des cultures.

Mots clés

Culture, dialogue, protreptique.

ABSTRACT

Here I suggest the Socrates' judgment about dialog as an example to follow. According to the Socrates' conception of dialog, it is based on frankness telling truth about oneself and about thing the (protreptique) that is an exhortation aiming at the conversion of one and others to the knowledge of things and oneself. This tradition of dialog that we call habit of dialog could develop the cultures dialog.

Keys words

Culture, dialog, protreptique.

INTRODUCTION

Culture du dialogue et dialogue des cultures ne sont pas posés en vue d'un simple jeu de mots mais sont pleins de sens dans la mesure où la première est à la fois un préalable au second et la meilleure manière de le faire perdurer. La culture renvoie à l'ensemble des usages, des coutumes, des manifestations artistiques, religieuses, intellectuelles qui définissent et distinguent un groupe, une société ; c'est aussi un ensemble de convictions partagées, de manières de voir et de faire

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).

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

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.

des métiers. Toutefois, plus que des espaces et des édifices, la ville rassemble surtout des hommes de divers horizons et fait de leur variété féconde, de leur diversité et de l'influence réciproque que toutes les cultures exercent les unes sur les autres, un patrimoine commun.

En effet, étroitement liée à l'espace urbain, la ville décrit une situation de brassage de populations, de sorte que le phénomène de développement d'aires urbaines de plus en plus vastes se fait sur fond d'urbanisation générale des mœurs. Lieu d'échanges de toutes sortes, la ville jette des ponts entre communautés culturelles. Or, dès lors que les cultures différentes utilisent le pont, elles se rapprochent l'une de l'autre – elles tendent à l'intégration. La différence, dont l'existence était la condition pour jeter le pont, se dissout graduellement. A la vérité, il faut dire de la ville qu'elle est un carrefour, c'est-à-dire un lieu de croisement.

En effet, la ville est ce lieu de rencontre, de dialogue où une culture emprunte à une autre et où se construit, pour ainsi dire, une identité destinée à attester du dynamisme, de l'ouverture voire de la modernité d'un espace urbain donné. La culture, en ce sens, est comprise comme arrachement aux particularismes et aux horizons limités des traditions. Ainsi, dans son étude sur les langues dans les villes en Afrique, Louis Jean Calvet souligne la possible construction – lexicale et phonique – d'une langue à partir des langues en présence. De là, il conclut que la ville aspire du plurilinguisme et recherche du *monolinguisme*³.

Il est de doute, en effet, que la ville, en tant que lieu de gestion de la coexistence des langues, peut être un puissant facteur d'unification linguistique. La convergence des migrants vers la ville a sa contre partie linguistique en ce sens que la ville parvient à unifier des langues venant d'horizons divers et ne partageant pas toujours une même culture. De cette façon, le langage de la ville apparaît lui-même comme un mélange de chacune des langues, de chacune des cultures des peuples qui habitent la ville.

Cette construction identitaire qui s'opère – à cause ou grâce à la ville – s'étend à l'uniformisation des modes de vie et à

une homogénéisation des comportements des citoyens. L'« *urbanisation des mœurs* » qui se perçoit par le fait que chaque citoyen est contaminé par l'« *esprit de la ville* » au moyen des actualités et des feuilletons télévisés, de l'école, des systèmes de distribution, des migrations, etc. qui valorisent, d'une manière ou d'une autre, la modernité urbaine, justifie pleinement l'idée selon laquelle la ville est un carrefour où les cultures se rencontrent et entrent en dialogue.

En effet, les pratiques alimentaires, vestimentaires, langagières, sexuelles, culturelles, etc., vécues en ville sont dorénavant marquées du sceau de la rencontre, du dialogue des cultures qui ont su faire advenir une culture urbaine. Parce qu'elle est ouverte, fluide et étendue, sans limites et sans différences, la ville favorise le brassage des cultures qui donnent ce cachet si particulier à la créativité dans tous les domaines. Ainsi, la musique, le théâtre, le cinéma, la littérature, la danse, les arts plastiques, la cuisine, le langage, etc. ne relèvent plus d'une seule culture, mais sont chacun le signe manifeste que la rencontre, le dialogue, le brassage s'est opéré entre diverses cultures. C'est dire que la ville crée les conditions d'une construction identitaire à laquelle ses membres se reconnaissent désormais : on est abidjanais, parisien, newyorkais, pékinois...

La ville elle-même devient donc un symbole d'identification car, en vivant dans une ville, l'homme se laisse marquer d'une certaine empreinte. Aristote écrivait, à juste titre d'ailleurs, que le lieu est « *la première enveloppe immobile d'un corps mobile* »⁴. A la vérité, une part de l'identité sociale des personnes dépend de leur inscription dans un habitat, dans un lieu, dans une ville.

En jetant un pont entre des cultures différentes, la ville oppose à la réalité d'une société fondamentalement exclusive la vision d'une société fondamentalement inclusive. En effet, si de ce melting pot de cultures que l'on rencontre dans une ville, il est possible de parvenir à une identité urbaine spécifique à cette ville, cela traduit à la fois une vision de rupture et de métissage. Ceci pour dire que la recherche d'une référence exclusive à « *son* » identité culturelle d'origine prend toujours l'allure d'une résistance à l'universalité qui risque de condui-

pond à 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 libérée*, (Abidjan, Statreca Diffusion, 1994), p. 9.

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

³¹ Bourgeois (Bernard).- « L'homme hégélien » in *Etudes hégéliennes*, (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

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

Dibi (Augustin).- *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, (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).

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

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-*

re au *communautarisme*⁵. Une telle démarche vient poser des frontières dans les formes contemporaines d'interpénétration des cultures. Ainsi, l'identité culturelle devient une pancarte qui circonscrit le territoire de l'autre pour empêcher le risque de contamination des cultures.

Fort heureusement, malgré ou avec ses quartiers délimités par la présence de diverses ethnies, la ville préserve toute son hétérogénéité culturelle vivante. Il est hors de doute, en effet, qu'en deçà de telles tentatives, les signes culturels, les modes d'expression langagière manifestent eux-mêmes une certaine hospitalité, comme si le destin des cultures était justement de s'interpénétrer. De cette façon, avec l'apologie du multiculturalisme, le rôle des identités culturelles devient paradoxal. Celles-ci peuvent être à la fois niées, reconnues ou se perdre au gré d'une certaine hybridité.

Or, la condition multiculturelle bien comprise⁶ prend un tout autre visage : celui d'une forme de vivre-ensemble où la différence culturelle et le conflit, loin d'être la cause de confrontations violentes viendraient alimenter une spirale vertueuse, fondée sur la liberté de se « donner » et de se reconnaître mutuellement. Ainsi, loin de vouloir promouvoir l'idée selon laquelle la rencontre des cultures aboutit nécessairement à leur confrontation, il s'agit pour nous de dénoncer les attitudes qui consistent à s'obstiner dans une réclusion identitaire nuisible au *vivre-ensemble*⁷. Ainsi, sans ôter à l'individu la conscience d'appartenir à sa propre communauté, la ville permet de dépasser cet état en construisant un autre sentiment d'appartenance plus universel.

De cette façon, il faut le dire clairement, perçue comme un impératif éthique, inséparable du respect et de la dignité humaine, la diversité culturelle est l'une des sources du développement, puisqu'elle consiste en la préservation et en la mise en valeur d'un patrimoine dans toutes ses composantes, comme le dit La *Déclaration Universelle de l'UNESCO sur la Diversité Culturelle* adoptée à Paris le 02 novembre 2001. C'est donc dire que la ville fonctionne à partir d'une reconnaissance culturelle des différents groupes, car la prise de conscience d'une communauté d'intérêts permet de maîtriser tensions, antagonismes et violences entre les communautés. Cependant, une telle multiplicité, un tel pluralisme ou une

telle diversité constituent une richesse et non un handicap : « *Si tu diffères de moi (...) loin de me léser tu m'enrichis* »⁸.

Si l'on parle désormais, à bon droit d'ailleurs, de villes multiculturelles pour désigner des villes se composant de groupes culturellement distincts, suite à l'intensité des flux migratoires, c'est bien parce que la ville est ce lieu de rencontre où, malgré leur diversité et leur particularité, il est possible de parvenir à l'universel qui fait la synthèse harmonieuse de ce qui, initialement, était épars. La ville est donc un instrument incontournable pour développer des politiques d'inclusion sociale.

Pendant, aujourd'hui, avec le développement prodigieux qu'ont connu la science et la technique, nous assistons de plus en plus à une uniformisation des cultures du fait de l'urbanisation. En effet, il se développe dans les villes une standardisation et un nivellement dans les désirs, les attitudes et les habitudes de consommation des citoyens. Ainsi, ce qu'on avait considéré jusqu'alors comme culture n'est pas, à proprement parler, anéanti mais chaque culture est rendue seulement obsolète. Elle subsiste en dessous de l'universel technique, sans avoir plus ni utilité ni sens. De cette façon, au lieu de tendre vers cette synthèse harmonieuse qui fait la beauté de la toile grâce à la diversité des couleurs, nous assistons plutôt à un appauvrissement de la culture.

La place de la technoscience dans notre société est tellement grande qu'elle en vient même à nous contrôler en nous détachant de plus en plus du monde qui nous entoure. C'est cette situation que décrit Sidiki Diakité en ces termes : « *Habitant solitaire des immenses agglomérats, vivant dans l'angoisse de sa solitude et sans réelle communication avec autrui, corrélativement le silence te la gêne du prochain poussent l'individu à se réfugier "dans la solitude des techniques" qui à leur tour l'enferment radicalement dans son isolement et le rassurent en même temps par toutes leurs mystifications* »⁹. C'est dire que pour le citoyen même, la ville demeure en grande partie invisible retiré qu'il est dans sa tour d'ivoire et entouré de tous ces appareils qui lui donnent l'illusion d'être ouvert au monde.

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 ?

Outre la solitude dans laquelle s'enferment les téléspectateurs, à cause du caractère hypnotique de la télévision, de nombreux divertissements contemporains semblent générer des bulles au sein desquelles s'abolit la conscience de soi et celle d'autrui. Il n'est donc pas excessif de dire qu'aujourd'hui, dans nos métropoles, l'individu s'est construit un univers à sa mesure, sans ouverture sur le monde réel. Ainsi sommes-nous entré dans l'ère de l'individualisme qui, pour Alexis de Tocqueville, n'est pas assimilable immédiatement au simple égoïsme, mais consiste en une de ses modalités : c'est *l'égoïsme social*¹⁰.

De nos jours l'existence citadine est le fruit du jeu de ces deux phénomènes : individualisme et « *sécuritarisme* ». Leur association a contribué à faire de la ville contemporaine une salle des coffres, un agrégat de niches blindées où est cultivé l'autisme citadin. Nous sommes dans une culture sécuritaire où l'important est de se protéger de ce qui n'est pas notre monde. Il faut alors convenir avec Theodore Kaczynski lorsqu'elle écrit : « *Le progrès technologique dans son ensemble restreint continuellement notre liberté* »¹¹.

D'un mot, il faut dire que les rapports spatiaux physiques entre les êtres – et les choses – se dissolvent au point d'enfermer chacun d'entre nous dans un espace virtuel dépourvu de l'Autre : le monde devient inhabitable. Et s'il est évident que la culture prédominante, dans nos villes, est soumise à la souveraineté de la technologie, il en découle aussi clairement que l'homme s'absente du lieu, il *dés-habite* le lieu et de cette manière déshabite une part de sa propre humanité.

Mais les villes ne devraient pas être seulement des faits objectifs, constitués d'un paysage, de structures urbaines et de caractéristiques de population au point de favoriser l'isolement du citadin. La ville c'est aussi et surtout un espace vécu, senti, valorisé et perçu de façon différente par les individus à travers leurs représentations mentales et leurs impressions individuelles et collectives. Cette approche de la ville, en tant que champ perçu, fondé sur la psychologie et dans le cadre d'un courant de pensée phénoménologique, reconnaît la ville comme un milieu réel qui influence la vie de l'homme : la ville est la maison de l'homme. C'est le lieu qui correspond

à la nature humaine, laquelle est de vivre en collectivité et d'avoir des relations avec ses semblables.

En effet, hier le lieu constituait la première racine de l'homme. On était lié à sa terre de la naissance à la mort. La terre ne donnait pas seulement de quoi vivre, elle donnait aussi de quoi être, une identité. Malgré tout, l'urbanisation n'est pas tellement parvenue à renverser ce fait. Comme hier, l'homme a besoin, dans les cités urbaines d'aujourd'hui, de spatialité concrète et de présence véritable, autant dire de *lieu*.

C'est donc dire qu'au-delà de son acception courante – se loger, résider à telle adresse ou dans tel quartier –, le terme « *habiter* » renvoie au rapport que l'homme entretient avec les lieux de son existence. Ce mot « *habiter* », au sens particulier où Hölderlin l'entend, signifie « *établir des relations poétiques* »¹² avec soi-même, avec les autres, avec le monde. Ainsi, ce qui importe, c'est de rendre la ville à l'homme, de faire en sorte qu'elle constitue un véritable chez soi. Cela signifie faire de la ville un lieu humain, un lieu où elle retient l'homme proche de lui-même, et dans lequel ce dernier peut se retrouver en s'ouvrant à plus que lui-même.

Cette visée ne peut se faire sans que la ville ne témoigne aussi de ce qu'est l'homme, un être en quête d'un au-delà de lui-même. De cette façon, la rue et la place, ayant perdu leur rôle de lieux d'échanges qu'elles avaient grâce au commerce, retrouveront leur statut initial qui est d'être un lieu à habiter et non simplement à traverser parce que bordé de remparts, lieu sonorisé par la parole échangée davantage que par la musique de haut-parleurs. Il faut donc impérativement recréer la ville afin qu'elle soit effectivement ce lieu où peut se nouer une certaine convivialité, où le sens, la symbolique en particulier, puisse ouvrir l'homme sur plus que lui-même. D'un mot, il faut redonner à la ville et au citoyen leur dimension sociale.

Au risque de banaliser le lieu, de sacrifier le lien social, la place et la qualité de vie de ses habitants, la ville est appelée à jouer le rôle stratégique d'intégration de la diversité, de brassage des différences qui est la sienne. Lieu de dialogue entre les formes de cultures, symbole du brassage des peuples, des religions et des cultures, malgré l'avancée de la

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.

technoscience qui tend à promouvoir l'avènement d'un homme isolé des autres, d'un solitaire, la ville doit privilégier au contraire l'ouverture, l'hybridation, la recherche de rapports incluant les contrastes.

Ainsi, plutôt qu'à des projets futuristes, c'est au rétablissement des liens et à l'art de vivre ensemble qu'il faut s'atteler de toute urgence, si l'on veut enrayer la ghettoïsation et l'exclusion génératrices de violence qui s'emparent de plus en plus de nos métropoles. Cela passe par l'apprentissage, surtout des plus jeunes, à la lecture de leur ville. Il s'agit de remettre au cœur de notre action l'esprit collectif, public et civique pour l'expression et l'épanouissement de l'individu.

C'est ce souci de faire comprendre que l'homme ne vit et ne s'épanouit que dans la ville qui a fait dire à Max Horkheimer que le penser (*das Denken*) est né dans la ville¹³. En effet, quand Horkheimer dit que la pensée est née dans la cité, il ne voit pas le décor urbain comme simplement le lieu d'où la philosophie tire ses origines. Pour lui, la philosophie est intimement liée à la politique, et au caractère urbain de la ville. L'acte de penser la ville devrait donc être précédé d'une anthropologie et d'une critique de la société contemporaine, au sens philosophique du terme.

Il faut donc ouvrir l'homme à l'Universel – non pas à cet universel abstrait qui se donne dans l'illusion d'appartenir à un monde auquel on a accès uniquement grâce aux moyens de la technique, où chacun reste chez soi, ou plutôt « en soi », enfermé dans les murs de « sa » culture et de sa maison – qui se construit progressivement, autour de liens sociaux, qui se tissent sur un territoire, au sein des communautés de voisinage, et contribuent à façonner une ville, lieu de désir de vivre ensemble. Il faut donc convenir qu'un autre monde est possible et il commence dans les villes.

NOTES

- 1- Nous reviendrons plus loin, dans nos développements, sur cette idée chère à Hölderlin et reprise par Heidegger.
- 2- Cet adjectif, philosophiquement, se rapporte à l'individualité en tant qu'unité, totalité close. Chez Leibniz, la monade désigne une substance inétendue, imperméable à toute action du dehors, mais subissant des changements internes obéissant aux principes d'appétition et de perception et qui constitue l'élément dernier, le plus simple, des êtres et des choses.
- 3- Calvet (Louis Jean).- *Les voix dans la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine*, (Paris, Payot, 1994). Cf. également Catherine Paulin, *Multiculturalisme, multilinguisme et milieu urbain*, (Presses Universitaires de Franche-Comté, 2005).
- 4- Aristote.- *Physique*, Tome I, IV, texte établi et traduit par Henri Carteron, (Paris, Les Belles-Lettres, 1961).
- 5- Le communautarisme désigne toute conception faisant prévaloir l'organisation de la société en communautés sur l'exigence d'assimilation des individus selon des règles et un modèle équivalents pour tous. Ainsi, le communautarisme réduit l'individu à son identité ethnique ou religieuse. D'un mot, le communautarisme enferme, divise, oppose, attise les conflits, mène au racisme et à l'exclusion.
- 6- Il ne s'agit pas d'enseigner l'existence d'une multitude de cultures sans lien les unes avec les autres, mais de mettre l'accent sur la rencontre des cultures et leur caractère universel.
- 7- Arendt (Hannah).- *Le système totalitaire*, Chapitre IV, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, (Paris, Seuil, 1972), p. Lévy – « *Pour être confirmé dans mon identité, je dépends entièrement des autres* ».
- 8- Saint-Exupéry (Antoine De).- *Citadelle* (1948, posthume), *Œuvres*, (Paris, Gallimard, 1959).
- 9- Diakitè (Sidiki).- *Technocratie et question africaine de développement*, (Abidjan, Strateca Diffusion, 1994), p. 116-117.
- 10- Tocqueville (Alexis De).- *De la démocratie en Amérique*, Tome II, (Paris, GF, 1981), p. 125. – « L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme. L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout. L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même. L'égoïsme naît d'un instinct aveugle ; l'individualisme procède d'un jugement erroné plutôt que d'un sentiment dépravé. Il prend sa source dans les défauts de l'esprit autant que dans les vices du cœur. L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus, l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques ; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme. L'égoïsme est un vice aussi ancien que le monde. Il n'appartient guère plus à une forme de société qu'à une autre. L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent. »
- 11- Kaczynski (Theodore).- *La société industrielle et son avenir*, (Paris, Encyclopédie des nuisances, 1998).

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-*

¹²- Höderlin, cité par Martin Heidegger in *Approche de Hölderlin*, X, trad. C. Röels, (Paris, Gallimard, 1962), p. 113.

¹³- Horkheimer (Max). – *Eclipse de la Raison suivi de Raison et conservation de soi*, trad. Jacques Debouzy et Jacques Laizé, (Paris, Payot, 1974).

BIBLIOGRAPHIE

Arendt (Hannah).– *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, (Paris, Seuil, 1972).

Aristote.– *Physique, Tome I, IV*, texte établi et traduit par Henri Carteron, (Paris, Les Belles-Lettres, 1961).

Calvet (Louis Jean).– *Les voix dans la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine*, (Paris, Payot, 1994).

Diakité (Sidiki).– *Technocratie et question africaine de développement*, (Abidjan, Strateca Diffusion, 1994).

Heidegger (Martin).– *Approche de Hölderlin*, trad. C. Röels, (Paris, Gallimard, 1962).

Horkheimer (Max). – *Eclipse de la Raison suivi de Raison et conservation de soi*, trad. Jacques Debouzy et Jacques Laizé, (Paris, Payot, 1974).

Kaczynski (Theodore).– *La société industrielle et son avenir*, (Paris, Encyclopédie des nuisances, 1998).

Paulin (Catherine).– *Multiculturalisme, multilinguisme et milieu urbain*, (Presses Universitaires de Franche-Comté, 2005).

Saint-Exupéry (Antoine De).– *Citadelle* (1948, posthume), *Œuvres*, (Paris, Gallimard, 1959).

Tocqueville (Alexis De).– *De la démocratie en Amérique*, Tome II, (Paris, GF, 1981).

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'Hégel 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

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-

PERCEPTION METALINGUISTIQUE DE LA TRANSCENDANCE DE DIEU OU UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE CHEZ LES AGNI DE CÔTE D'IVOIRE : UNE ÉTUDE ETHNOLINGUISTIQUE DES APPELLATIONS DE DIEU EN LANGUE AGNI

ANO Boa Bernard

Maître de Conférences à la Section de Philosophie

École Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

INTRODUCTION

La philosophie se définit généralement comme étant l'amour de la sagesse. Si la sagesse est un idéal humain, elle ne doit pas être l'apanage d'un seul peuple, d'une seule race car toute l'humanité est création du même Dieu. Il est donc donné à chaque communauté d'y aspirer et dans ce domaine, il ne faut pas s'attendre à ce que tout soit d'une parfaite uniformité car, comme le dit Blaise Pascal, « toute vérité en de ça des Pyrénées est erreur au-delà. » Ainsi, dans leur volonté de donner un sens à la vie, tous les peuples se sont donnés des croyances et une philosophie. Les Akan en général et les Agni de Côte d'Ivoire en particulier ne font une exception à cette règle. Ils ont créé un univers de croyances qui les a conduits à créer des religions et des doctrines, et à mettre en place des codes d'application des valeurs sociales et morales. C'est dans ce domaine qu'ils trouvent l'explication à leur cosmogonie qui englobe le mythe de leurs origines, leurs relations avec le divin et partant leurs pratiques religieuses. C'est dans ce contexte que l'on peut trouver une explication aux fondements de leurs doctrines et de leurs règles de conduite ainsi qu'à leurs totems.

Tous ces phénomènes s'inscrivent dans leur univers de croyances et l'approche de telles réalités doit se fonder sur une étude englobant aussi bien leur environnement social que portant sur les composantes de la société elle-même. Ainsi, il convient d'entreprendre successivement l'étude du

cadre ethno géographique et ethnolinguistique, dans une perspective contrastive et diachronique en relation avec les valeurs et croyances des peuples qui ont en partage des affinités avec les Agni de Côte d'Ivoire.

Pour nous, même si l'une des raisons de l'expansion européenne, depuis le Roi Dom Henrique le Navigateur fut « *a missão civilizadora* », (la mission civilisatrice), les Africains possédaient au moment de l'arrivée des Blancs tous les éléments qui constituent aujourd'hui ce qu'ils appellent leur civilisation, à avoir des langues, des religions, des arts et notamment la philosophie.

A travers cette étude, nous voulons faire percevoir que ;

- même si les cultures africaines sont généralement sans écriture, elles comportent sur l'essentiel, des valeurs qui sont en vigueur dans les cultures à écriture.

- les Agni de Côte d'Ivoire ont, comme les autres peuples, ce qui est appelé philosophie et que cela n'est pas une vue de l'esprit mais une réalité qui transparait dans la langue.

Nous défendons en outre la thèse que les Agni sont essentiellement monothéistes et que les différentes appellations de Dieu ne doivent pas conduire à penser et écrire, comme l'ont fait dans le passé certains ethnologues européens, que les Noirs d'Afrique sont polythéistes.

I.- CADRE ETHNO GEOGRAPHIQUE

Le cadre défini pour cette étude est essentiellement religieux mais il convient de déterminer l'aire géographique qui constitue le cadre de vie des personnes intéressées, les Agni qui occupent cinq grandes régions dans les zones forestières de la Côte d'Ivoire.

Du sud au nord, se trouvent les Agni sanwi, autour de la ville d'Aboisso ; la région du centre est occupée par les Agni indénien autour d'Abengourou ; au nord d'Abengourou se trouvent les Agni duablin et bona qui font frontière avec les Abrons et les koulango, et ils occupent le département d'Agnibilékro et la sous-préfecture de Koun Fao ; le centre abrite

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 ?

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.

les Agni morofoué autour de Bongouanou ; on compte encore quelques populations Agni dans la zone de Tiassalé.

Dans toutes ces communautés, il n'existe aucune institution religieuse spécifique englobant toute la population. A travers deux types de vénération à caractère religieux, nous pouvons aborder l'étude de leurs relations avec le divin et l'au-delà.

A.- Les relations société/monde invisible

Les relations entre la société et le monde invisible sont assurées par des rites dirigés par un acteur important, « *le komian* » qui se comporte à la fois comme un prêtre ou un médium qui unit le monde physique et le monde invisible dont il est l'interprète. Il est doué de capacité de clairvoyance et de prédiction. Ses pouvoirs lui sont conférés à l'issue d'une formation, une initiation traditionnelle qui dure selon le cas, 3 ans et peut aller même à 7 ans en fonction de l'âge du postulant.

En pays agni indenié, le komian est assisté spirituellement par les « *bosson* » de la forêt ou de l'eau, esprits ou génies qui prennent possession de lui et lui inspirent leurs messages lors des cérémonies rituelles. Chaque sexe est autorisé à pratiquer la fonction de komian. En tant que messager des esprits, le komian travaille par révélation. En matière de relations thérapeutiques, il sait situer l'origine des maladies et connaît les remèdes. Il est parallèlement « *guérisseur* », au sens vrai du mot, c'est-à-dire un thérapeute qui intervient autant sur le corps physique que sur le corps psychique de ses patients.

Entre le monde spirituel et les humains existe une kyrielle d'esprits dont ceux des ancêtres mais aussi ceux des sorciers qui constituent pour une grande part l'origine de maladies. Les sorciers habitent dans le monde spirituel, une sphère totalement opposée à celui des esprits positifs qui opèrent en faveur de gnamian, c'est-à-dire Dieu.

B.- Les relations famille/ancêtres

Elles sont assurées par le chef de famille en général ; mais dans celles où le chef de famille est très âgé, elles sont perpétuées par une personne plus jeune parce que plus apte et désignée par le chef de famille qui l'initie à cette fonction. Ces personnes assurent la perpétuation de ce culte traditionnel habituellement annuel mais renouvelé chaque fois que le besoin se fait sentir, par exemple dans le cas de maladie ou pour l'accomplissement d'un projet. Mais en réalité, cette relation n'est jamais rompue car chaque acte de la vie quotidienne évoque l'esprit des ancêtres.

Ces deux systèmes de vénération sont totalement horizontaux, c'est-à-dire ne comportant aucune hiérarchie. Ils sont aussi totalement indépendants car ils n'ont aucune relation de subordination ni de dépendance. A côté de ces deux types de relations, entre le monde invisible et le monde visible, il convient de mentionner qu'il existe, à travers la cosmogonie, toute une conception de la divinité dont l'étude présente un réel intérêt.

II- CONSIDERATIONS LINGUISTIQUES

Apparemment, la divinité est multiple en pays Agni, c'est-à-dire constituée de plusieurs entités si l'on tient compte des différents noms en usage pour désigner Dieu. Les recherches à ce jour nous permettent de révéler trois noms qui recouvrent des réalités différentes et qui évoquent chez Dieu tous les attributs que l'on lui reconnaît à travers la plupart des cultures.

Il s'agit de : niamian ou gnamian, allolowa et edangaman ou edankaman. Si aucune étude ne nous permet d'établir une étymologie de ces concepts, en raison des difficultés que rencontre le chercheur en matière de linguistique diachronique, une analyse lexico- syntaxique nous conduit à entrevoir quelques déductions.

A.- Niamian

Ce terme, qui apparaît sous deux variantes pourrait dériver de quatre unités lexicales, selon que l'on choisit les mor-

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-

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.

phèmes « **nian** » ou « **gnan** », tout comme les morphèmes complémentaires « **mangne** » ou « **ahoumian** ».

Le morphème **nian** signifie « regarder »; il est à la 2^e personne du singulier, à l'impératif. Il signifie aussi *veiller sur quelque chose*. « **mangne** » quant à lui, signifie le monde. « **gnan** » est l'équivalent, en langue Agni de '*avoir, posséder, vaincre, avoir le dessus, avoir le dernier mot*. « **ahoumian** » pourrait être traduit par *respiration, ou souffle de vie*.

L'association de ces différents morphèmes selon la loi de concaténation aboutit à la formation du mot qui se réalise différemment *niamian* ou *gnamian* qui signifie Dieu en langue *agni*.

a) Ainsi *nian mangne* signifie : regarde le monde. Pris comme tel, Dieu serait cette entité qui regarde le monde ou qui veille sur le monde et la meilleure position de Dieu est donc d'être en haut, dans le ciel comme l'envisage toutes les cultures

b) *nian-ahoumian* signifie qui donne ou veille sur la respiration. Ainsi, Dieu est cette source d'énergie ou cette force qui donne le souffle ou le souffle de vie, en un mot la vie, cette conception de Dieu se retrouve ailleurs, dans d'autres cultures bien connues.

c) *gnan mangne*. Cette autre combinaison se compose des morphèmes suivants : *gnan* c'est-à-dire *avoir, gagner* et *mangne*, le monde, ce qui aboutit à "gnan-mangne" et conduit à l'interprétation suivante **gagner le monde**, qui nous situe sur les relations conflictuelles entre les forces du bien et celles du mal qui trouvent leurs origines dans la cosmogonie des Agni Assonvo.

Chez les Agni en effet, le combat entre le bien et le mal doit aboutir inévitablement à la victoire du bien sur le mal afin que le monde évite de chuter dans les ténèbres. Cette appellation apparaît comme une supplication à l'Être Suprême à gagner le combat sur le mal. Cette vision de Dieu nous ramène au problème philosophique de la relation entre Dieu et la vie réalisée par la conjonction « souffle de vie et état de conscience ». Or dans la conception globale de la divinité,

DIEU est non seulement le créateur mais il serait le possesseur de la respiration, celui qui a le dernier mot sur la respiration ou celui qui peut vaincre la respiration dont l'arrêt immédiat conduit à l'état que nous appelons la mort. En définitive *gnamian* serait donc le Dieu créateur, qui, du ciel contemple sa création, le monde sur lequel il veille, il est le détenteur de la respiration ; il doit gagner le monde afin qu'il ne sombre pas dans les ténèbres. Enfin c'est lui qui a le dernier mot car c'est lui veille sur la respiration dont l'arrêt conduit tous les êtres à la mort.

B.- Alolowa

Cette autre appellation de la divinité nous renseigne sur des indices temporels et spatiaux dans l'appréciation des capacités de Dieu. En pays Agni comme ailleurs, la nostalgie qui traduit un sentiment d'absence, un rappel au présent d'un fait passé ou distant que l'on voudrait revivre. Ainsi lorsque quelqu'un dit : « *min lowa do wo* » [mɛ lowa dowo], ce qui signifie : j'ai envie de te revoir, il dit sous une forme étioyée la phrase suivante; « *min alolowa do wo* », sous-entendu MON DIEU TE RECHAUFFE EN MOI.

En général, ce sont des périodes immuables, qu'on ne peut plus reconstituer ou une distance que l'on ne peut réaliser au moment où l'on parle que ce verbe [do] rappelle dans le temps chronologique qui est immatériel et dans l'espace.

C'est morphème [do] qui devient [lo] lorsque le fait rapporté est d'une modalité accomplie. Il rappelle la continuité du temps, sa relation de suite dans ce qui n'est pas encore accompli, ce qui lui accorde le caractère d'éternité.

Alolowa, Dieu, est donc cette entité qui a vu le passé (le début), c'est-à-dire qu'il précède le commencement et est au devant de tous les faits. C'est Dieu dans sa capacité d'unir le passé tout comme le futur au présent. *alolowa*, c'est enfin Dieu dans sa capacité de se rendre ductile et continu à travers l'espace et le temps ; en un mot de dépasser les bornes d'un commencement et d'une fin. Cela nous ramène à la notion des deux infinis défendue au XVIIème siècle par Blaise Pascal. Dans une telle perspective, Dieu est dans une posi-

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

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-

tion qui transcende le temps et l'espace : il est hors de la mesure, c'est-à-dire dans le non dimensionnel et l'éternité.

C.- Edangaman

Cette autre appellation de la divinité, se dit aussi èdankaman ou ènangaman.

A partir d'une segmentation morphologique, de ce mot nous pouvons détacher deux morphèmes différents : èdan ou ènan et gaman ou kamankaman.

Edan ou Enan est une variante de [bobe] qui signifie « ce qu'on » et "gaman" ou "kaman" est la forme négative de « kan » qui signifie : dire.

Traduite littéralement, Edangaman signifie « *ce qu'on ne dit pas* ». Ainsi èdangaman serait cette réalité qu'on ne peut pas dire. Cette version peut se confirmer par traduction suivante élégaman de ènangaman qui est une autre expression de " tu ne diras pas" dans la variété dialectale « bété », une sorte d'injonction ou d'interdiction. Mais, il faut aller plus loin dans le réseau des significations du verbe « dire » pour en sélectionner le sens le plus fidèle, celui de décrire. Ainsi traduit correctement, « èdagaman » c'est cette divinité qu'on ne peut pas décrire, c'est l'indicible, le merveilleux. Nous nous sommes conforté dans notre conviction par d'autres faits en langue Agni. En effet, la matrice se nomme [boboduma] c'est-à-dire [bemo i dumã].

III.- ETUDE COMPARATIVE DE L'HISTOIRE DES PEUPLES

Ces trois conceptions de Dieu rappellent dans une certaine mesure de nombreuses références dans certains textes sacrés, notamment la Bible et particulièrement dans les textes de la genèse où Dieu recouvre certaines vertus fiables à celles accordées à la divinité en pays Agni. En effet, la Genèse présente Dieu comme le créateur du ciel et de la terre et son siège le Paradis est au ciel ; la terre étant le siège de sa création : l'homme. La Bible rappelle aussi que Dieu est éternel ;

qu'il est partout, voit tout et sait tout. En un mot, il est merveilleux, indescriptible, indicible, omniscient et omnipotent. Ce rapprochement des deux visions de la divinité sous des latitudes totalement différentes nous amène à nous interroger sur l'origine des peuples akan auxquels appartiennent les communautés Agni ou sur les rapports qui ont pu s'établir entre les différentes communautés ayant occupé les régions situées sur ces latitudes.

Sur ce plan, les Akan dans leur généralité, affirment qu'ils viennent de « *agnuangnuan* ». Or si ce terme, en la matière, apparaît comme une toponymie, son étude lexicologique nous fait penser à « *agnouan* » qui signifie : sable, + agnouan : sable. Cette association « sable, sable » fait penser à une étendue de sable ou simplement une immensité de sable. Du point de vue géographique, cette immensité de sable ne peut être autre chose, de par la situation géographique des communautés akan en Afrique occidentale et selon la description faite par la tradition orale, que le désert du Sahara avec son prolongement, celui d'Arabie comportant les régions désertes environnantes de Palestine et d'Israël. Ceci ne peut être une simple vue de l'esprit car en approfondissant les choses, les anciens ajoutent que les Agni seraient venus du Ghana.

L'actuelle Ghana, anciennement Gold Coast, n'est lui aussi qu'un exemple de toponymie. Ce nom a été choisi par Kwame N'krumah en 1958, en souvenir de l'empire du Ghana qui a connu une réelle célébrité. Or, les peuples Agni sont installés aux lieux qu'ils occupent aujourd'hui avant 1958, date qu'il serait ridicule d'adopter comme celle correspondant à l'arrivée des Agni dans les zones qu'ils occupent à présent dans l'actuelle Côte d'Ivoire. Il semble cependant plausible de découvrir des choses intéressantes en établissant un rapprochement de ce terme [gana] avec des lieux décrits dans la Bible et qui résulteraient certainement de souvenirs et de faits historiques connus par les peuples akans dans leur généralité. Le mot le plus proche de Ghana, dans la Bible, est Canaan.

Or, la ville Canaan elle-même est située dans cette région désertique et aride d'Asie Mineure dont certainement les effets pervers auraient contraint les Akan à se départir des rigueurs climatiques et des affres du relief et de la végétation

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 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-

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-

pour descendre vers les régions tropicales où la forêt humide offrait à l'agriculture et à l'élevage plus de chance et de succès. Il convient de retenir aussi que :   l'époque des épisodes bibliques de l'Exode, les populations qui d'ailleurs jusqu'à l'époque de Jésus, étaient composées principalement de p cheurs et de pasteurs savaient s'orienter si nous nous référons aux textes des Rois Mages et à l'étoile du berger.

Du point de vue phonologique, les deux mots [gana] et [kanaa] sont presque semblables. Les phénomènes [k] et [g] ont, à quelques différences près, les mêmes traits définitionnels : ce sont deux consonnes, occlusives, vélaires, orales. Leur seule différence réside dans leur opposition sourd/muet. En effet, /k/ est une consonne sourde tandis que /g/ est sonore. De plus, les consonnes [k] et [g] sont souvent des variantes d'un même phonème dans de nombreuses langues et même en Agni où elles apparaissent en situation de distribution complémentaire sous l'influence des tons dans le cadre de la conjugaison et de la flexion nominale. C'est le cas de [meko] [megoma] je ne vais pas.

En ce qui concerne les voyelles, il convient de noter que /a/ et /a/ apparaissent tantôt comme des phonèmes différents, tantôt comme des variantes d'un phonème unique et même se réalisent par un archiphon me dans une langue comme le bété en Côte d'Ivoire.

Ainsi, en admettant que [k] et [g] soient identiques et que l'on n'est pas à même d'établir une différence entre :[a] et [a], comment ne pas admettre que les Agni aient pu assimiler Ghana et Canaan ? Une telle vision viendrait corroborer l'hypothèse de possibles relations qui auraient existé entre les peuples d'Asie Mineure et ceux de l'Afrique Noire à l'époque où elle s'appelait Thameri par les grecs, c'est-à-dire moment où l'Afrique était à son apogée, où elle connaissait la paix, l'unité et le progrès matérialisés par la construction de ses grandes pyramides. Cette hypothèse expliquerait alors cette croyance des Agni en trois divinités différentes à côté de celles qui transparaisaient dans la Bible en un Dieu en trois personnes : le père, le fils et le Saint Esprit.

Les trois appellations de Dieu en alternance se trouvent

chez d'autres communautés du Golfe de Bénin où l'on peut compter parmi les peuples akan.

Aujourd'hui, il est difficile à un non- spécialiste d'établir une relation de parenté linguistique entre les « Yoruba » et les « Akan » de Côte d'Ivoire ; toutefois l'on note aisément parmi les divinités des populations Yoruba, la place importante qu'elles accordent au Dieu ODUDUA qui rappelle sur de nombreux plans le dieu Agni Allolowa. Au Ghana, les peuples Ashanti, Fanti, Nzema et d'autres encore attribuent à Nyamien, Allolowa et à Edakaman les mêmes propriétés que les Agni de Côte d'Ivoire.

III.- UNE PHILOSOPHIE QUI S'IMPOSE

Comme conséquence à ce constat l'homme Agni pense que Dieu est Tout Puissant, qu'il voit tout, donc sait tout, qu'il est merveilleux et que dans sa magnificence il permet à l'homme de le découvrir progressivement.

Si Dieu est en haut, dans sa perception l'univers se présente sous la forme d'un triangle. Ainsi les hommes ne le perçoivent pas de la même façon, car chacun n'ayant qu'une parcelle de sa réalité. C'est dans une telle approche qu'il convient de comprendre la permissivité de la société des Agni à travers sa large ouverture et son acceptation de toutes propositions et discours l'amenant à une meilleure connaissance de Dieu. Il faut entendre par propositions les philosophies et les religions venues d'ailleurs. C'est aussi une explication plausible à la prolifération de toutes ces religions qui ont cours en pays agni après leur facile accès à commencer par les religions traditionnelles africaines, le christianisme, l'islam et les religions synchrétiques.

Dans sa vision, l'homme Agni estime que Dieu, dans sa magnificence permet qu'on le découvre progressivement et dans cette perspective, l'étranger acquiert un statut formel d'envoyé de Dieu. Il pourrait être en effet cet être providentiel que Dieu envoie pour enseigner à un moment donné de sa vie, la parcelle de connaissance susceptible d'argumenter la connaissance de Dieu afin d'améliorer la vie.

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.

Spinoza (Baruch).- *Ethique*, trad. Charles Appuhn, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965).

Spinoza (Baruch).- *Traité politique de l'autorité politique*, (Paris, Gallimard, 1978).

Spinoza (Baruch).- *Traité Théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, (Paris, Garnier-Flammarion, 1966).

Toha (Faustin).- *Devoir de mensonge, crise à l'ivoirienne*, (Abidjan, NEI/CEDA, 2008).

Vencensini (Jean-Jacques).- *Le livre des Droits de l'homme*, (Paris, Robert Laffont, 1985).

Articles

Dibi (Augustin).- « Etats multiethniques, Démocratie et Paix » in *Revue internationale de Recherches et d'Etudes universitaires*, N°4, (Abidjan, Gurep-Goethe Institut, 1997).

Elwert (Georg), « Démocratie et ethnicité », *Revue internationale de Recherches et d'Etudes universitaires*, N°4, (Abidjan, Gurep-Goethe Institut, 1997).

Gourvoisier, « Minorités et différences dans les cahiers de doléances : quelques exemples », *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, (Paris, L'Harmattan, 1989).

Obou (Ouraga).- « Démocratie, culture démocratique : le cas de la Côte d'Ivoire », *Fraternité matin*, (1^{er} -2 septembre 2007), p. 11.

Ouattara (Alassane), « Le vivre ensemble doit devenir un impératif national », Discours prononcé au cours du 2^{ème} Congrès du RDR, *Le Nouveau Réveil*, N° 1835 (du 02-03 février 2008), p. 3.

Par ailleurs, si Dieu est partout, c'est qu'il est toujours présent. Ainsi l'homme Agni l'invoquera dans toutes ses activités, aussi bien dans la joie que dans l'épreuve. Cette présence divine se manifeste dans tout ce que Dieu met à la disposition de l'homme pour son bonheur, l'eau, les arbres, la forêt, les montagnes, les astres, les animaux qui vont aussi servir de passerelles pour avoir accès à lui. Pour Dieu, ces créatures ne sont pas négligeables car si elles n'avaient pas d'importance Dieu ne leur aurait pas accordé plus de temps de vie qu'à l'homme qui se prend pour le centre du monde. Une telle philosophie remet l'homme à sa juste dimension, alors que Dieu, lui, est considéré par l'homme Agni comme étant trans-dimensionnel et transcendant le temps et l'espace (alolowa).

C'est par rapport à une telle philosophie que l'homme, justifie sa situation dans le monde. Il doit se servir de la nature qui l'environne sans la détruire et la laisser pour le bonheur des générations futures. C'est ainsi qu'est prise en compte, dans son comportement de chaque jour, le respect de la biodiversité et la protection de la nature.

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous pouvons faire remarquer qu'aussi anodin que pouvait paraître un phénomène ethnologique comme celui de l'appellation de Dieu chez les Agni, cette étude nous a mis aux travers de nombreuses interrogations qui nous ont conduit à des considérations qui suscitent, elles aussi que d'autres sciences soient interrogées.

Ces considérations, évidemment aboutissent à des interrogations de type linguistique, ethnologique, historique et même politique. En effet l'on est en droit de se demander si, dans l'antiquité, avant, pendant et après la naissance de Jésus, personne qui a apporté incontestablement le plus grand bouleversement au monde aussi bien au plan qualitatif que quantitatif, il a existé des relations entre les peuples Akan et ceux d'Asie Mineure, notamment ceux décrits dans la Bible à une période très lointaine que personne n'est à soupçonner.

Si ces relations ont été réelles, cela voudrait bien dire que des échanges de plusieurs ordres ont pu s'établir aussi entre

ces peuples. Ces relations ont dû porter sur de nombreux secteurs de l'activité humaine sur multiples plans : commercial, politique, diplomatique et même culturel. Mais l'interrogation que le linguiste-chercheur et l'anthropologue culturel peuvent continuer d'entretenir après ces dernières considérations, elle, est aussi historique et même psychophysiologique car elle porte sur la question de la Tour de Babel qui pose les problèmes d'une langue originelle et celui de l'innéité du langage. Par deux fois cette question est mentionnée dans la Bible, dans l'Ancien Testament au texte relatif à la Tour de Babel et dans la Nouveau Testament au texte de la Pentecôte.

Enfin, le débat qui a cours maintenant est celui de savoir si, en dehors de l'existence de prophète, la révélation qui est l'élément essentiel qui statue sur l'universalité de la religion, et qui se trouve en bonne place dans les croyances des Agni, ne suffit pas pour affirmer que le "bossonisme" tel l'envisagé un auteur comme J. M. Adiaffi est une religion puisque tout l'enseignement d'un prophète se résume à la révélation du prophète ?

Cette révélation situe le peuple sur la nature de Dieu, les relations entre Dieu et l'homme, le destin de l'homme sur la terre et après la mort. Elle est fondée sur l'enseignement de quelques principes de morale pour permettre aux hommes de vivre harmonieusement sur la terre, ce lieu que toutes les religions considèrent comme un terrain d'expérimentation, un terrain de pré.

- ²⁸ Dahl (Robert).- *De la Démocratie*, trad. de Monique Berry, (Yale University, Nouveaux Horizons, 1998), p. 141.
- ²⁹ Obou (Ouraga).- *Op. cit.* p. 11.
- ³⁰ *Idem.*
- ³¹ Albert Camus cité in Baudouy (M. A.) - Moussay (R.).- *Civilisation contemporaine*, (Paris, Hatier, 1965), p. 331.
- ³² Alassane Ouattara, « Le vivre ensemble doit devenir un impératif national », Discours prononcé au cours du 2^{ème} Congrès du RDR, in *Le Nouveau Réveil*, N° 1835 du 02-03 février 2008, p. 3.
- ³³ *Idem.* C'est l'idée de la nécessité d'un gouvernement d'union ou d'ouverture dans un contexte multiethnique.
- ³⁴ Georg Elwert, « Etats multiethniques, Démocratie et Paix », in *Revue internationale de Recherches et d'Etudes universitaires*, N° 4, Abidjan, Gu-rep-Goethe Institut, 1997, p. 58.
- ³⁵ Alassane Ouattara, « Le vivre ensemble doit devenir un impératif national », Discours prononcé au cours du 2^{ème} Congrès du RDR, in *Le Nouveau Réveil*, N° 1835 du 02-03 février 2008, p. 3.
- ³⁶ Spinoza (Baruch).- *Traité politique*, trad. Madeleine Francès, (Paris, Gallimard, 1978).

BIBLIOGRAPHIE

- Bamba (Kassimi) – Adou (Kevin).- *Côte d'Ivoire : chronique d'une crise (2002-2008)*, (Abidjan, Les Editions du CERAP, 2008).
- Balandier (Georges).- *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, (Paris, PUF, 1971).
- Balandier (Georges).- *Anthropologie politique*, (Paris, P. U. F., 1969).
- Baudouy (M.A) – Moussay (R.).- *Civilisation contemporaine*, (Paris, Hatier, 1965).
- Camus (Albert).- *Actuelles*, (Paris, Gallimard, 1950).
- Dahl (Robert).- *De la Démocratie*, trad. de Monique Berry, (Yale University, Nouveaux Horizons, 1998).
- Maulnier (Thierry).- *Violence et conscience*, (Paris, Gallimard, 1945).
- Obou (Ouraga).- *Requiem pour un code électoral*, (Abidjan, PUCI, 2000).
- Saint-Exupery (Antoine de).- *Pilote de guerre*, (Paris, Gallimard, 1943).

- 7- Toha (Faustin).- *Devoir de mensonge, crise à l'ivoirienne*, Op. cit., 2008, p. 60.
- 8- *Idem*, p. 61.
- 9- *Idem*, p. 61.
- 10- *Idem*, p. 63.
- 11- La Fontaine (Jean de).- « Les animaux malades de la peste », *Fables choisies*, (Paris, Hatier, 1963).
- 12- Notre pays s'est inscrit dans cette politique d'ouverture. Cette politique d'ouverture s'est caractérisée par :
- une forte immigration, avec un flux migratoire battant tous les records. Pour la seule région du centre-ouest par exemple, selon les rapports des experts, le taux de migrants est à Daloa de 45% ; Gagnoa (78%) ; Soubre (65%) ; Méadji (85%).
 - une politique hardie d'intégration à travers les liens de mariage, l'insertion dans le tissu socio-économique (commerce, transport...) et dans le secteur politique (plusieurs migrants ou fils de migrants ont occupé ou occupent encore des postes électifs importants dans ce pays). De nos jours, sur une population de 17 millions d'habitants, notre pays compte plus de 5 millions d'étrangers dont 51% de burkinabés, 22,3% de maliens, 7,4% de guinéens, 5,5% de ghanéens, 150.000 à 200.000 libano-syriens et 50.000 français. Notre pays compte en outre environ 60 ethnies dont 65% d'animistes, 23% de musulmans et 12% de catholiques. Toutes ces disparités socioculturelles nous inclinent à comprendre que la nation ivoirienne est une synthèse de plusieurs sensibilités sociales et existentielles qui ont accepté de vivre ensemble. Telle est la vérité technique et statistique.
- 13- Texte intégral de l'Accord de Linas-Marcoussis. Voir Faustin Toha, *Devoir de mensonge, crise à l'ivoirienne*, Op. cit., p. 219-223.
- 14- Obou (Ouraga).- « Démocratie, culture démocratique : le cas de la Côte d'Ivoire », in *Fraternité matin*, du 1^{er} au 2 septembre 2007, p. 11.
- 15- Dibi (Augustin).- « Etats multiethniques, Démocratie et Paix », in *Revue internationale de Recherches et d'Etudes universitaires*, N° 4, (Abidjan, Gurep-Goethe Institut, 1997), pp. 6-7.
- 16- Saint-Exupéry (Antoine de).- *Pilote de guerre*, (Paris, Gallimard, 1943).
- 17- Dibi (Augustin).- « Etats multiethniques, Démocratie et Paix » in *Revue internationale de Recherches et d'Etudes universitaires*, N° 4, (Abidjan, Gurep-Goethe Institut, 1997), p. 6-7.
- 18- *Idem*.
- 19- Maulnier (Thierry).- *Violence et conscience*, (Paris, Gallimard, 1945).
- 20- *Idem*.
- 21- *Idem*.
- 22- *Idem*.
- 23- Vencensini (Jean-Jacques).- *Le livre des Droits de l'homme*, (Paris, Robert Laffont, 1985).
- 24- Accord de Linas-Marcoussis, Annexe, VI, « Droits et libertés de la personne humaine ».
- 25- Spinoza (Baruch).- *Traité Théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, (Paris, Garnier-Flammariion, 1966, p. 330).
- 26- Obou (Ouraga).- « Démocratie, culture démocratique : le cas de la Côte d'Ivoire », in : *Fraternité matin*, du 1^{er} au 2 septembre 2007, p. 11.
- 27- Obou (Ouraga).- « Démocratie, culture démocratique : le cas de la Côte d'Ivoire » in *Fraternité matin*, du 1^{er} au 2 septembre 2007, p. 11.

LE MYTHE DE L'AUTRE ABSOLU

ASSAMOY Yao Bertin

Maître-Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

« *Le Même et l'Autre naissent d'un même couple qui porte en lui la différence. On ne peut pas plus penser le Même sans l'Autre, l'Autre sans le Même* »¹

INTRODUCTION

La présente communication veut être une contribution à l'élucidation de la question traditionnelle de l'existence et de la connaissance d'Autrui. Ce qui serait plus intéressant, voire plus radical, si nous y parvenions, c'est d'arriver, selon le vœu de Maurice Merleau-Ponty, à « *transformer le problème d'autrui* »². Il en va du statut de la subjectivité, aussi bien de la mienne que de celle d'autrui.

L'être d'autrui peut se dire de multiples façons. On distinguera un concept absolu, un concept relatif et un concept relationnel. Notre enquête prend en charge la conception de l'autre absolu, telle qu'elle se dégage de la phénoménologie transcendantale husserlienne et lévinasienne, en montrant comment, à notre sens, s'y introduit le mythe.

I.- LE SENS D'AUTRUI DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE D'EDMOND HUSSERL

Husserl s'interroge sur les conditions non pas du dire de l'être, mais de « *l'explicitation complète du sens d'autrui* » en tant qu'autrui, l'alter ego, présente noématiquement son être. La perception d'autrui, la conscience que j'ai d'autrui tient son origine de moi. Autrui n'existe pour moi que dans ma vie intentionnelle. Percevoir l'autre, c'est faire l'expérience de sa constitution dans et par la sphère d'appartenance de l'ego transcendantal. Comment Husserl parvient-il à réduire l'expérience transcendantale d'autrui à la sphère d'appartenance du moi ?

C'est dans la cinquième *Méditation cartésienne*³ que Husserl se heurte au noyau non réduit de l'altérité transcendante. Comme Descartes l'a inauguré, Husserl commence par faire table rase, par « *éliminer du champ de nos recherches l'œuvre synthétique de cette intentionnalité* », c'est-à-dire l'intentionnalité visant les autres. Et, ce faisant, le moi se découvre lui-même visé. Autrement dit, une intentionnalité toute particulière constitue alors un ego se réfléchissant dans son ego propre, dans sa monade. Telle est « *l'évidence apodictique de la perception transcendante de soi-même* ». Explicite-tons davantage ce préalable dans l'expérience de l'autre. Husserl est assez clair là-dessus : « *Il faut d'abord mettre en relief le plan de la constitution d'« autrui » ou des « autres en général », c'est-à-dire des ego exclus de l'être concret « qui m'appartient » (exclus du moi-ego primordial) (...), l'autre, premier en soi (le premier « non-moi »), c'est l'autre moi.* »⁴

L'altérité de l'autre sera constituée avec un sens qui renvoie toujours à l'ego. « *Alter* » veut dire alter-ego, précise Husserl, et l'ego qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère d'appartenance « *primordiale* »⁵. Cette esquisse préalable étant explicitée, Husserl décrit l'expérience de l'autre :

« *Supposons qu'un autre homme entre dans votre perception ; en réduction primordiale, cela veut dire que, dans le champ de la perception de ma nature primordiale, apparaît un corps qui, en qualité de primordial, ne peut être qu'un élément déterminant de moi-même (transcendance immanente). Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps (Leib) est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle comme organisme (organe fonctionnant), il faut que cet autre corps – qui pourtant, lui aussi, se donne comme organisme – tienne ce sens d'une transposition aperceptive à partir de mon propre corps (...). Dès lors, il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien, peut fournir le fondement et le motif de concevoir « par analogie » ce corps comme un autre organisme* »⁶.

Husserl s'est efforcé de construire le primat phénoménologique du sujet. Mais ce primat de l'ego transcendantal se heurte à deux difficultés dont l'importance n'est pas suffisamment démontrée. D'une part, l'égologie transcendante – ainsi pourrait-on appeler toute philosophie de la conscience

murer dans une identité identique. Chaque peuple, chaque ethnie, chaque tribu, ne doit pas vivre replié sur lui-même, dans une sorte de catatonie ou d'autocélébration nombriliste. Tout repli identitaire est étouffant. Il faut s'ouvrir aux autres sans toutefois perdre son âme.

CONCLUSION

Dans le contexte technico-économique de la mondialisation où l'on voit éclore un nombre croissant d'entités culturelles différentes, toute politique démocratique doit mettre un point d'honneur à défendre les valeurs communautaires dans le respect des appartenances et des identités collectives. Le grand nombre ne fait pas forcément la vérité, ni en science ni en politique. Aussi, la démocratie conçue comme la traduction mécanique et automatique de la volonté de la majorité, sans égards pour les minorités politiques, raciales, culturelles, ethniques, devient-elle de plus en plus irrecevable. Ce d'autant plus qu'une telle conception de la démocratie ouvre la voie à toutes sortes de frustrations, d'exclusions, d'oppressions et de répressions en tout genre et surtout à la plus tragique d'entre elles, le déni de normalité sociale et économique, qui compromettent la stabilité des Etats, c'est-à-dire, la condition même du développement économique.

Dans un pays comme le nôtre qui est une véritable mosaïque d'ethnies, la voie de la démocratie, c'est-à-dire de la gestion raisonnée et apaisée de la diversité et de l'hétérogénéité, nous semble la mieux indiquée pour reconstruire et préserver le vivre ensemble harmonieux entre les peuples.

NOTES

1- Copans (Jean).- « Le tribalisme », in *Encyclopaedia Universalis*, CD ROM, version électronique, 2004.

2- Kouakou Bini.- « Qui est tribaliste en Côte d'Ivoire ? » in *Le Repère*, N° 009 du 15 février 2008, p. 12.

3- *Idem*.

4- Jean.-Loup Amselle, Elikia. M'Bokolo, dir., *Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, (Paris, la Découverte, 1984).

5- « *Il est doux et beau de mourir pour la patrie.* » Vers d'Horace (*Odes*, III, 2, 13).

6- Accord de Linas-Marcoussis, Annexe, Point 3.

gie. La démocratie, en contexte multiethnique, démocratie apaisée et participative, est fondée sur le principe de l'union dans la différence pacifiée par la communication et la mutuelle compréhension. Alassane Ouattara, leader politique ivoirien, est de cet avis quand il réaffirme son souhait de : « *construire ensemble la Côte d'Ivoire nouvelle, une Côte d'Ivoire plus respectueuse des différences et des droits de l'homme, une Côte d'Ivoire plus fraternelle, plus solidaire.* »³² Comment cela pourrait-il se traduire *in concreto* dans la gestion de l'Etat sinon par une gestion collective et concertée : « *J'entends, dit-il, faire travailler ensemble des hommes et des femmes de tous horizons, des personnalités compétentes de tous bords. Il ne serait pas normal qu'un seul parti politique, fût-il le vainqueur, détienne à lui seul tous les moyens de l'Etat.* »³³

Deux critères émergent, en tant que caractéristiques d'une démocratie, en contexte multiethnique : l'efficacité dans la gestion des affaires publiques et la recherche de l'unité nationale à travers la prise en compte de toutes les sensibilités politiques, ethniques ou culturelles. Toutefois, le critère décisif de toute démocratie multiethnique réside dans le sort qu'elle réserve tant à ses minorités qu'à ses ethnicités : « *les ethnicités comme mobilisation clientélistes peuvent (...) rapidement disparaître tant que l'Etat de droit devient une pratique fiable et crédible dans le quotidien.* »³⁴ La visée ultime du vivre ensemble harmonieux est de faire d'un agrégat d'individus et de sensibilités existentielles une véritable Nation : une unité spirituelle, indépendante et puissante. En d'autres termes, il faudra impérativement « *se départir des réflexes régionalistes, tribalistes et bannir à tout jamais les menaces d'ethnicisation de la vie politique et sociale.* »³⁵

S'il est vrai, comme le veut Spinoza, que les Etats démocratiques sont « *les moins durables et les plus agités de séditions* »³⁶, le contexte africain, et particulièrement ivoirien, nous oblige à reformuler le projet démocratique en intégrant les nouveaux droits que l'on revendique sous les expressions de différence, de particularité ou d'identité. Mais l'identité de chacun de nos peuples ne doit pas constituer un obstacle à la révolution démocratique. L'identité n'est pas une essence mais une existence, une construction. Nul n'a intérêt à se

fondée sur le primat de l'ego- est incapable de penser une relation effective réelle. D'autre part, elle n'a pas accès à la réalité de l'Autre : « *Pour autant que le soi individuel reste enfermé dans sa sphère propre d'expérience, adhère à ces vécus, l'autre apparaît comme son autre* »⁷.

Lorsque la phénoménologie transcendantale veut expliciter la relation, elle nous renvoie au pouvoir constituant du sujet, du moi, qui « *visé* » l'autre, et qui prend l'initiative d'aller à la « *rencontre* » d'autrui. Il y a comme une asymétrie irréductible, une non-réciprocité allergique dans cette forme de relation à l'autre pensée à partir de l'ego, fut-il transcendantal. Si le Moi va à l'Autre, cette expérience de l'intersubjectivité est encore donnée au sujet dans un vécu, puisqu'elle reste une unité constituée par et dans la sphère d'appartenance propre à l'ego. L'auteur de *Différence et subjectivité* s'en avise dans sa critique des conceptions égologiques de la subjectivité :

« *La relation à Autrui, observe F. Jacques, n'est pas ici indispensable au sujet transcendantal pour qui elle doit encore se constituer. Les autres personnes, d'abord apparues dans le champ égologique comme noyaux non réduits dans la Vème Méditation cartésienne, tombent sous l'époque où elles ne sont plus pour moi que des phénomènes intentionnels* »⁸.

Quand bien même Husserl croit que tous les autres moi constituent une communauté de moi existant avec et pour les autres, (y compris moi-même), et qu'ils forment ainsi une communauté monadique, on n'est pas loin d'aboutir à l'isolement de la conscience en proie à l'incommunicabilité. Mais ce n'est pas tout. Autrui ne peut exister pour moi que comme sens. Or ce sens d'autrui pour l'ego transcendantal ne peut recouvrir la réalité d'autrui. L'absoluité de l'ego, sa prééminence fondatrice, empêche même de concevoir l'altérité d'autrui.

Comment sortir de cette prison égologique ? Comment éviter la fiction et vaincre l'inquiétude solipsiste ? En majorant le primat non plus du Même sur l'Autre mais de l'Autre sur le Même, ou simplement - et cependant de façon radicale- en insistant sur le « *primum relationis* » ?

II.- L'ALLOCENTRISME D'EMMANUEL LEVINAS

OU LE PRIMAT PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'AUTRE

Une philosophie de la subjectivité qui majore le pouvoir constituant de l'ego arrive au sens de l'autre pour moi, mais ne va pas à l'altérité réelle d'autrui. Nous allons montrer que les alternatives phénoménologiques pour réintroduire l'altérité et qui consistent en un simple renversement de perspectives, échouent elles aussi dans cette rencontre avec l'autre, puisqu'il s'agit de confier à l'autre les prérogatives s'est vu décharger, notamment de lui remettre l'initiative sémantique.

Levinas arrive à une philosophie de la proximité où autrui est mon prochain en substituant la relation à l'autre à un rapport entre sujet et objet. Comme chez Husserl, les modes d'identification des objets diffèrent de ceux de l'être personnel : « *La philosophie comme amour de la vérité, peut-on lire dans Difficile liberté, aspire à l'Autre comme tel, à l'être distinct de son reflet en moi. (...) Alors que l'objet s'intègre à l'identité du Même, Autrui se manifeste par la résistance absolue de ses yeux sans défense* »⁹.

L'auteur de *Totalité et Infini* veut s'opposer à la tradition philosophique qui réduit l'Autre au Même. On le sait, chez Levinas, la description phénoménologique de l'altérité prend appui sur l'exigence éthique ou conscience morale. Dans une réflexion sur l'acte intentionnel, sur « *l'irruption du visage dans l'ordre phénoménal de l'apparaître* », Levinas nous livre ceci :

« *La proximité de l'autre est signifiante du visage. (...) Mais cet en face du visage dans son expression - dans sa mortalité - m'assigne, me demande, me réclame : comme si la mort invisible à qui fait face le visage d'Autrui - pure altérité, séparée, en quelque façon, de tout ensemble - était mon « affaire ». (...) C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui réclame, c'est dans cette mise en question qu'Autrui est mon prochain* »¹⁰.

Je revendique mon être dans le visage de l'autre, dans le visage du prochain. C'est à partir de l'autre que l'ego peut se découvrir comme l'obligé, l'élue de l'Autre. Levinas confère un caractère absolu à l'autre, partant une sorte d'irréductibilité.

le de l'armée et de la police par les autorités élues.

De telles conditions sont-elles remplies en ce qui concerne nos sociétés africaines ? Assurément non, car les conflits interculturels existent et sont, pour le moment, peu ou mal gérés. On note des faiblesses au niveau de la culture démocratique qui résultent d'une mauvaise compréhension des principes démocratiques, synonyme de mauvaise pratique de la démocratie : pouvoir autoritaire et arbitraire, non respect de la liberté, exclusion des minorités ; la corruption et la crise de légitimité des pouvoirs publics qui « *érodent la cohésion nationale, effritent les fonctions régaliennes de l'Etat et affectent ses aptitudes à la bonne gouvernance.* »²⁹

De plus, en raison même des conditions équivoques de transmission du pouvoir d'Etat – à travers les coups d'Etat notamment – les gouvernants demeurent les otages des Forces de défense et de sécurité : « *ce qui fait des forces armées et de sécurité, une composante indispensable dans les mécanismes de dévolution et de transmission du pouvoir étatique, mais aussi une des sources de son instabilité.* »³⁰ C'est la démocratie qui est ainsi prise en otage par l'Armée.

Selon la belle expression de Camus, la démocratie, en son essence, advient quand l'homme prend conscience que « *les paroles sont plus fortes que les balles.* »³¹ En d'autres termes, ce qu'il faut défendre en démocratie, c'est le débat public avec comme conditions *sine qua non* l'acceptation et la tolérance du dissensus. Dans un contexte multiethnique comme le nôtre, il nous faut repenser la démocratie en en faisant prioritairement un procédé de gestion de la diversité, un instrument pouvant créer l'unité nationale à partir de l'hétérogénéité et de la bigarrure.

La mauvaise gestion du multipartisme a eu pour conséquences la dispersion des énergies créatrices et des capacités, la montée en flamme des nationalismes et des revendications ethno-tribales. La démocratie multiethnique cherchera dès lors à promouvoir le dialogue, la concertation permanente et la négociation politique aux fins de s'assurer un accord réel, un consensus sur la manière de conduire les affaires publiques en dehors des méthodes de propagande et de démagogie.

taller dans le débat de la citoyenneté démocratique. La démocratie apparaît alors comme l'instrument adéquat pour un *re-vivre* ensemble citoyen non plus adossé à l'ethnie et à la tribu.

C.- La Démocratie dans le contexte multiethnique

Le vivre ensemble est fondé sur un traitement égalitaire des citoyens et des peuples ayant décidé de s'engager dans l'aventure commune de la nation. La gestion de cette aventure doit être démocratique. Entendons par démocratie, non pas seulement une technique, une simple formule d'organisation politique ou une modalité d'aménagement des rapports sociaux mais une valeur, l'inaliénable vocation des hommes à prendre en charge leur destin, tant individuel que collectif. Démocratie rime avec bonne gouvernance, c'est-à-dire : des élections justes et libres garantissant l'alternance, des organes législatifs et judiciaires efficaces, une gestion conforme à l'éthique et à l'équité, une gestion transparente et responsable des secteurs publics et privés, une décentralisation du processus de prise de décision, des institutions locales fortes, le respect des droits de l'homme, une totale liberté de la presse et des organisations de la société civile dynamiques.

En somme, l'application des principes de la bonne gouvernance permettrait à coups sûrs de lutter contre les causes de la rupture du consensus : la faillite de l'Etat, l'instabilité des pouvoirs publics et la crise de légitimité, la crise de l'autorité, la contestation des contre-pouvoirs, la corruption généralisée et l'impossible moralisation de la vie publique et de la gestion *publique*²⁷. Si la démocratie est la formule de gouvernement la plus apte à proposer pour assise de l'ordre politique la dignité de l'homme, alors elle est donc une chance pour notre pays et nous avons raison de placer en elle l'espérance d'une vie meilleure. Mais, à quelles conditions est-elle possible ?

C'est une question que se pose Robert Dahl dans son livre *De la démocratie*. Nous retiendrons quatre conditions essentielles favorables à la *démocratie*²⁸. Ce sont : l'absence de conflits interculturels, des convictions et une culture démocratiques largement partagées, l'absence de tout contrôle par une puissance étrangère hostile à la démocratie et le contrô-

A nouveau, la phénoménologie, malgré cette « *belle fête de l'autre* », persiste dans son maintien de ses présupposés égo-logiques. L'ego ou l'autre se trouvent être tour à tour la source ou l'origine de toute expérience.

Des auteurs se sont élevés contre cette conception de l'altérité absolue, notamment Jean-François Mattéi et Francis Jacques, ce dernier démarquant nettement et radicalement ses thèses par rapport à la problématique de l'intersubjectivité telle que traitée par la phénoménologie.

III.-VERS LA FIN DE L'HEGEMONIE DU SUJET

Dans sa contribution à l'*Encyclopédie Philosophique Universelle*, dans son article intitulé « *La fondation de la philosophie* », J.- F. Mattéi retient deux catégories d'intelligibilité, le Même et l'Autre, aptes à fonder l'ontologie. Il s'attache « *à la nature de l'Autre et à sa nécessaire liaison avec le Même à l'intérieur d'un couple commun* ». La reconnaissance de la légitimité du Même implique l'établissement préalable de l'Autre et leur différence interne. La critique adressée à l'auteur de Totalité et Infini qui privilégie un des termes du couple est très incisive. Ecoutons Mattéi lui-même :

*« Quand Levinas parie pour le désir métaphysique de l'Autre, ouvert sur l'idée éthique d'infini, contre le besoin ontologique du Même, renfermé sur l'idéal théorique de Totalité, il se contente de renverser terme à terme l'axe du langage, sans en modifier l'horizon. Il y a là un usage intempérant de la notion d'Autre qui, loin de la rendre autonome en lui conférant un caractère infini, la mutile en la détachant du Même et la prive de tout sens. »*¹¹

Il y a pire. Selon Mattéi, il est dépourvu de sens de parler d'une altérité absolue, « *s'il m'est interdit de lui accorder une identité ou de fonder ma parenté dans la sienne* »¹². Que cette altérité absolue se nomme « *visage* » ou « *Dieu* », que je ne puisse rien en dire, ni rien connaître de lui, et me voilà renvoyer à l'agnosticisme. Aussi, Levinas a-t-il beau jeu, sa recherche semble négliger ce « *fragile équilibre* » entre le Même et l'Autre.

La seconde critique, adressée contre l'allocentrisme de Levinas et contre l'égologie transcendantale, est fournie, en partie, par les recherches actuelles en philosophie du langage. Les analyses logico-pragmatiques sur lesquelles s'appuie F. Jacques pour nouer et renouer le dialogue avec Levinas ne seront pas ici discutées. On les trouvera dans *Dialogiques*¹³ où Jacques inaugure et développe une théorie de l'être dit, surtout dans Différence et subjectivité qui traite de l'être qui dit, ainsi que dans L'espace logique de l'interlocution. Ces dernières recherches envisagent, entre autres, un transcendantal qui n'est plus porté par l'ego mais par la relation interlocutive. Enfin, sur le thème ici discuté, la radicalité de sa thèse se montre dans l'article : « *E. Levinas : entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à autrui* »¹⁴.

Toutes ces critiques concernent l'expérience de l'« *accueil par un être d'un être absolument autre* »¹⁵. Est-il possible à l'autre de se constituer une altérité absolue, presque irréductible ? En mettant l'accent sur l'autre absolu, Levinas se trouve confronté à l'alternative suivante : ou bien on conçoit l'altérité comme l'Autre du Même, dans ce cas on assimile l'Autre au Même, et ce n'est pas l'Autre absolu ; ou bien l'Autre vient à la relation avec le Même, mais ce n'est pas non plus l'Autre absolu. D'où l'irruption du mythe dans l'Autre absolu. En quel sens ?

Le mythe fait son apparition lorsqu'on se fait une image de l'Autre. Le mythe, c'est l'image discursive, développée à l'intérieur d'un récit, l'image que je me fais de l'Autre quand je le raconte. Examinons l'image de l'Autre en tant que je me l'assimile, au sens où il est mon semblable, ma représentation, mon sens. Il s'agit là de l'image de l'Autre dans une relation imaginaire qui est une projection du Même, ou une anticipation du Même. Philosophiquement, c'est falsifié, en contradiction avec la relation réelle. Cette image de l'Autre n'est pas l'autre.

Prenons quelques exemples de figures mythiques de l'Autre :

1er Exemple : Dans le cas d'une embauche, le candidat prépare son entretien par rapport à l'image qu'il se fait du patron. Mais cette image peut se révéler fautive, ou peut changer lorsque le candidat arrive à l'entretien en présence effective de l'autre, lorsqu'il entre en relation interlocutive réelle avec l'autre.

lacieux et suicidaire prétexte qu'elles seraient le résultat d'un vote mécanique et parfois moutonnier de la majorité ? D'un autre côté, faut-il s'opposer à des lois injustes par la force brutale, la violence terroriste et la rébellion armée ?

La question mérite d'être posée car la mode est de nos jours de combattre l'injustice par l'injustice, le mal par un mal plus grand. La rébellion armée – comme celle qui a éclaté dans notre pays – contre une loi est aussi déraisonnable que la loi injuste qu'elle prétend combattre en utilisant la voie des armes. Baruch Spinoza (1632-1677), grand théoricien de la liberté de penser, est d'avis, dans le *Traité Théologico-politique*, que le bon citoyen est celui qui s'engage, par des actes républicains et des moyens légaux, à changer une mauvaise loi sans remettre en cause la stabilité de l'Etat et sans porter atteinte à son conatus, à sa puissance d'être. Au contraire, tout citoyen dont les agissements viseraient à remettre en cause l'autorité de l'Etat, commet un crime de lèse-société « *s'il tente séditionnellement d'abroger cette loi malgré le magistrat, il est du tout un perturbateur et un rebelle* »²⁵.

En somme, le vivre ensemble suppose notre capacité à assurer une meilleure cohésion sociale ; à annuler ou effacer, sous le couvert de l'unité et de l'indivisibilité de la République, les différences, spécificités et disparités au point de faire disparaître la question des minorités. La véritable unité ne réside pas dans l'uniformité, dans le nivellement mais dans la complémentarité, dans l'harmonie vivante des êtres et des fonctions. De la sorte, l'on peut penser que :

« *Le principe de l'égalité devant la loi recommande de traiter différemment les situations non semblables en vue d'une meilleure intégration des minorités. Car la notion d'Etat social, selon l'article 30 de la Constitution ivoirienne, implique l'existence d'un Etat producteur et organisateur de la démocratie sociale, de sorte à protéger les couches sociales les plus défavorisées, grâce à des formes de solidarité et de réformes sociales plus hardies...* »²⁶

Le jeu ethnique et les considérations tribales font éclater la nation en autant d'entités aux intérêts divergents. L'état de droit et le caractère impersonnel de la loi nous permettent de sortir du jeu pervers de la pensée ethno-tribale pour nous ins-

vidus particuliers ou qu'elles aient pour origine l'autorité politique ou puissance publique. Or, il est de notoriété publique que les maux qui gangrènent les sociétés africaines, et contre lesquels il convient d'engager une lutte sans merci, sont entre autres : la discrimination et le non respect du principe de l'isonomie, la torture, les mauvais traitements et exécutions extrajudiciaires, l'absence d'informations et d'assistance, l'impunité et la défiance de la loi. Toutes choses sur lesquelles a planché la Table Ronde de Marcoussis comme éléments de cohésion *nationale*²⁴.

Dans un Etat de droit, les citoyens sont censés obéir à la loi. Il faut donc que le citoyen soit informé sur ses droits et devoirs. Ce faisant, on le prépare à être en phase avec sa société : *nemo censetur ignorare legem*. Si nul n'est censé ignorer la loi, c'est en respectant les lois que le citoyen se donne les moyens de jouir de ses droits, notamment ceux : de vivre, de s'exprimer, de s'instruire, de travailler, de se soigner.

Vivre dans un Etat moderne signifie passer d'une logique tribale, aristocratique à une logique démocratique fondée sur le primat de la loi. Le citoyen doit comprendre le sens de la citoyenneté qui consiste non seulement à recevoir des services de l'Etat mais aussi à être au service de l'Etat, c'est-à-dire de la collectivité. En tant que citoyen, il doit respecter les lois qu'il s'est librement prescrites afin d'éviter l'anarchie. Dans une société de non droit, l'injustice conduit à la violence et au désordre. Seule la justice est source de stabilité, donc de paix.

Si la politique se définit comme l'ensemble organisé des procédés et des procédures du pouvoir destinés à éliminer ou à résoudre les conflits intérieurs ou extérieurs, alors tout Etat, toute communauté politique, doit avoir pour but la paix et la concorde. Rien - même pas les lois, même pas la Constitution - ne saurait être au-dessus de l'exigence de paix et de concorde. Car, il faut bien le reconnaître, les lois et la Constitution, en tant qu'œuvres humaines influencées et orientées par les intérêts matériels ou idéologiques des groupes sociaux concernés, peuvent être déraisonnables. Nous appelons « *lois déraisonnables* », les lois confligènes qui sont de nature à menacer gravement la paix sociale et l'unité même de la Nation. Faut-il alors s'entêter à imposer par la force de telles lois sous le fal-

2e Exemple : Soient les Russes, les Occidentaux capitalistes et le Tiers-Monde. Chacun se fait une image de l'autre qui n'est pas l'autre.

3e Exemple : Dans le cas de l'Amour, la forme propositionnelle suivante « *X aime Y* » se traduirait par « *X est amoureux de l'image de Y* ». Ainsi, dans la tragédie de Racine, les personnages se font-ils des images les uns des autres. Phèdre est amoureuse de l'image qu'elle se fait d'Hippolyte. Au vrai, une logique des relations ne fait pas de l'amour un prédicat monadique mais dyadique.

Ces exemples indiquent le sens des recherches logico-pragmatiques pouvant renouveler notre conception de l'intersubjectivité. Il faut arriver à concevoir l'Autre, non pas comme un alter ego, mais bien comme un alter alter, en y souscrivant des thèses neuves et radicales qui ne débattent plus de l'Alter-Même. L'Histoire nous apprend que la thèse de l'Alter ego qui assimile l'Autre au Même ou le Même à l'Autre, en dissimulant leur différence, conduit à toute forme de colonialisme. Philosophiquement, on peut dire avec F. Jacques que « *lorsque le moi se constitue par plénitude imaginaire, le seul rapport interindividuel concevable s'inscrit dans l'alternative du rejet ou de l'assimilation. Cela finit dans la répétition du même* »¹⁶.

Levinas défend le primat phénoménologique de l'Autre absolu, transcendant. C'est sa seule façon de sauver l'Autre, Dieu et Israël. La phénoménologie ne va pas à la relation, et, par conséquent, il lui est barré le chemin qui mène à l'Autre. Mais ce chemin n'est pas barré pour toute entreprise qui ne réduit pas la problématique de l'intersubjectivité au discours « *où le soi de l'autre est exclu par le même et où le soi du même est exclu par l'autre* »¹⁷. Ne point faire d'images et sortir du mythe, c'est aller résolument à la relation avec l'autre, à la relation où le moi et l'autre sont pris dans le réseau de communication.

NOTES

- 1- Mattei (J. F.).- *L'Etranger et le simulacre*, (Paris, P. U. F., 1983), p. 177.
- 2- Merleau-Ponty (M.).- *Le visible et l'invisible*, (Paris, Gallimard, 1964), p. 332.
- 3- Husserl (E.).- *Méditations cartésiennes*, (Paris, J. Vrin, 1969), Désormais M. C.
- 4- Husserl (E.).- *Op. cit.*, p. 90.
- 5- Husserl (E.).- *Op. cit.*, p. 92.

- 6- Husserl (E.).- *Op. cit.*, p. 93.
 7- F-Jacques.- *L'espace logique de l'interlocution*, (Paris, P. U. F., 1985), p. 82-83.
 8- F-Jacques.- *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, (Paris, Aubier, 1982), p. 159.
 9- Levinas (E.).- *Difficile liberté*, (Paris, 1963, A. Michel), p. 409 cf. Levinas (E.).- *Totalité et infini*, (La Haye, Nijhoff, 1961).
 10- Levinas (E.).- « Philosophie et transcendance » in *Encyclopédie philosophie universelle*, p. 43.
 11- Mattei (J. F.).- *La fondation de la Philosophie*, p. 664.
 12- Mattei (J. F.).- *Ibid.*
 13- F-Jacques.- *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, (Paris, P.U.F., 1979).
 14- F-Jacques.- « E. Levinas- entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à Autrui » in *Etudes phénoménologiques*, n°12, 1990.
 15- Levinas (E.).- *Difficile liberté*, p. 408.
 16- F-Jacques.- *L'Espace logique de l'interlocution*, p. 83.
 17- F-Jacques.- *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

F-Jacques.- *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, (Paris, P. U. F., 1979).

F-Jacques.- *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, (Paris, Aubier, 1982).

F-Jacques.- *L'espace logique de l'interlocution*, (Paris, P. U. F., 1985).

Husserl (E.).- *Méditations cartésiennes*, (Paris, J. Vrin, 1969).

Levinas (E.).- *Difficile liberté*, (Paris, 1963, A. Michel).

Levinas (E.).- *Totalité et infini*, (La Haye, Nijhoff, 1961).

Mattei (J. F.).- *L'Etranger et le simulacre*, (Paris, P. U. F., 1983).

Mattei (J. F.).- *La fondation de la Philosophie*.

Merleau-Ponty (M.).- *Le visible et l'invisible*, (Paris, Gallimard, 1964).

Articles

F-Jacques.- « E. Levinas- entre le primat phénoménologique du moi et l'allégeance éthique à Autrui » in *Etudes phénoménologiques*, n°12, 1990.

Levinas (E.).- « Philosophie et transcendance » in *Encyclopédie philosophie universelle*.

guerres du Biafra, du Burundi et du Rwanda : « *Au-dessous d'apparences heureuses et prospères de terribles fruits peuvent ainsi mûrir dans les ténèbres et le silence, et le jour vient où, aux fécondes possibilités ouvertes aux constructeurs d'un ordre plus digne de l'homme, se mêle un poison sans pardon, un atroce héritage du passé qui se refait. Mais qui saurait mesurer les effets de cette force impure et sauvage, que la honte subie dans l'impuissance a accumulée dans quelques cœurs ?* »²¹

La soudaineté de la révolte ne surprendra que ceux qui n'auront pas prêté attention aux signes et signaux du mal. Tout mal est d'abord un malaise. Les causes du mal s'accumulent à chaque étape de l'histoire commune. Le FPR (Front Patriotique Rwandais), le MPC (le Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire) et les autres mouvements rebelles aux revendications identitaires en Afrique ne naissent pas *ex nihilo*. Ils sont le produit, le résultat d'une accumulation de rancœurs et de rancunes, de haines et de frustrations :

« *Qu'on ne s'étonne pas alors si la révolte est furieuse et sanglante ; car le ressentiment qui se donne cours ainsi a été longuement accumulé dans les âmes, il a grandi avec la conscience que les humiliés prenaient de leur humiliation, il a engendré non pas seulement une détermination plus forte que le péril et la mort, mais quelque chose de positivement insensé, qui ne s'assouvira que dans des gestes aveugles et dévastateurs.* »²²

L'humiliation est ce levier archimédien qui soulève les sociétés et les renverse. Une minorité en danger est potentiellement une minorité dangereuse. Comment lutter contre un tel danger ? La solution, à notre sens, se trouve dans l'instauration de l'Etat de droit.

B.- L'instauration de l'Etat (état) de droit

*L'Etat de Droit*²³ se définit comme un Etat dans lequel toutes les autorités et tous les individus se trouvent liés par de règles générales et impersonnelles préétablies, en un mot par la loi. Aucun développement n'est possible sans un minimum de justice censée traiter les uns et les autres sur un pied d'égalité. Dans un Etat de droit, la justice a pour finalité de sanctionner les atteintes à la loi, qu'elles soient le fait d'indi-

Quelles que soient sa taille, son importance numérique et ses pratiques culturelles ou culturelles, toute minorité ethnique, culturelle, religieuse est une richesse. Le quantitatif ne saurait déterminer le qualitatif ou encore, pour le dire à la manière de Augustin Dibi : « *L'existence des minorités vient nous révéler que tout n'est pas nombre, qu'un petit oiseau suffit pour faire chanter toute la forêt. (...) Une parole religieuse nous apprend que c'est la pierre que les bâtisseurs avaient rejetée qui est devenue la pierre principale.* »¹⁷

Autrement dit, le *re-vivre* ensemble impose donc, dans la gestion de l'intérêt national, de « *faire de la minorité non pas une opacité pétrifiée mais l'huile qui, demain, peut-être, allumera la lampe des veilles.* »¹⁸ Ce qu'il faut éviter dans une nation multiethnique, c'est l'humiliation. Dans une société digne, vraie et juste, nul ne doit être humilié, ni homme ni peuple. Car, ainsi que nous le rappelle Thierry Maulnier :

« *La société qui inflige à des hommes l'humiliation crée ainsi entre ces hommes et elle-même quelque chose de proprement inexpiable, qui la fait doublement criminelle, d'abord par l'humiliation qu'elle inflige, ensuite par les redoutables excès dont elle a mis le germe dans les âmes humiliées et dont mille vies innocentes, mille produits précieux et raffinés de la civilisation peuvent subir l'orage mortel.* »¹⁹

Humilier l'autre, c'est le dégrader, lui ôter toute dignité. Ce n'est même pas lui être indifférent car même dans ce cas c'est ne vouloir rien faire de (avec) lui. Humilier l'autre, c'est le nier, c'est-à-dire faire de lui *un rien*. De là naît un sentiment de frustration, véritable poison de l'amitié et de la concorde. C'est une force négatrice qui naît et qui va s'amplifiant avec le temps : « *Il y a dans l'humiliation une force cachée qui peut courir longtemps, souterrainement dans le silence de l'histoire, mais qui surgit tôt ou tard au grand jour, avec une violence torrentielle. Toute société qui inflige à des hommes l'humiliation accumule dans ses fondations l'explosif sous l'effet duquel elle volera un jour en éclat.* »²⁰

Cette force qui est contenue, étouffée, brimée finit par se libérer bien souvent dans une violence destructrice dont l'ampleur dépasse l'entendement comme en témoignent les

DE LA CULTURE, COMME UN PONT

KOUDOU Landry Roland

Maître-Assistant (Département de Philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

La « culture » doit cesser de désigner seulement ce qui caractérise en propre un peuple, car elle est avant tout outil de médiation ou d'intermédiation à l'usage des hommes et des peuples. Elle représente, une construction qui a pour but réduire les obstacles que les hommes rencontrent dans le monde. Comme telle, elle reflète l'image d'un pont. Sous cette image, les déterminations culturelles apparaissent telles des traits d'union, et non comme de simples points, entre les individus et les peuples. Et c'est à cette image de la culture que doivent travailler les intellectuels et les philosophes, pour autant que ceux-ci espèrent leur mise en dialogue.

Mots clés

Culture, médiation, ponts, dialogue, replis, spécificité, opposition, altérité, partage.

ABSTRACT

"Culture" must cease to identify what characterizes only its own people, because it is primarily a tool for mediation or mediation for use by individuals and peoples. It represents a construction that is designed to reduce barriers that men face in the world. As such, it reflects the image of a bridge. Under this picture, the cultural determinations appear as hyphens, not as mere points, between individuals and peoples. And it is this image of culture that must work intellectuals and philosophers, provided that they hope their application dialogue.

Keys words

Culture, mediation, bridges, dialogue, folds, specificity, opposition, otherness, sharing.

INTRODUCTION

Le titre de notre communication est : « *De la culture, comme un pont* ». L'usage analogique du pont qui caractérise la culture en cet intitulé est, d'après nos recherches, peu habituel. Et pourtant, c'est là l'image que ce terme nous inspire. Le *Petit*

Larousse 2009 définit comme suit le pont : « *Ouvrage, construction permettant de franchir une dépression, un obstacle, notamment un cours d'eau, un bras de mer, une voie ferrée, une route.* ». Cette définition fait ressortir trois termes importants qui portent tout le contenu de la comparaison que nous initiions à travers cette analogie, à savoir : « *construction* », « *franchir* » et « *obstacle* ». Le pont, dirait-on, est cette œuvre que les hommes bâtissent afin de dépasser les obstacles qu'ils rencontrent dans la nature ou, plus généralement, dans la vie. Seulement, si dans sa conception ordinaire cette œuvre est matérielle, il semble à notre avis qu'il en existe aussi d'immatériels, et qui s'offrent au travers des cultures.

Le mot « *culture* », on le sait, est polysémique. Il a d'abord un sens matériel, qui relève de l'action de l'homme sur la nature et/ou du produit qui en résulte. Il a ensuite un sens intellectuel, qui désigne à la fois le développement de certaines facultés de l'esprit humain, le savoir qui en résulte et aussi toute l'éducation qui porte vers ce savoir. Enfin, la culture a aussi un sens voisin de civilisation - qui est d'ailleurs une transposition en français d'un sens acquis par le mot sous sa forme allemande (*kultur*). En ce sens, elle désigne un « *ensemble complexe de phénomènes sociaux, de nature transmissible, présentant un caractère religieux, moral, esthétique, technique ou scientifique, et communs à toutes les parties d'une vaste société, ou à plusieurs sociétés en relations.* »¹. Ce dernier sens, que laisse transparaître le thème général de la journée mondiale de la philosophie, « *La philosophie et dialogue des cultures* », est celui que nous aurons en usage dans la présente communication.

Il semble cependant subsister en cette comparaison quelques risques. En effet, l'évocation du mot culture s'accompagne généralement d'un sentiment identitaire par lequel l'on désigne un lieu originaire qui lui est propre. Par là on voit que, loin de paraître comme ce qui lie ou relie, la culture indiquerait plutôt un ensemble de déterminations fixes, de traits caractéristiques propres à un groupe d'individus. Pour être plus précis, la mise en relation que manifeste une culture n'est qu'interne. La relation de type culturelle semble ainsi s'essouffler au-delà des limites qui la déterminent. Dès lors,

une synergie des volontés et des dons de soi, d'œuvrer ensemble pour la prospérité et la paix de la nation. La solidarité, qui est basée sur la coopération, signifie que c'est ensemble que nous connaissons des problèmes, ensemble que nous les ressentons ; c'est donc ensemble qu'il faut trouver des solutions. La solidarité entre les peuples renforce l'unité nationale et permet de mettre en valeur toutes les régions du pays en réduisant les disparités. Toutes les régions doivent être traitées également dans la mesure où elles sont chères à leurs occupants. Cela implique l'idée de respect mutuel comme antidote ou remède à l'exclusion des minorités et aux crises identitaires.

L'exclusion des minorités et les crises identitaires constituent, en effet, une cause profonde de fracture sociale et de distorsion du vivre ensemble : « *ces minorités ont souvent le sentiment d'être marginalisées en ce qu'elles partagent le même ressentiment de vivre des situations génératrices de frustrations.* »¹⁴ Un homme en vaut un autre comme un peuple en vaut un autre dans une logique d'égale dignité qualitative. Tout peuple est autre dans son ipséité et c'est ce peuple tel qu'il est venu à nous qui doit nous importer car, dans son altérité, il nous apporte toujours beaucoup.

Pour Augustin Dibi qui s'exprime ici dans un élan humaniste : « *Que dans la nature extérieure, il puisse exister quelques espèces animales en minorités, qui s'en offusqueraient ? Par contre, une minorité humaine est une minorité de prochains.* »¹⁵

Autrement traduit, si les Sénoufos étaient identiques aux Akan ou les Yacouba pareils aux Ehotilé, y aurait-il une richesse culturelle de la Côte d'Ivoire ? De même que la diversité et la variété des peuples font la force et la richesse de la Nation ivoirienne, de même ces peuples doivent comprendre qu'ils se définissent par la Nation ivoirienne. La Nation est en elle-même quelque chose que n'expliquent pas les matériaux humains qui la composent. Le tout n'est pas la somme des parties ; il est quelque chose de plus. La Nation est comme la cathédrale évoquée par Saint-Exupéry : « *Une cathédrale est bien autre chose qu'une somme de pierres. Elle est géométrie et architecture. Ce ne sont pas les pierres qui la définissent, c'est elle qui enrichit les pierres de sa propre signification. Ces pierres sont ennoblies d'être pierres d'une cathédrale.* »¹⁶

nationalité, la situation des étrangers ainsi que le régime *foncier*¹³. Il ressort de toutes ces analyses que tout développement durable de nos pays doit obéir à un effort d'affranchissement de ces mentalités et pratiques rétrogrades. Sans cohabitation pacifique entre les peuples, sans collaboration et sans pacification des interdépendances sociales, aucun épanouissement intégral de l'homme n'est possible.

II.- CONDITIONS D'UN RE-VIVRE ENSEMBLE HARMONIEUX

Dans un Etat comme le nôtre qui est une mosaïque d'ethnies et composée d'une poussière de tribus, le vivre ensemble harmonieux devrait reposer sur le Respect mutuel, la Justice et l'Egalité. Mais il y a un préalable : pour *re-vivre* ensemble, il faut *vouloir re-vivre* ensemble.

A.-La volonté de re-vivre ensemble dans la solidarité et le respect mutuel

La première condition est, sans aucun doute, le vouloir *re-vivre* ensemble. Vivre ensemble signifie que l'intégration et la rencontre des peuples peuvent entraîner l'épanouissement de l'homme. L'édification de la nation ivoirienne doit intégrer tous les peuples vivant sur le territoire ivoirien, sans exclusion. Et il faut que ces peuples désirent vivre ensemble et s'engager dans une aventure commune. Mais comment vouloir *re-vivre* ensemble sans la confiance qui signifie que l'on a foi les uns dans les autres ? Sans la confiance réciproque, le vivre ensemble restera un vœu pieux. En empruntant aux philosophes du XVII^{ème} siècle (Hobbes et Spinoza notamment) une métaphore organiciste, nous pouvons comparer la société à un immense organisme vivant composé d'organes interdépendants et aussi utiles les uns que les autres. Comme dans l'organisme, chaque individu, chaque couche socio-professionnelle, chaque peuple est un maillon essentiel du rouage de la société. D'où l'idée de solidarité.

Il s'agit, en voulant vraiment *re-vivre* ensemble, de briser les barrières ethniques et religieuses entre les peuples et, dans

assimiler la culture à un pont, n'est-ce pas la nier en tant que ce qui existe en propre ? Autrement dit, ne serait-ce pas là lui dénier ce qui en fait une réalité spécifique ?

I.- LA CULTURE : UN REPLI IDENTITAIRE ?

Par repli, il faut entendre « *le fait de revenir à une position, à une valeur qui marque un retrait, une régression* ». Le repli identitaire est le fait de recourir à des valeurs ou à des coutumes qui semblent définir en propre un individu ou une communauté. Bien plus qu'un recours, il s'agit d'un retour aux sources, c'est-à-dire à un sol originaire pur qui forgerait une certaine identité pure.

Il arrive justement que notre perception de la culture nous la fasse apparaître comme un repli identitaire. En effet, c'est bien souvent qu'en Côte d'Ivoire, par exemple, l'on se présente comme un « *bété pur* », « *un baoulé pur* », « *un guéré 100%* », « *un ivoirien et* », etc. Or, une telle perception de l'origine possède en son arrière fond une lecture de la différence culturelle aux conséquences qui peuvent être dommageables. Car ce qui est pur est ce qui est sans mélange et qui perçoit tout mélange comme une forme de corruption. La différence culturelle se vit ici sur le mode du différend, du dialogue impossible entre les cultures.

Cette forme d'identification, qui a été longtemps cultivée dans l'espace ivoirien, aussi bien dans les milieux peu savants que dans les espaces censés être les plus intellectuels, a constitué un nid pour l'exacerbation de la crise ivoirienne. Telle est notre analyse des événements qui ont marqué le début de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire. Si les oppositions politiques et militaires ont su se faire par la médiation des oppositions entre les cultures, c'est parce que le mode sur lequel celles-ci étaient vécues s'y prêtaient déjà. On pouvait ainsi dresser les *bétés* contre les *baoulés*, les *dioulas* contre les *bétés*, les *guérés* contre les *yacoubas*, les *baoulés* contre les *guérés*, les *burkinabés* contre ivoiriens, etc. Chaque culture était comme repliée sur elle-même et, de ce fait, excluait toutes les autres.

Les « cultures pures » sont donc des formes de replis identitaires et la résultante de diversités culturelles mal vécues. Mais qu'est-ce qui peut en être la cause ? Il est difficile de répondre à cette question, car pour cela, il faut bien se situer au-dessus des cultures. Mais notre analyse étant philosophique, elle tentera le retrait nécessaire à cet effet. Il s'agira d'observer et de décrire objectivement ce qui est, pour en dégager le mode de fonctionnement.

La culture qui se vit sous la forme d'un repli identitaire, comme nous l'indiquions plus haut, vise le retour à une source pur. Cette attitude est celle du retour à un *soi* originnaire dont la justification peut être à la fois intellectuelle et sociale. Elle est d'une part intellectuelle parce qu'elle porte la marque d'une conscience limitée à *soi*, qui croit n'avoir que *soi* comme référence. L'autoréférence est ce qui la caractérise et, comme telle, elle est un enfermement du *soi* en soi. Autrement dit, elle est *ignorance* de l'autre. D'autre part, elle est sociale en tant qu'elle est retour à des conditions de vie qui semblent caractériser le *soi* en propre. Tout ce passe comme s'il n'y a que chez *soi* qu'on puisse trouver ce qui rend digne son existence, ou l'existence tout court. On s'enferme dans sa culture, dans sa région, dans son ethnie, comme dans une maison immaculée, et ce dans l'ignorance totale des autres cultures, régions... Cette ignorance peut se manifester sous deux formes : elle apparaît soit comme une indifférence vis-à-vis de l'autre, soit comme une sujétion de celui-ci : ou bien je ne tiens pas compte de l'autre, ou bien je le soumets à moi.

Cette situation décrite ci-dessus permet de comprendre, au moins d'un point de vue logico-philosophique, le sens de l'affrontement interculturel. En effet, la quête d'un sol originnaire pur manifeste une ignorance du *soi* qui est imposée aux autres et qui, de ce fait, tente de nier ceux-ci. La négation ici est une opposition qui ne s'effectue que dans deux sens moins enrichissant - horizontal et vertical, suivant le carré logique des oppositions dû à Aristote - qui n'existe donc que sous deux modalités : le contraire et la subalternation. On dit de deux choses qu'elles sont, d'une part, contraires lorsqu'elles s'opposent du point de vue de leur nature. Autrement dit, si l'une s'identifie comme étant une culture, elle ne

« L'afflux d'immigrés de confession islamique (73% des étrangers en provenance des pays frontaliers nordiques) a considérablement modifié l'équilibre religieux préexistant (...) Une telle rupture d'équilibre, dans un domaine aussi sensible, pourrait amener certains esprits à tenter d'exploiter l'appartenance religieuse à des fins politiques, toute chose qui dessert l'unité et l'harmonie nationale, et menace la paix si chère à notre pays. »¹⁰

Un tel rapport, qui s'emploie avec virulence à « crier haro sur le baudet » dans un procès ubuesque digne de *La Fontaine*¹¹, semble faire des étrangers les boucs émissaires de la crise. Toutefois, il a l'avantage de présenter les problèmes spécifiques et concrets qui, mal abordés et mal résolus, ont conduit à la rupture du contrat social ivoirien à savoir : la question de la mainmise des étrangers sur certains secteurs d'activités considérés comme lucratifs avec comme réponse la politique de préférence nationale (politique d'ivoirisarion), le problème de la nationalité et de l'identité comme enjeu politique, la crainte de la politisation de la religion et la problématique plus vaste de la laïcité comme facteur de stabilité politique, la volonté de « *recommunautarisation* » de certains peuples car le développement du sentiment communautariste conduit au repli sur soi, la prolifération des rumeurs ainsi que des préjugés défavorables sur l'autre qu'on croit connaître alors qu'on s'interdit tout contact avec lui, la rupture du dialogue ou l'inexistence de mécanisme de résolution pacifique des conflits, la non-participation des allogènes aux activités d'intérêt collectif, la paupérisation croissante des masses et la raréfaction des richesses qui conduisent à une sorte de lutte pour la survie, la mauvaise compréhension de la démocratie et des valeurs dont elle est porteuse, les difficultés pour certains allogènes ou fils d'immigrés à accéder à des postes électifs.

Le problème du foncier rural entre allogènes et autochtones, entre Ivoiriens et immigrés va constituer l'un des facteurs déterminants de la *crise militaro-politique*¹². Les affrontements interethniques, d'abord circonscrits, vont bientôt s'étendre et s'exacerber pour connaître leur pic avec la rébellion du 19 septembre 2002 qui va faire de l'exigence d'un re-vivre ensemble harmonieux une de ses préoccupations dans les Accords de Marcoussis, notamment en ce qui concerne la

pendant la période de la colonisation, s'accroît d'année en année pour engendrer aujourd'hui une population d'origine étrangère, dont l'importance dépasse de très loin le seuil tolérable pour un peuple. Une présence étrangère aussi massive ne peut manquer d'avoir des répercussions diverses sur tous les plans de la vie socioculturelle, économique et politique (...) Cette immigration galopante a transformé la structure même de la population du pays. »⁷

Quelles sont ces répercussions que mentionne ce rapport ?

« L'augmentation accélérée de la population active, une des sources du chômage des Ivoiriens, l'accélération du phénomène de métissage culturel, source d'enrichissement mais aussi de déséquilibre socioculturel, le cas de ces étrangers de la 2^e génération représentant 42% de la population étrangère en 1988. Cet autre phénomène connaît une telle expansion liée à la plus grande fécondité de ces femmes et couples étrangers, que certaines projections estiment que la moitié du nombre des étrangers vivant en Côte d'Ivoire est née dans ce pays ! Certains Ivoiriens se posent la question de savoir si ces étrangers de 2^e génération, actuellement estimée à 1.500.000 personnes, ne vont pas revendiquer la nationalité ivoirienne par le fait de leur naissance en Côte d'Ivoire ? Et s'ils l'obtiennent, ne vont-ils pas utiliser le libéralisme économique, qui caractérise notre pays, pour revendiquer des droits politiques et notamment tenter de conquérir le pouvoir d'Etat au détriment des Ivoiriens de souche ? »⁸

Les conséquences sont aussi économiques, selon les experts :

« Nul n'ignore le poids économique assumé par ces immigrés. En effet, malgré leur faible niveau d'instruction en général, ils ont la mainmise sur le commerce, occupant ainsi la majorité des emplois du secteur informel (Libano-Syriens, Mauritaniens, Maliens). Il en résulte que les Ivoiriens de souche sont plus frappés par le chômage (6,4%). La mainmise de ces immigrés sur les emplois dans certains secteurs d'activités nationales (commerce, transport routier, entreprises agro-industrielles, boucherie, etc.) est telle qu'ils empêchent les Ivoiriens de leur faire concurrence. »⁹

Les experts ont aussi vu dans cette immigration non contrôlée un aspect religieux susceptible de générer des troubles sociopolitiques :

saurait reconnaître l'autre comme telle, et vis versa. D'autre part, on dit d'elles qu'elles sont reliées par la subalternation lorsque l'une est assujettie à l'autre.

Ainsi dans l'affrontement interculturel, l'opposition signifie, dans un cas comme dans l'autre, une négation par laquelle le *soi* réifie l'autre. Cette opposition y est irréductible et ne permet aucun dépassement. C'est qu'en fait, en faisant de la culture un sol originaire pur, on semble tracer une limite infranchissable entre sa culture et celles des autres. Il n'y aurait aucun dialogue, aucune communication possible entre elles. Tout se passe comme si, oser aller au-delà de chacune d'elle, c'est prendre le risque de s'abîmer. Dès lors, faut-il croire qu'il existe un abîme entre les cultures ? Y aurait-il entre elles des limites fixes et infranchissables ? Ne sont-elles pas au contraire effacées aux frontières de leurs différences, de sorte qu'il soit possible d'aller d'une culture à une autre comme par un pont ?

II.- DES CULTURES, TELLES DES AIRS DE FAMILLES

Il nous paraît que le regard que l'on pose sur la culture et qui en fait un lieu originaire pur est symptomatique d'un défaut propre aux passions, ainsi que les décrit le philosophe Spinoza : celui de réserver l'exclusivité du regard à un unique objet. Il a le défaut de faire de la spécificité culturelle, un spécifisme culturel. Autrement dit, la passion maintient irréductibles les différences culturelles. N'ayant en vue que son objet, soit elle laisse tout autre objet dans l'indifférence, soit elle ramène tout autre objet à son objet propre. Or, ce qu'il est vrai de dire, l'irréductibilité des différences culturelles ne subsiste que dans le regard passionné des individus, non dans les cultures elles-mêmes.

Ce qu'il faut, c'est de porter sur la culture un regard suivant la raison. Et suivant ce regard-ci, la culture n'est pas un fait naturel. Contrairement au naturel qui est donné, la culture est construite. Elle est un édifice. Or, l'édifice culturel constitue en lui-même, sous sa forme première, un fait de *médiation*. Eu égard à la définition que nous en avons donnée dans l'introduction, la culture résulte soit de l'acte qui

consiste à réduire la distance qui me sépare d'un objet dans la nature - et ici elle est connaissance - soit elle est le moyen par lequel je me rapproche de l'autre - et là elle est dialogue, communication, communion.

Ainsi les cultures, sous quelque forme qu'elles puissent apparaître, sont des outils de médiations. En cela, elles se ressemblent par le fait qu'elles ont toutes la figure de ce qui relie deux bords différents : la figure du pont.

Mais si par la figure du pont les cultures sont ressemblantes, cette ressemblance apparaît comme la présence de l'autre à travers le visage du même. Autrement dit, la ressemblance ici garde un air de famille. Cette comparaison nous est inspirée du philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein, dans ses *Investigations philosophiques*. En effet, une culture, pourrait-on dire, représente une *forme de vie*. Et comme telle, chaque culture entretient avec les autres des « *ressemblances de famille* » ; *car c'est de la sorte que s'entrecroisent et que s'enveloppent les unes sur les autres les différentes ressemblances qui existent entre les différents membres d'une famille ; la taille, les traits du visage, la couleur des yeux, la démarche, le tempérament, etc.* »² De même, les formes de vie que représentent les cultures sont telles des membres d'une famille. Différentes, elles le sont à la manière dont un frère est différent d'un autre. Comme on le voit, l'air de famille propre cette sorte de ressemblance conserve quelque chose de permanent au-delà de la différence caractéristique des entités ressemblantes. Tel un lien de filiation, l'air de famille transcende les différences interculturelles.

Ainsi, l'image de la ressemblance de famille permet de montrer la difficulté qu'il y a à tracer une limite rigoureuse entre les cultures ; non que cela soit impossible, mais que cette initiative ne peut être objective, tranchée et donc sous-tendue par des règles rigoureuses. Il y a des analogies, voire des affinités, entre les cultures. Et c'est bien sur celles-ci qu'il semble possible de faire fond commun.

C'est qu'en fait, toute culture suppose l'existence d'un trésor qu'ont en partage des individus, des communautés ou des peuples. Un trésor commun dis-je, et là, il peut s'agir de biens matériels (terre, vêtements, outils, etc.) ou d'objets immatériels

l'épanouissement de la Nation comme à la mise en place d'une véritable intégration sous-régionale, régionale ou africaine.

Quant à la xénophobie, elle est l'autre émergence tangible du chauvinisme, consistant dans le rejet systématique de tout ce qui est étranger. L'étranger étant considéré comme un être étrange, anormal, méprisant, envahissant et étouffant qui, à des moments de crise, ne peut servir que comme victime émissaire.

En réalité, c'est une telle façon de voir qui est elle-même étrange, anormale et méprisante à une époque où une nouvelle citoyenneté mondiale se met en place, faisant de l'homme le citoyen, non d'un seul pays, mais de tous les pays, un « *citoyen du monde* » selon le vœu des stoïciens. Notre époque est en effet celle de la mondialisation de l'économie par les autoroutes de l'information ; c'est aussi celle de la consolidation des grands ensembles régionaux et sous régionaux. Ce qui signifie qu'aucune nation ne peut se cloîtrer ou se murer dans un nationalisme de mauvais aloi, et a fortiori pratiquer la haine de l'étranger. Il faut s'ouvrir aux autres pour recevoir des autres. La Table Ronde de Linas-Marcoussis reconnaît que :

« *Le grand nombre d'étrangers présents en Côte d'Ivoire a largement contribué à la richesse nationale et aidé à conférer à la Côte d'Ivoire une place et une responsabilité particulière dans la sous-région, ce qui a bénéficié également aux pays dont ces étrangers sont originaires...* »⁶

A tous ces obstacles, il convient d'ajouter des problèmes plus spécifiques à la Côte d'Ivoire qui sont autant d'obstacles au vivre ensemble.

Problèmes spécifiques

Dans un rapport publié en 1998, le Conseil économique et social prenait déjà la mesure du problème :

« *Face à l'importance considérable et toujours grandissante du phénomène de l'immigration en Côte d'Ivoire et aux risques pour la population aux plans de la sécurité, de l'unité nationale et de la paix sociale, le Conseil économique et social a pris l'initiative d'une réflexion sur le sujet, dans l'espoir d'attirer l'attention des autorités sur la réalité de l'immigration dans notre pays (...). L'immigration qui a commencé en Côte d'Ivoire*

des peuples. Le tribalisme crée l'injustice sociale et détériore les liens de solidarité nationale parce que certains peuples ont le sentiment d'être supérieurs aux autres quand les autres se sentent négligés, voire méprisés, réduits au simple rang de « *bétail électoral* ». Le tribalisme se couple alors au népotisme.

Népotisme vient du mot « *népote* » qui signifie neveu. Le népotisme est l'abus qu'un individu fait de son influence pour procurer des avantages sociaux aux membres de sa famille, à ses amis sans tenir compte de leur compétence, de leur mérite et des dispositions légales en vigueur. En agissant ainsi, l'intérêt collectif est sacrifié au profit de l'intérêt individuel. L'intérêt national est sacrifié au profit de la région, du clan, des familles. Le mérite et l'excellence sont renvoyés aux calendes grecques ou du moins relégués au royaume des bonnes intentions. Le népotisme introduit donc un esprit de facilité, d'anarchie, d'impunité, d'injustice et finalement de frustration des autres. Une telle pratique, véritable gestion tribale de l'Etat, compromet tous les efforts de développement d'une Nation. Or, l'Etat n'est pas un canton ou une *tribu*⁴. L'Etat est une organisation sociale particulière qui commande une science particulière, une technicité plus haute, des réflexes organiques plus élaborés que ce qu'exigent les structures tribales. Le second obstacle est constitué par le couple chauvinisme-xénophobie.

B.- Chauvinisme et xénophobie

Nous couplons ces deux concepts dans la mesure où, à notre sens, l'un fait le lit de l'autre. Nul, en vérité, ne saurait condamner le patriotisme comme amour de la patrie : *dulce et decorum est pro patria mori*⁵. Voilà ce que prescrivait les Romains. Mais il y a loin du patriotisme au chauvinisme car celui-ci est une forme perverse de celui-là.

En effet, le chauvinisme est l'autre négatif du patriotisme. C'est un patriotisme fanatique, belliqueux, belliciste et extrémiste. Le chauvinisme, comme nationalisme agressif, considère l'autre comme un intrus qui, surtout en temps de conflit, apparaît comme un « *ennemi de la patrie* ». Il conduit au mépris et à la méfiance de l'autre. Un tel état d'esprit empêche de voir nos propres défauts et constitue une entrave à

(langue, pensées, spiritualités, etc.). La culture est donc ce par quoi un groupe de personnes arrive à faire fond sur un trésor qui leur est commun. On voit alors par là en quoi elle constitue un fait de médiation : elle est l'édifice par lequel l'accord est requis entre différents individus sur des réalités qui relèvent de leur existence. Mais en même temps, il est aisé de comprendre que l'enjeu de la médiation caractéristique de la culture, c'est-à-dire le trésor, peut susciter des passions, elles-mêmes sous-tendues par des intérêts égoïstes. D'où l'intérêt de la culture, mais d'où aussi sa fragilité et son instabilité.

Comment rendre l'édifice culturel à la fois solide et stable, afin qu'il permette l'avènement de médiations sûres et durables ? Ne faudrait-il pas, pour répondre à cette interrogation, simplement nous instruire de l'image de la ressemblance de famille qui caractérise les cultures. Ainsi, au lieu que de vouloir tracer entre elles des limites qui les séparent, ne faudrait-il pas plutôt forger des ponts qui continuent, au-delà d'elles, les médiations qui leur sont inhérentes ?

III.- CONSTRUIRE DES PONTS CULTURELS

Partager le sens des analyses précédentes, c'est reconnaître que le vrai visage de la culture réside dans ce qu'elle porte le *soi* vers un tout autre que lui-même, vers l'altérité. L'autre, dirait-on, constitue pour *soi* la *raison culturelle*. Par cette expression, on entend ce qui constitue la cause de la culture. Cause, l'autre l'est au regard de ma culture en tant que c'est pour lui que je déploie l'ensemble des actes de médiation qui ont pour but d'instituer le pont par lequel je romps mon isolement vis-à-vis de lui. Autrement dit, c'est en vue de savoir être avec l'autre que ma culture trouve toute sa raison d'être.

Mais l'autre, c'est aussi bien celui qui appartient à ma communauté que celui qui est issu d'une communauté différente de la mienne. Ceci est d'autant plus vrai aujourd'hui que les cultures des peuples divers se côtoient dans un espace mondialisé. Et tout se passe comme si l'on devrait situer à deux niveaux les instances de médiation culturelle. Le premier niveau de la médiation est celui qui lie l'homme à son environnement immédiat de vie, c'est-à-dire entre lui et les

réalités de sa communauté. Le second niveau de la médiation, un peu plus complexe, est celui qui lie une communauté à une ou plusieurs autres communautés.

La culture, sous son vrai visage, est donc, non pas seulement un instrument de médiation, mais aussi d'intermédiation. *L'intermédiation culturelle* est celle qui suppose l'existence de relations entre des cultures diverses, celles qui lient des communautés différentes, des peuples différents. Ici, le pont culturel à construire est un édifice bien plus grand et complexe que celui dont on se contente à l'intérieur d'une communauté. Il s'agit de prolonger la médiation culturelle au-delà des limites de la seule communauté, afin de créer un espace d'interrelation plus grand.

Telle est, dans le jargon politique, le sens de l'intégration. L'intégration politique doit avant tout se donner un fondement culturel, qui se donne à voir sous la forme d'une intermédiation culturelle entre des communautés ou des peuples divers. Cela, comme on l'a vu plus haut, signifie qu'il soit possible d'emmener ces communautés ou ces peuples à faire fond sur un trésor commun soit de valeurs, soit de richesse.

Mais le dire peut faire penser à une sorte de nivellement des spécificités culturelles. Il ne saurait en être le cas, car tenter un tel nivellement, sous quelque raison que se soit ne peut assurer leur intégration. Il ne s'agit de supprimer les identités, voire les spécificités culturelles. Il s'agit plutôt de rester dans l'esprit de leur mise en dialogue, ainsi que le suggère l'Unesco à travers sa Déclaration universelle sur la diversité culturelle de 2001, en son article 2 :

« Dans nos sociétés de plus en plus diversifiées, il est indispensable d'assurer une interaction harmonieuse et un vouloir vivre ensemble de personnes et de groupes aux identités culturelles à la fois plurielles, variées et dynamiques. Des politiques favorisant l'inclusion et la participation de tous les citoyens sont garantes de la cohésion sociale, de la vitalité de la société civile et de la paix. Ainsi défini, le pluralisme culturel constitue la réponse politique au fait de la diversité culturelle. Indissociable d'un cadre démocratique, le pluralisme culturel est propice aux échanges culturels et à l'épanouissement des capacités créatrices qui nourrissent la vie publique. »³

La tribu n'est plus, à la limite, qu'un signifié du passé précolonial et des formes sociales élémentaires. L'usage ordinaire du terme tribalisme est très largement péjoratif. Le vocabulaire qui lui est le plus fréquemment associé est négatif ou dépréciatif : haines, oppositions, luttes, conflits :

« L'anthropologue britannique P. C. Lloyd mentionne « l'hostilité et la rivalité ethniques » et affirme que « l'exclusivisme ethnique procure une base toute prête à des mouvements politiques séparatistes ». Comment, dans ces conditions, penser l'identification ethnique comme un instrument de la construction nationale ! Le tribalisme serait donc, avant tout, une forme dépassée ou inadaptée de la cohésion sociale. »¹ Vu sous cet angle, le tribalisme constitue un obstacle au revivre ensemble. En effet, le tribalisme, en tant que pratique sociale, est une attitude, un sentiment d'amour forcé pour sa tribu ou son ethnie au détriment des autres. Le réflexe tribal pousse le sujet à ne considérer que le groupe social issu de l'ethnie à laquelle il appartient. Il ne fréquente et ne rend service qu'aux personnes de son ethnie. Quand il est à un poste de décision, il ne collabore qu'avec ceux de son ethnie. Il fait passer l'intérêt de son groupe ethnique avant tout autre. A en croire le Docteur Bini Kouakou :

« La réflexion sur la tribalité, le tribalisme, débouchant sur la corruption, doit rendre sensibles et attentifs les Ivoiriens qui, chaque jour, qui passe voient ses manifestations et ses conséquences dans les familles, à l'école, dans l'administration, dans la recherche de l'emploi, dans les partis politiques, dans les Eglises, l'accès à la terre ou à un document administratif. Quelqu'un a-t-il un problème à obtenir un document ? On lui conseillera d'aller voir le directeur car il est de l'ethnie. »²

Tout le corps social est comme gangrené par ce fléau qui cancérisse nos sociétés et vampirisent nos économies nationales. En effet, le langage tribal est la chose du monde la mieux partagée dans notre pays et « ce langage est devenu tellement banal et récurrent que l'on peut se poser la question de savoir si les Ivoiriens sont conscients des méfaits de ce fléau qu'il convient de mieux cerner. »³

Comme on peut le voir, un tel esprit engendre la frustration et la mésentente, crée la division qui freine l'épanouissement

INTRODUCTION

La grave crise que traverse depuis quelques années notre pays montre toute la difficulté à créer et maintenir une organisation socio-politique homogène, mais surtout à effectuer un nécessaire réajustement politique. Elle a tout au moins l'avantage de faire resurgir les griefs, les rancœurs et les rancunes, bref les conflits anciens ou récents qui minent la société ivoirienne. Pour le moment, la société ivoirienne semble tellement marquée par ses contradictions qu'elle adopte une attitude non d'intégration mais d'enfermement, de rejet et d'ostracisme qui sont de véritables obstacles au vivre ensemble. Sur la base de ces données factuels, la question qu'il nous faut poser est la suivante : quels sont les obstacles au revivre ensemble dans notre pays ?

En vérité, si la tâche de la philosophie est de penser l'« *essentiel contemporain* », alors il nous importe de penser la crise ivoirienne en parvenant à faire émerger des pistes éclairantes. Face à la rupture et au chaos, il nous faut adopter une posture plus constructive en ouvrant des pistes d'analyse et d'introspection de qualité dans un monde où nous semblons avoir perdu tous nos pères et repères.

I.- LES OBSTACLES AU RE-VIVRE ENSEMBLE EN CÔTE D'IVOIRE

La conscience citoyenne de l'Ivoirien est, de nos jours, frappée de nullité dans la mesure où il est pris dans l'engrenage d'une société morcelée, émietlée, concassée et réduite au simple niveau des appartenances communautaires : l'ethnie, le canton, la tribu ou même la famille. C'est pourquoi, le tribalisme constitue, à notre sens, le premier obstacle au *revivre* ensemble harmonieux.

A.- Le réflexe tribal

Dans son sens premier, le tribalisme se réfère à la conscience de soi du groupe (tribal), au sentiment d'appartenance et d'identité sociale et culturelle. Le tribalisme exprime une réalité complexe, à la fois culturelle, idéologique et politique.

Cela montre que les volontés politiques doivent s'exprimer au-delà des simples discours. Ici, les beaux discours ne sauraient venir à bout d'un tel projet, car ce qui s'y joue, se sont, non des mots, mais des formes de vie, qu'on souhaite de mettre en dialogue.

Convaincu de ce que le fondement de l'intégration de cultures aussi diverses que multiples ne peut qu'être culturel, il revient dès lors d'édifier les instruments dialogiques de cette intégration. Si la tâche ici requiert une volonté politique sans conteste, elle est avant tout intellectuelle, voire philosophique. C'est bien à nous, intellectuels ou philosophes, qu'il revient la tâche de bâtir ces espaces de cultures intégrées. Il nous faut être des bâtisseurs de ponts culturels. Mais comment y parvenir ? Nous pensons que cela n'est possible que par l'invention des instruments dialogiques qui assurent l'intermédiation des cultures, si ceux-ci n'existent pas encore, ou leur mise en valeur là où ils existent déjà.

Inventer de tels instruments n'est certes pas chose aisée, à l'image de la construction des ponts. Comme des ingénieurs, il nous faut faire preuve de génies ou, plus précisément, d'ingéniosité. Nous suggérons à cet effet la création d'activités interculturelles fondées sur la promotion de valeurs ou d'intérêts communs. Pour cela, il va bien falloir commencer par un travail d'identification de ces valeurs ou ces intérêts. Participent à ce premier travail nécessaire les activités telles que les échanges à l'occasion de colloques ou des rassemblements du même genre, et des voyages.

Les voyages, on ne l'ignore pas, sont avant tout des occasions de rencontre et de découverte d'autres cultures, mais aussi de découvertes de soi à travers l'autre. La littérature offre des occasions virtuelles de tels voyages. Les NTIC aussi, précisément internet, à travers les forums virtuels qu'il permet. Il nous est possible d'organiser des voyages, réels ou virtuels, et de les orienter dans le sens de la découverte de l'autre. Cela demande certes des moyens, que nous n'avons pas toujours, au point que ceux qui y parviennent apparaissent comme de simples privilégiés, encore que la plupart de ces derniers ne voyagent que dans le cadre des affaires qui ne favorisent pas toujours de réels échanges culturels. Nous pensons que c'est ici

que nos politiques doivent exprimer davantage leurs volontés d'intégration, par le financement de telles occasions.

Après cette étape d'identification nécessaire du trésor culturel commun, il va falloir ensuite créer des instruments de gestion commune d'un tel trésor. Il s'agit ici de créer des institutions interculturelles qui animent ou qui gèrent ce patrimoine. Cette idée n'est certes pas nouvelle, sauf qu'elle semble n'avoir plus d'existence sous les seules formes politique et économique que culturelle. Il est vrai qu'il existe des organisations telles que le FESPACO, le MASA, etc., mais c'est encore bien peu et coûteux, et donc pas nécessairement accessibles à tous.

Enfin, les retombées de la gestion du patrimoine interculturel doivent être partagées entre les cultures intégrées. L'idée d'un tel partage paraît normale, mais elle n'est pas toujours évidente. En effet, sans ce partage, le dialogue interculturel apparaît comme simulé. Il se donne à voir comme un monologue, c'est-à-dire un acte purement idéologique d'impérialisme d'une culture qui se pose par la négation de l'autre (ou des autres) culture(s). Et alors, au lieu de favoriser l'intégration, des rapports d'intégration harmonieuse, l'espace du dialogue interculturel devient celui d'une méfiance ou même d'une défiance entre les cultures. C'est pourquoi il faut veiller au partage "des dividendes" issus de la gestion du trésor culturel commun.

Il peut se faire qu'il existe déjà des ponts entre certaines cultures. Ici, le travail de l'intellectuel ou du philosophe devrait consister en leur mise en valeur. C'est le cas, par exemple en Côte d'Ivoire, des travaux effectués, et des recherches entreprises de même que des activités menées, par l'Université Charles Louis de Montesquieu, sous la houlette du professeur Urbain AMOA. On doit à cet intellectuel et grand homme de culture africain, l'organisation, ce sur plusieurs années, du festival initialement dénommé « *Festival International Scolaire et Universitaire de la Route des Roi* ». Les travaux des colloques⁴ organisés à ces occasions ont permis, entre autres instruments d'intermédiation culturelle, la mise en valeur des alliances interculturelles entre les peuples ivoiriens, mais aussi entre ceux-ci et ceux d'ailleurs. Ces efforts de promotion de ces instruments déjà existant ont abouti à l'établissement d'une carte des al-

CÔTE D'IVOIRE : POUR UN RE-VIVRE ENSEMBLE CITOYEN

Yodé Simplicie DION

Maître-Assistant (Département de philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

Dans un pays comme le nôtre qui est une véritable mosaïque d'ethnies, le problème du vivre ensemble se pose toujours avec acuité. Aucun pays ne saurait résister aux démons de la division quand il se trouve confronté à la paupérisation, à une démographie galopante, à une immigration intense, à l'explosion urbaine, au problème foncier ainsi qu'aux disparités régionales. Quand, à ces facteurs, s'ajoutent les faiblesses institutionnelles et l'insuffisance de démocratie, le pays sombre inévitablement dans le chaos. La Côte d'Ivoire en est un cas pathologique. La démocratie multiethnique est une piste éclairante pour repenser notre vivre ensemble ou penser notre *re-vivre* ensemble.

Mots clés

Vivre ensemble, démocratie multiethnique, mondialisation, Etat de droit, tribalisme.

ABSTRACT

In a country like ours which is a mosaic of ethnic groups, the problem of coexistence arises always acute. No country can withstand the demons of division when it is confronted with impoverishment, a rapid population growth, an intense immigration to urban sprawl, the land problem and the regional disparities. When these factors, plus the institutional weaknesses and lack of democracy, the country descended into chaos inevitable. Côte d'Ivoire is a pathological case. The multi-ethnic democracy is a track illuminating to rethink our living together or re-think our living together.

Keys words

Living together, multi-ethnic democracy, globalization, rule of law, tribalism.

- 4- Kant (E.).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I, p. 1316-1317.
- 5- Platon.- *Le banquet*, 193 d – 193e.
- 6- Boa (T.).- « Alquié et Nietzsche face au temps du remords » in *Philosopher*, Revue de l'enseignement de la philosophie du Québec N°12, 1992, p. 166.
- 7- Platon.- *La République* V, 462 a – 462c.
- 8- Platon.- *La République* V, 462a-462e.
- 9- Platon.- *La République* V, 462a-462e.
- 10- Platon.- *La République* IV, 433d – 434 c.
- 11- Platon – *La République* IV, 433 d – 434 c.

BIBLIOGRAPHIE

Heidegger (Martin).- *Acheminement vers la parole*, (Paris, Gallimard, 1976), trad. Jean Baufret, Wolfgang Bromeier et François Fédier.

Hobbes (T.).- *Le Léviathan*, (Paris, Sirey, 1971).

Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, (Paris, Gallimard, 1980), trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Tome I.

Platon.- *La République*, (Paris, Garnier frères, 1966).

Platon.- *Le banquet*, (Paris, Gallimard, 1950).

Rousseau (J.-J.).- *Du contrat social*, (Paris, GF Flammarion, 1992).

Article

Boa (T.).- « Alquié et Nietzsche face au temps de remords » in *Philosopher*, Revue de l'enseignement de la philosophie du Québec, N°12, 1992.

liances. Mais si ces recherches, qui ambitionnaient parvenir à l'établissement d'une carte africaine des alliances inter-ethniques, sont nobles et à féliciter, elles ont cruellement manqué de soutiens financiers. C'est encore à ce niveau qu'on était en droit d'attendre l'intervention du politique.

CONCLUSION

Si par « *culture* » on a souvent désigné ce qui caractérise en propre un peuple, ce sens en occulte un autre bien plus important en ce qu'il en est la *raison*. Elle est pour ce peuple, avant tout, un outil de médiation ou d'intermédiation, qui lui permet de s'affranchir de son isolement. En ce sens du mot, la culture représente une construction qui a pour but de passer les obstacles que les hommes rencontrent dans le monde. Elle désigne à la fois une manière de se porter vers des choses et une manière d'être avec des individus autres que moi ou des peuples autre que le mien. Ainsi, la culture se révèle dans les relations qui lient les hommes aux choses, et aussi dans celles qui lient des hommes à d'autres hommes. C'est en tant que ce qui lie, ou ce qui relie, une entité à une autre, que la culture reflète l'image d'un pont. Sous cette image, les déterminations culturelles apparaissent telles des traits d'union, et non comme de simples points.

Ainsi, les cultures sont à appréhender dans un espace d'interrelation qui est celui de la dynamique qui les caractérise essentiellement. Cet espace étant celui de leur dialogue nécessaire, il ne devrait s'accommoder ni des sentiments qui manifestes des replis identitaires, ni de ceux qui seraient sous-tendus par des désirs impérialistes.

Dans la distance qui sépare ces deux sentiments, se laisse apprécier l'œuvre colossale de constructeur de ponts culturels, qui revient aux intellectuels et aux philosophes. Elle consiste en l'invention ou en la mise en valeur d'outil d'intermédiation culturelle. Pour reprendre en des termes dont l'éloquence nous semble rimer avec le sens, nous situerons cette œuvre par ces propos empruntés à Son Excellence Jean Guéguinou, Ambassadeur de France, alors Ambassadeur Délégué Permanent de la France auprès de l'UNESCO : « *Préserver et*

*respecter les spécificités de chaque culture, tout en les amenant à préserver et respecter les spécificités de l'autre, à les inscrire dans une démarche qui les unit et les dépasse dans un monde plus interactif et interdépendant, voilà le défi auquel doit répondre l'ensemble de la communauté internationale. Mais c'est aussi le défi de chacun d'entre nous.*⁵

NOTES

- 1- Lalande (André).- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume I, (Paris, P. U. F., Quadrige, 1926), p. 141-142.
- 2- Wittgenstein (Ludwig).- *Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski, (Paris, Gallimard, Tel, 1961), p. 148.
- 3- Déclaration universelle sur la diversité culturelle de 2001, en son article 2.
- 4- Cf, par exemple, aux *Actes du colloque international sur « Royautés, chefferie traditionnelles et nouvelles gouvernances : problématique d'une "philosophique" pour l'Afrique politique »*, (Abidjan, Editions Dagekof, 2004).
- 5- Guéguinou (Jean).- « Diversité culturelle et dialogue des cultures », in *Repère*, n°57, Dossier édité par le Centre Interdisciplinaire de Réflexion Chrétienne, (Lille, Université Catholique de Lille, Janvier 2004).

BIBLIOGRAPHIE

Actes du colloque international sur « Royautés, chefferie traditionnelles et nouvelles gouvernances : problématique d'une "philosophique" pour l'Afrique politique », (Abidjan, Editions Dagekof, 2004).

Guéguinou (Jean).- « Diversité culturelle et dialogue des cultures », in *Repère*, n°57, Dossier édité par le Centre Interdisciplinaire de Réflexion Chrétienne, (Lille, Université Catholique de Lille, Janvier 2004).

Lalande (André).- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume I, (Paris, P. U. F., Quadrige, 1926).

UNESCO, Déclaration universelle sur la diversité culturelle de 2001, en son article 2.

Spinoza (Baruch), *Ethique*, trad. Charles Appuhn, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965).

Wittgenstein (Ludwig).- *Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski, (Paris, Gallimard, Tel, 1961).

Dans l'optique de reconstruire la nation ivoirienne déchirée, divisée, la philosophie voudrait que toute la population cultive certaines vertus telles que la tempérance, le courage, la sagesse et la justice. Car, on ne peut vouloir vivre dans l'harmonie si ces quatre conditions n'existent pas. Avec Platon, la solution miracle pour résorber les difficultés actuelles, consiste pour les Ivoiriens à agir en tout en vue de la tempérance, du courage, de la sagesse et de la justice. Platon recommande à chaque citoyen de « *ne détenir que les biens qui lui appartient en propre et à n'exercer que sa propre fonction* »¹⁰. L'unité de la société ivoirienne se voit réalisée à partir d'une justice qui prenne en compte toutes les sensibilités en vue du bonheur de tous.

CONCLUSION

Dans cet article, nous avons voulu montrer la nécessité du recours à la philosophie dans cette atmosphère de crise où les tentatives d'apaisement ont pratiquement échoué. L'implication de la philosophie dans la résolution de la crise ivoirienne est salutaire, car elle est capable d'apporter la lumière nécessaire afin d'aboutir à une réconciliation vraie et une reconstruction effective de la Côte d'Ivoire tout entière. La paix véritable avec Platon demande d'éviter « *qu'un homme que la nature destine à être artisan ou à occuper quelques autres emplois lucratifs, exalté par sa richesse, le grand nombre de ses relations, sa force ou un autre avantage semblable, tente de s'élever au rang de guerrier, ou un guerrier au rang de chef et de gardien dont il est indigne ; quand ce sont ceux-là qui font échange de leurs instruments et de leurs privilèges respectifs, ou quand un homme essaie de remplir toutes les fonctions à la fois, alors (...) ce changement et cette confusion entraînent la ruine de la cité* »¹¹.

NOTES

- 1- Hobbes (T.).- *Le Léviathan*, (Paris, SIREY, 1971), Chap. XIII, p. 124-125.
- 2- Rousseau (J.-J.).- *Du contrat social*, (Paris, GF Flammarion, 1992), Livre 1, Chap. III, p. 32.
- 3- Heidegger (M.).- *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Baufret, Wolfgang Bromeier et François Fédier, (Paris, Gallimard, 1976), p. 30.

B- La philosophie comme voie d'accès à toute reconstruction vraie

La philosophie voudrait que chacun éloigne de lui ce vilain sentiment qu'est l'égoïsme qui divise la société au point où « *lorsque les uns éprouvent une vive douleur, les autres une vive joie, à l'occasion des mêmes événements publics ou particuliers* »⁸. La philosophie ambitionne une reconstruction vraie de la nation ivoirienne ; voilà pourquoi elle invite tous les habitants à analyser les événements et à les traduire de la même façon en disant « *ceci me concerne, ceci ne me concerne pas* »⁹. Avec Platon l'unanimité autour d'une situation quelconque ou d'une décision ou de la gestion d'une société entraîne cette société à se consolider et à devenir puissante. Aussi, la puissance d'une société se mesure-t-elle par sa capacité à impulser le changement, à refonder la nation en lui inculquant des valeurs. En ces termes, la philosophie se dessine comme celle qui voudrait aujourd'hui accompagner le changement.

La philosophie veut être désormais cette discipline capable de redonner un souffle nouveau, voilà pourquoi elle sensibilise la nation ivoirienne tout entière de se départir de l'envie afin qu'ensemble tous les habitants puissent prendre part à cette nouvelle construction. Car, l'histoire démontre que l'envie a été de tout temps le facteur le plus détestable dans la marche des affaires humaines. On la retrouve au fond de tous les grands bouleversements sociaux et politiques. Elle fait plus de mal que la misère. Si les classes dominantes avaient su résister aux charmes décevants de l'envie, la marche du monde aurait tourné autrement. Elle humilie, abaisse et aigrit les caractères. Une fois implantée dans l'âme elle s'empare comme la mauvaise herbe du terrain mal cultivé. Elle étouffe sur son passage l'action des bonnes graines. Les sentiments de justice, de bienveillance, de sympathie, périclitent à son contact comme la verdure, après le passage des vents du désert. Funeste au bonheur individuel, elle l'est encore davantage au bonheur de la communauté. Ainsi, la philosophie dans sa recherche et l'implantation du bonheur au sein de la communauté combat l'envie et demande à toute la Côte d'Ivoire de la repousser le plus loin possible si elle veut effectivement se départir du passé et s'ouvrir à l'avenir afin d'embrasser les nouveaux défis de ce siècle.

LA NEGATION DE L'ESPACE VIDE DEPUIS EMMANUEL KANT

KOUASSI Kpa Yao Raoul

Maître-Assistant (Département de philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

La négation de l'espace vide depuis Emmanuel Kant a modifié les conceptions métaphysique et scientifique de l'espace et a entraîné l'unité des sciences sur la base du dialogue.

Mots clés

Dialogue, être, espace, métaphysique, néant, négation, origine, science, vide.

ABSTRACT

The denial of empty space since Immanuel Kant changed the metaphysical and scientific conceptions of space and has led the unity of the sciences on the basis of dialogue.

Keys words

Dialogue, being, space, metaphysics, nothing, negation, native, science, empty.

INTRODUCTION

Les découvertes d'Emmanuel Kant sur l'espace et les bouleversements scientifiques et métaphysiques qui en découlent font de lui un point de départ fondamental dans l'étude de l'espace. C'est comme si Kant nous fait entrer en dialogue avec la science et la métaphysique par le biais de l'espace. Or un tel dialogue était inexistant quand commencent ses travaux. La science fait son chemin à part et la métaphysique est abandonnée. Comment est-il possible alors de fonder l'unité des sciences sur le concept de l'espace qui demeurerait jusque-là un concept scientifique pour certains ou proprement métaphysique pour d'autres plus fidèles à la tradition aristotélicienne ? Au fond l'espace n'est-il pas le concept qui divise les hommes de science et les métaphysiciens alors qu'il devrait les mettre ensemble ?

L'exposition kantienne de l'espace sépare selon lui la métaphysique de la science et ménage une voie de sortie pour la métaphysique chancelante afin de sauver finalement l'unité des sciences. L'espace considéré comme le privilège de tous semble la voie idéale. Mais dans la mesure où Kant est d'abord héritier de la tradition philosophico-scientifique, en quoi la *Critique de la raison pure* se donne-t-elle comme un lieu de dialogue entre la science et la métaphysique pour parler d'une exposition rigoureuse de l'espace ? L'œuvre de Kant prend selon lui pour point de départ la métaphysique et annonce le dialogue entre la science et la métaphysique comme fondé sur la négation de l'espace. Kant avance au nom de la métaphysique que l'héritage de la tradition ne le pousse pas à rester limité à l'horizon qui ne prend pas en compte la négation de l'espace. Est-ce à dire que la métaphysique doit se présenter comme la trame même de toute négation ? Toutefois, comme l'espace est perçu d'une autre manière à partir de Kant, la négation ne se surgira-t-elle pas aussi au cœur de la science elle-même qui chercha par endroits à se détacher de la vision kantienne ? Kant devient un point de départ essentiel dans la négation de l'espace. L'espace kantien est fondé sur la négation. Dire que Kant est essentiel dans la négation de l'espace, est-ce soutenir aussi qu'il existe des fruits de la négation de l'espace kantien ?

I.- L'EXPOSITION KANTienne DE L'ESPACE

Kant éprouve la nécessité de fonder l'espace sur la négation. Déjà dans la *Dissertation de 1770*, Kant avance ceci : « *L'espace n'est pas quelque chose d'objectif et de réel, ni une substance, ni un accident, ni une relation, mais quelque chose de subjectif et d'idéal, issu de la nature de l'esprit par une loi fixe, à la manière d'un schéma destiné à coordonner absolument tout ce qui est rapporté au dehors par les sens.* »¹ L'espace est hors des absolus, des dogmes de la tradition philosophico-scientifique qui empêchaient tout dialogue réel de la science. La négation est l'affirmation de l'espace kantien : ce qui n'est pas connu sous cette forme par un individu quelconque M, n'est pas ce qui fait l'espace. Ce que M n'a pas connu n'enlève pas en lui la qualité de saisir l'espace. Au

truction nationale vraie ne peut naître qu'à partir de la réconciliation. C'est seulement lorsqu'on s'est réconcilié qu'on peut se lancer dans toute entreprise nouvelle car reconstruire demande qu'on se soit acquitté de toute rancœur antérieure pour embrasser les nouveaux chantiers de l'avenir.

La philosophie voudrait apporter son concours aux politiciens et aux religieux qui ont essayé de résoudre cette crise sans y arriver vraiment ; puisqu'aujourd'hui encore l'on court à la recherche de la solution miracle sans pouvoir y parvenir. Nous sommes toujours au stade des compromis afin de trouver une solution définitive à cette crise. Et c'est justement à ce niveau précis que la philosophie trouve sa raison d'intervenir. La philosophie voudrait tamiser les compromis par un examen minutieux des enjeux de cette crise qui pourrait resurgir quelques années après si le virage est mal négocié. L'apport philosophique est nécessaire pour l'instant afin de dénouer une situation qui dérange toute projection dans le futur pour permettre à toute la population de Côte d'Ivoire d'atteindre un niveau plus acceptable et bénéfique à tous. En cherchant à panser les blessures de la guerre, la philosophie voudrait permettre à toute personne vivant sur le sol ivoirien de se sentir restaurée au point où elle retrouve sa dignité, son équilibre.

L'équilibre psychologique est ce qui fait l'individualité de l'être. Et c'est justement à la philosophie que revient cette tâche afin de permettre la cohésion entre l'âme et le corps. La philosophie en proposant d'apporter les orientations nécessaires à toute la Côte d'Ivoire pourrait sortir celle-ci de la souffrance, des blessures, des fractures de cette crise. Il est donc souhaitable pour tous d'accepter de se réconcilier d'abord, de regarder dans la même direction afin de vivre dans l'harmonie. En effet, « *n'est-ce pas un bien dans la cité lorsque, autant que possible, tous les citoyens se réjouissent ou s'affligent également des mêmes événements heureux ou malheureux* »⁷ ? Cette invitation de la philosophie à regarder dans la même direction et à éprouver les mêmes sensations de joie et de désolation est le seul remède pour aboutir à une harmonie dans la cité.

nos efforts vers le mieux de nos semblables, qui se lie d'une façon aussi étroite à notre propre bonheur. L'altruisme et l'égoïsme se rejoignent ainsi et se dissolvent dans leurs intérêts communs et solidaires. Leur prétendu antagonisme est basé sur leur mauvaise compréhension, leur harmonie par contre découle de la vérité, qui préside à leurs relations. Nous déduisons qu'il y a un devoir d'être heureux, car le bonheur raisonnable des individus constitue la condition essentielle du bien-vivre, du progrès et du bonheur de la collectivité. La collectivité religieuse et musulmane au regard de la miséricorde du très haut entend tout pardonner pour repartir à zéro ; voilà pourquoi elle implore le pardon de Dieu tout puissant sur les politiciens et sur toute la population afin qu'il jette un regard compatissant sur tous afin que le sang qui a coulé sur le sol ivoirien et continue de couler s'arrête définitivement. C'est dans cette optique que les responsables religieux et musulmans multiplient aussi les rencontres avec les hommes politiques, car ils pensent que par la prière tout est possible. Ils pensent que les hommes politiques doivent honorer leurs paroles qui est de faire le bonheur du peuple ivoirien. Voilà pourquoi à maintes reprises ils exhortent les uns et les autres au pardon, à la réconciliation et à la reconstruction de la nation ivoirienne. Mais en sont-ils arrivés au règlement définitif de cette crise ? Leur bon vouloir et leur soif de paix coïncident-ils avec ceux des politiciens ? Les politiciens sont-ils animés de la même sincérité que les autorités religieuses et musulmanes ? Pourquoi ne sont-ils pas arrivés à résoudre dans sa totalité cette crise au point où il a fallu que les politiciens se déportent encore ailleurs dans l'optique de rechercher la paix définitive ?

III - LA PHILOSOPHIE : REMÈDE À TOUTE RECONSTRUCTION NATIONALE VRAIE

A- La valeur thérapeutique de la philosophie

« Dire oui au temps et s'engager pour l'avenir »⁶ doit être le maître mot des habitants de La Côte d'Ivoire et la philosophie se propose de les accompagner dans cette nouvelle vision de la vie. Car celui qui a fait intérieurement le pari pour l'avenir, peut être un messenger de la réconciliation, or toute recons-

fond, l'homme ordinaire, la science, la morale, la religion et la métaphysique perçoivent différemment, mais ces perceptions de l'espace n'enlèvent pas à l'espace sa dimension originaire.

Kant découvre alors que la dimension originaire de l'espace n'est pas subjective au sens où elle dépendrait de la manière dont l'homme saisit l'espace. Selon cette hypothèse, Kant sépare l'espace des expériences ordinaires de l'espace en tant que mode de connaissance en nous. Il sort aussi de la vision d'Aristote qui faisait de l'espace une catégorie de l'être. Dans la *Critique de la raison pure*, l'espace est à la fois métaphysique et transcendantal. Kant ajoute donc à ce qui est originaire, les dimensions métaphysique et transcendantale. L'espace est donc depuis la *Critique de la raison pure* dynamique à la fois vers l'infiniment grand et l'infiniment petit.

Dans l'« *Esthétique transcendantale* », Kant dégage cinq propriétés à l'espace, mais selon Jules Villemin, « *l'exposition conduit aux quatre axiomes* :

T₁. La représentation de l'espace est intuitive.

T₂. La représentation de l'espace est a priori.

T₃. La représentation de l'espace permet de déterminer a priori les concepts des objets.

T₄. La représentation de l'espace est une propriété formelle du sujet.

Or *T₁* et *T₂* portent sur la possibilité de la Géométrie, et *T₃* et *T₄* sur les rapports de la Géométrie avec la Physique (*T₃*) et sur les limites dans l'application de la Géométrie (*T₄*). Ces deux derniers axiomes sont, pour ainsi dire, réciproques. *T₃* signifie qu'il n'y a pas d'objet physique sans l'application des formes géométriques ; *T₄* signifie qu'il n'y a pas d'application des formes géométriques hors de l'objet physique, c'est-à-dire du phénomène.²

La thèse de négation de l'espace dans la *Critique de la raison pure* se fonde sur des axiomes. Vers la fin des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Kant soutient qu'il « IL N'EXISTE AUCUN ESPACE VIDE »³. Depuis Kant, on est passé à la négation de l'objet dans l'espace de *Critique de la raison pure* puis de celle-ci à la négation du vide dans l'espace des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. La thèse de la négation de l'espace traverse donc

les écrits de Kant. Ainsi Kant se présente comme le point de départ de l'affirmation de la négation de l'espace vide.

L'analyse de la position de Villemin montre que ce sont les axiomes qui fondent l'espace kantien. Villemin est rejoint par Jean Petitot qui soutiendra que la « *thèse kantienne qu'en mathématiques les définitions constituent l'objet anticipe celle des axiomes comme « définitions implicites » et montre que, sous le nom de « synthétique a priori », Kant développe l'idée de ce qu'il vaudrait peut-être mieux appeler un « synthétique axiomatique-inférentiel »* »⁴. La mathématique domine la vision kantienne. De plus, « *Kant connaissait suffisamment les mathématiques de son temps pour les avoir enseignées entre 1755 et 1763* »⁵. C'est dire que l'étude de l'espace revient aussi à valoriser la représentation qui est successivement une intuition, a priori et la condition de possibilité de l'objet et du sujet. La mathématique ne satisfait pas dans ce cas toutes les attentes de Kant dans l'exposition de l'espace.

Selon Villemin, Kant ne peut pas se passer de l'étude de l'espace pour le seul prétexte de la géométrie puisqu'il faut aussi indiquer que la géométrie est une propriété du sujet et par conséquent « *l'espace est inobjectif au sens où il est autre que tout divers sensible campé en lui. (...) L'espace est inobjectif au sens où il se distingue de tout objet géométrique* »⁶. L'espace kantien est permanemment antérieur au vide. Il ouvre aussi le dialogue avec la métaphysique et installe le dialogue entre la mathématique et la métaphysique. L'ouverture du dialogue à partir de la négation de l'espace vide est kantienne. C'est pourquoi, les propriétés de l'espace kantien réduisent l'espace kantien au monde des phénomènes.

Les phénomènes de l'espace kantien ne sont pas des choses réelles, ils restent de simples représentations quantiques, de simples dispositions. En tant que dispositions, elles sont combinées à ce qui se passe dans la réalité. Il y a certes un lieu dans lequel se passent les faits, mais ce qui en chacun lui permet de supposer que tel rapport est plus important que tel autre, il l'a de manière innée. Cette dimension innée de l'espace avait été perdue de vue et cette perte donnait l'illusion d'un espace vide. Le dialogue était aussi absent et les rapports sont banalisés dans l'espace ou réduits à une façon

sur l'autre rive, sortir de ces questions banales pour offrir les questions philosophiques à la politique.

L'absence de la raison critique est le problème. Il faut nécessairement la critique pour découvrir qu'au regard de ce qui se passe on dirait que le bonheur des populations n'intéresse pas les hommes politiques. Le bonheur des peuples ne figure pas sur la liste de leurs préoccupations puisque les discours ne cadrent pas avec les agissements ; ce qui compte pour les gouvernants c'est plutôt leur propre épanouissement et non celui du peuple. Le peuple peut encore attendre dans la souffrance en subissant des exactions, des persécutions et des humiliations de tous genres. Or la meilleure façon de participer au bonheur de la population, c'est de se rattacher à son sort. Le vrai bonheur demande, avant tout, un but élevé et partant une solidarité ressentie avec ses prochains. Associés au sort des humains, nous y puisons des stimulants et des joies inépuisables. Ce n'est que grâce à la santé morale, que nous pouvons diriger intelligemment nos efforts vers le mieux de nos semblables qui se lie d'une façon aussi étroite à notre propre bonheur.

B - Au plan religieux

Face aux différentes tentatives sans solution des politiciens d'en venir à bout de la crise, les populations ont cherché des voies de résolution de la crise par la religion. Les chrétiens et les musulmans après des mois de jeûne intense et de prière ont engagé des actions à travers des colloques, séminaires et conférences. Le but de ces séminaires interconfessionnels était de ramener la paix à partir de l'apaisement des consciences afin que l'individu retrouve l'équilibre perdu du fait de la guerre. Donc à partir de la sensibilisation des individus, chacun a essayé de faire un effort pour faire un avec le monde, mettre un terme au passé afin d'accéder au bonheur. Et comme l'effort est surtout le fruit de notre santé physique et morale, on voit de quel poids ces deux conditions pèsent sur l'évolution de notre félicité. Ce n'est que grâce à la santé physique qu'il nous est possible d'exercer librement et pleinement nos facultés ; ce n'est que grâce à la santé morale, que nous pouvons diriger intelligemment

dans s'interpénètrent. Le seuil porte l'entre-deux. En sa solidité s'ajoute ce qui, dans l'entre-deux, sort et entre. Le solide du milieu ne doit céder d'aucun côté. »³ L'entre-deux politique doit être recherché et la philosophie conseillera que l'entre-deux se dégage sur la base du dialogue vrai.

Le dialogue politique passe par la nécessité de l'entre-deux comme mettant en lumière les bords froids et lourds de la Côte d'Ivoire à éviter, à refondre dans l'unité fondatrice unificatrice. Cela exige que le dialogue politique prenne appui sur la raison. Depuis le Siècle des Lumières, la raison est le fondement de l'unité fondatrice des peuples, mais cela signifie pour Emmanuel Kant, la raison critique. Il disait ceci : « *la raison dans toutes ses entreprises doit se soumettre à la critique, et elle ne peut par aucune défense porter atteinte à la liberté de cette dernière sans se nuire et sans s'attirer des soupçons qui lui font tort. Il n'y a rien de si important, au point de vue de l'utilité, rien de si sacré qui puisse se soustraire à cet examen approfondi et rigoureux, qui ne s'arrête devant aucune considération de personne. C'est même sur cette liberté que repose l'existence de la raison.* »⁴ On peut aussi ajouter que l'absence de la critique crée une confusion dans l'expression des droits de la raison et par conséquent, des difficultés à fonder et réunifier la Côte d'Ivoire.

La philosophie instaure la raison critique au cœur du dialogue et on peut dire que cela a manqué dans la démarche ivoirienne. Chaque camp pense avoir fait de son mieux sans tenter de soumettre à la critique le point de vue choisi. Dans ce cas, tout est perdu d'avance et même le sacré aussi puisque la dimension politique a renversé les choses en banalisant la place centrale de la raison. Et tout est devenu banal à travers de simples questions : peut-on vraiment livrer ce qu'on aime ? Peut-on défigurer ce qu'on chérit ? Si vraiment les politiciens qui ambitionnent de gouverner la Côte d'Ivoire pour lui donner un autre cachet aimaient la Côte d'Ivoire, auraient-ils eu besoin de la secouer et de la détruire de cette façon ? Quel drôle d'amour. N'est-ce pas « *l'amour qui, dans le présent, nous donne le plus d'avantage, en nous menant à la condition qui nous est propre ; amour qui nous procure, pour l'avenir, les plus grandes espérances ?* »⁵ Il faut donc passer

de voir qui reste dogmatique aux yeux de Kant.

Tous les hommes sont faits à la qualité de pouvoir établir des rapports. Tout objet X dépend de l'espace qui est le fait de le représenter par le sujet comme hors de lui. Le dialogue est dans la négation de l'espace vide qui ouvre l'horizon de ce qui est hors du sujet. L'espace met en présence des réalités. L'espace n'est pas vide, il n'est pas seul, il n'est pas en l'absence de toute altérité, il est en relation avec. La relation à autre chose, la sortie de ce qui est donné et le passage par ajout se donnent comme des qualités de l'espace. La relation avec anticipe tout et l'homme peut se représenter une grandeur dans l'objet, l'homme peut anticiper la grandeur dans l'objet, il peut même déformer la grandeur, la refaire.

Dans le dialogue à partir de la négation de l'espace vide, Kant nie l'antériorité du sujet au profit de celle de l'espace, mais affirme la primauté du sujet au détriment de celle de l'espace. Kant ne veut pas accepter que le sujet commence par l'objet X pour imprimer ses formes de représentation en lui, car c'est en partant de ce qu'il est lui-même suivant l'originalité de l'espace que le sujet est capable d'apprécier les rapports. Ainsi le dialogue révèle depuis Kant que l'espace est originaire et le sujet est premier.

La double dimension de l'espace et du sujet est a priori ; c'est pourquoi Kant trouve nécessaire de nier toutes les possibilités de fonder l'espace comme une réalité propre en l'homme dans laquelle l'objet X se dédouble : l'objet est à la fois spatial et subjectif alors que l'espace est inobjectif et le sujet est premier. Le dialogue s'installe en l'homme dans l'unité de l'espace, l'homme et l'objet puisque c'est donc en l'homme qu'existe la qualité de faire usage de l'espace. L'espace réel ou empirique ou encore géométrique est étendu au sujet comme possibilité de représentation.

L'espace est purement un quantum, une grandeur dont la forme d'extension existe « *a priori* » en l'homme. La forme d'existence de l'espace en tant que quantum n'est pas hors de lui, c'est ce qu'il est essentiellement. Toutefois Kant parle de l'espace sans réussir à y voir des plans possibles du fait de la dominance de la géométrie euclidienne. L'espace se

donne comme étant plat, comme si ce qui est pour le sujet reste toujours plat ; d'où la persistance de la négation de l'espace vide. Or il aurait fallu que Kant pensât aussi en direction de l'espace en tant que plan, de telle sorte que trois dimensions données à l'espace ne sont qu'une partie de la grandeur de l'espace.

En sortant de l'espace plat pour faire appel à l'espace plan, Kant aurait permis de prendre en compte le dynamisme de l'espace et de comprendre aussi que tout homme est sujet en tant qu'il part de lui-même pour déduire l'unité des rapports dans les objets. En partant de lui-même, il se donne des grandeurs comme une ligne qui s'ajoute à d'autres lignes et ainsi de suite. Il y a un espace plan métaphysique possible qui fonde l'unité de toutes les connaissances. L'unité a conduit Kant à la reconnaissance de la négation métaphysique de l'espace comme la trame de la négation.

II.- LA NEGATION METAPHYSIQUE COMME LA TRAME DE LA NEGATION

Le refus kantien de l'espace vide répond à l'exigence kantienne de fonder à la fois la métaphysique et les sciences. La négation provoquée par les échecs de la métaphysique et les errements de Newton, deviennent des sources d'inquiétude quant à fonder une science rigoureuse qui justifie à la fois le bonheur paisible de l'homme et l'unité des sciences. L'espace n'est pas vide parce qu'il est d'abord originaire. Le vide est quelque chose qui vient s'ajouter à l'espace, quelque chose qui affirme autrement l'espace au lieu que l'espace surgisse de lui-même.

L'espace originaire est rempli de cela même qui ne se représente pas d'abord par la science. L'originaire dans l'espace vient avant toute représentation. Ce qui est originaire pour l'espace est le néant que la science ne connaît pas, le néant que la métaphysique veut refaire, mais qui est déjà ce par quoi, parce que l'homme est sujet, le moteur même du dialogue. Ce qui est originaire s'offre à la fois comme négation et affirmation, d'où l'impossibilité de sortir de l'espace vide kantien.

te page n'est pas propre et ne peut pas se tourner facilement, à moins de vouloir écrire au présent sur la nouvelle page vierge, les vieux souvenirs qui agitent encore l'âme humaine de la mauvaise manière. L'amertume fait partie de la vie quotidienne de chacun ; et parfois la mort et la vie se ressemblent.

Beaucoup d'Ivoiriens sont morts dans l'anonymat, sans aucune dignité, sans sépulture. Ils sont nombreux ceux qui n'ont pu rester longtemps parmi les vivants. D'autres, fatigués par plusieurs jours de marche sans rien avaler, ont perdu la vie après les mois qui ont suivi leur retour à Abidjan. Face à cette grande désolation, la sagesse a disparu au profit de la lutte violente pour l'existence. De nombreuses personnes ne croient plus en la force de l'État puisque la Côte D'ivoire est partagée en zones. La liberté est interprétée de plusieurs manières puisque l'État est incapable de bien réagir pour tout contrôler. Face à cette atmosphère trouble, il n'y a plus de place pour la tolérance et le pardon. L'esprit de partage a disparu. Faudrait-il attendre posséder en abondance pour pouvoir partager ? Le partage n'est-il pas le symbole d'un pas franchi vers l'autre pour lui montrer notre ouverture, notre envie de reconstruire une nouvelle vie ; de repartir cette fois sans préjugés et sans méfiance ? Comment résoudre la crise ivoirienne ?

II - LES DIFFÉRENTES VOIES DE RÉOLUTION DE LA CRISE

A - Au plan politique

La guerre en Côte d'Ivoire a semé la désolation et l'horreur. La recherche de la paix est ce qui est conseillé, mais à quel prix ? Est-ce pour partager la Côte d'Ivoire afin d'assouvir une soif financière ? Est-ce pour reconstruire un pays que la guerre a défiguré ? Est-ce pour panser les blessures internes et externes des populations et rétablir une paix durable ? Cela sous-entend qu'il faut pouvoir passer à l'autre rive, là où réside la paix. Mais le seuil est-il connu ? Selon Martin Heidegger, « le seuil est l'assise racinale qui soutient la porte tout entière. Il maintient le milieu où les deux, dehors et de-

ne savent plus dialoguer, ils sont tous prêts à la bagarre, en espérant que ce soit l'autre qui meure et jamais moi . La violence a gagné du terrain et la terreur a fini par s'imposer. La culture de la violence la fait grandir et certains pensent qu'il faut semer la terreur pour s'offrir un lendemain meilleur. C'est le décor qui s'offre à tous. Le plus fort a fini par s'imposer et se faire entendre.

La philosophie a été reléguée au second plan et aujourd'hui en Côte d'Ivoire, la barbarie et la violence ont fini par l'emporter. Et c'est bien à ce niveau que la crise est forte et exige en même temps une solution. Déjà Rousseau soutenait que « *le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir* »². La force revient toujours à la prise en compte de l'homme comme l'unique fin. Or cela n'est pas perçu ici. Au retentissement des armes, des canons, l'ordre et la justice ont disparu pour faire place au désordre et à l'injustice. Les armes et les canons ont fait ravage et des établissements, des entreprises, des maisons, des centres de santé, des pharmacies et des banques de plusieurs villes ont volé en éclats avec en leur sein des corps sans vie. Devant ce désastre et ce théâtre de désolation, les pleurs et les blessures de tous ordres, le gouvernement déjà lézardé avance par concessions ou par compromis. La vie de l'autre a perdu de son sens pour certains ; ce qui entraîne aussi des déviations psychologiques.

B - Ses conséquences

Les conséquences de cette guerre absurde sont incalculables du fait des atrocités, des destructions de biens, des blessures psychologiques. Comment arriverait-on à construire des immeubles, des hôpitaux, des écoles, des pharmacies et des lieux de prière qui nous ont coûté des milliards et des années de construction ? Comment y arriver lorsque la dette extérieure nous écrase et nous empêche de lever les yeux ? Aujourd'hui la gravité des blessures se ressent chez presque tous les habitants de la Côte d'Ivoire. Certains sont blessés à vie. Ils crient la désolation d'avoir tout perdu et même leur dignité a été bafouée. Humilié et réduit à néant, on ne peut pas demander à ce peuple de tourner définitivement la page. Cet-

Le néant n'est pas le négatif, ni le contraire de l'être. Chez Kant la question du néant a été posée comme un problème à la fois scientifique et métaphysique. Newton qui inspire Kant est aussi confronté à la question du vide et Kant avait compris que la solution à ce problème prenait aussi en compte la réponse de la science. Ainsi le néant et son absence ne sont pas pour Kant des a priori pour la métaphysique et pour la science. On pourrait dire dans ce cas que l'a priori recherché par Kant comme au fondement même de la métaphysique est perdu chez Heidegger, puisque *Kant et le problème de la métaphysique*⁷ ne verra pas aussi le problème autrement qu'en renversant le projet kantien vers la ligne de l'ontologie fondamentale, laquelle ferme l'horizon de la métaphysique de ce fondement déjà oublié et l'oriente faiblement vers la phénoménologie.

L'ontologie fondamentale conduit à l'affirmation de l'espace vide alors que l'espace est originaire. C'est l'originalité de l'espace qui est a priori. L'espace inscrit en lui toutes les figures là où rien n'est écrit. Selon Jean Grondin, « *Kant nous avait bien prévenu dans sa Critique de la raison pratique : vouloir montrer qu'il n'y a pas d'a priori, ce serait comme vouloir prouver par la raison qu'il n'y a pas de raison.* »⁸ Ce qui est intéressant, c'est la place accordée à ce qui est a priori. Le dialogue est a priori parce que l'homme a la dimension de ce qui est a priori dans le dialogue. L'homme ne nie pas le vide au sens absolu parce que cela ne dépend pas de l'homme, mais s'impose à lui. Dans ce cas, tout dialogue devrait conduire à la paix et les sciences avaient eu tort de se fermer au dialogue pour fermer finalement la voie à la création.

Aujourd'hui le dialogue se rend manifeste, il se donne comme le fondement de l'unité, mais personne ne dialogue vraiment puisque le fond du dialogue est ignoré et tout revient à une surface qui ne cherche qu'à évacuer un trop plein sous la couverture de la recherche d'un néant paisible. Le dialogue est hypothéqué. Le dialogue est nié alors qu'il conduit à la paix. Kant par la négation de l'espace vide avait indiqué depuis lors que la science par ses rejets constants du dialogue, ne vise pas toujours la paix. La métaphysique par exemple est rejetée par la science. Ce rejet traduit maladroitement qu'il n'y a pas de paix dans le dialogue alors que le dia-

logue d'ordinaire vise la paix. Là où s'articulent ces inquiétudes, se présente comme l'espace, ce lieu qui apparaît comme la manifestation de la négation depuis Emmanuel Kant.

La thèse de Kant au sujet de la négation de l'espace vide est la manifestation d'une crise réelle et profonde qu'il faut réussir à faire disparaître. La crise est réelle parce que la négation de la science attaque la métaphysique et elle est profonde quand Kant va jusqu'à parler de la raison *humiliée*. Or cette raison est la force de la métaphysique, elle est la force de l'homme, elle est la force de la fondation qui est humiliée par la science. L'humiliation est l'expression de l'affirmation du vide. Laver l'affront, c'est nier l'espace vide imposé par la science à la métaphysique. Le scandale de l'absence de l'espace vide exige la négation métaphysique.

La métaphysique n'a connu jusqu'à Kant « *que mépris, et la matrone se lamente, repoussée et délaissée comme Hécube* »⁹. Autrement dit la négation est au cœur de l'espace vide alors que l'espace plein est lui-même quelque chose qui va de soi. L'espace de la science est rempli de sa trop grande suffisance, l'espace de la science conduit fatalement à la mort de la métaphysique, à l'oubli de l'homme comme sujet de la science au profit des résultats attendus. Et malgré tout cela, la science n'arrive pas à faire le saut en avant, le saut qui la libère de son orgueil, le saut qui la vide. La science veut se creuser, se vider, se faire néant à l'intérieur d'elle-même, or le néant lui ouvre l'horizon de la métaphysique par exemple.

La science est dans ce va-et-vient incessant qui tend à lui fermer l'horizon de l'espérance pour ne le retrouver que vers cet ailleurs. L'ailleurs convoque le dialogue avec la science, niant la science et mettant la négation au point de départ du dialogue. La science que connaît Kant ne nie pas d'abord pour dialoguer et la négation est de voir cela ainsi, la négation est d'oublier la négation comme le point de départ de la science, la négation c'est aussi l'affirmation de la suffisance de la science sans écho, sans élan vers autre chose, sans la possibilité d'une brisure de la science. La négation, c'est de voir l'espace comme appartenant seulement à la science alors que son contenu est originellement rempli par autre chose que la science.

Tout semble aller de soi. Emmurés dans leur insouciance, les ivoiriens n'ont pas compris la nature véritable de leur problème. Mais c'est cela même qui inquiète et constitue le véritable problème. Ils en sont arrivés à se résigner et à ne plus se faire confiance mutuellement. Mais, comment en est-on arrivé à cette méfiance ? Faut-il dire que la politique a rendu les Ivoiriens silencieux et a contribué à détruire le tissu social déjà fragilisé par la peur ?

L'imagination des politiciens a gagné du terrain en se servant de la religion. Comme personne ne supporte les critiques au niveau religieux, cette guerre, personne ne pouvait la contenir. L'histoire semble se répéter. En effet Thomas Hobbes soutenait déjà que ce qui se vit dans un tel climat détruit nécessairement l'État. Selon lui, « *toutes les conséquences d'un temps où chacun est l'ennemi de chacun, (...) les hommes vivent sans autre sécurité que celle dont les munissent leur propre force ou leur ingéniosité. Dans un tel état il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré ; et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de construction commode ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; pas de société ; et ce qui est pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente* »¹.

Tout homme se présente désormais comme un danger pour son alter-ego. La peur a envahi les consciences. Les soupçons sont fréquents, la confiance et la parole ont perdu de leur contenance. Plus personne ne croit aux dires de l'autre. Dans une telle atmosphère, plus rien n'est possible pour un dialogue vrai, plus rien n'effraie puisque chacun a connu les grandes atrocités et violences auxquelles il n'avait jamais pensé. Chacun a vu mourir sous ses yeux des parents et des amis, chacun a assisté impuissant à des scènes de violences les plus incroyables. La conscience humaine blessée, traumatisée a perdu tout réflexe de reconnaître en l'autre la parcelle de la raison capable de le soulager. La barbarie s'est alors installée et les échanges ont volé en éclats. Les Ivoiriens

INTRODUCTION

La Côte d'Ivoire est en crise et cela se ressent en Afrique et dans une partie de l'Europe. L'on se sent perdu dans cet univers où plus personne ne sait plus sourire du fait des fractures de tout genre. Les Ivoiriens ont pris le chemin de l'échange avec des armes qui tuent et créent l'animosité. Les tentatives de solution aboutissent pour la plupart, à des échecs liés à la mauvaise foi des parties prenantes. Faut-il désespérer ou rechercher une solution miracle ? Est-il possible aux Ivoiriens de retrouver l'espoir dans le dialogue par exemple ? L'espoir est comme l'horizon qui se déplace avec les atrocités quotidiennes. Miné dans tous les sens par cette crise indescriptible, chaque Ivoirien en qui les séquelles sont indélébiles, espère qu'un jour, la paix s'imposera à tous par le dialogue. Mais de quel dialogue s'agit-il puisque les hommes se parlent toujours sans rien obtenir de concret ? Est-il possible de soutenir que ce dialogue doit être vrai ? Dans ce cas, il convient de montrer ici que ce qui a manqué aux Ivoiriens, c'est la vérité au cœur du dialogue. Dialoguer, c'est mettre ensemble des interlocuteurs, les rapprocher par la sagesse. La philosophie est l'amour de la sagesse. Le dialogue au travers des canons philosophiques ne serait-il pas la voie la mieux indiquée pour endiguer définitivement cette crise afin d'amorcer toute reconstruction de la nation ?

I - LA CRISE DE LA SOCIÉTÉ IVOIRIENNE

A - Ses manifestations

La crise ivoirienne a créé une fracture au niveau du tissu social. Cette fracture a eu des répercussions au niveau familial du fait du métissage et du brassage de cultures. Nous avons assisté à une coupure de la Côte d'Ivoire en deux. D'un côté la partie musulmane et de l'autre côté la partie chrétienne comme si ces deux entités n'avaient jamais vécu dans une harmonie parfaite. Ce qui est plus douloureux, c'est la tension qui monte chaque jour davantage. Et on entend souvent dire que pour la paix, tout ce qui arrive est nécessaire, mais nous allons de contradiction en contradiction et la crise se généralise dans les cœurs et à plusieurs niveaux. On pourrait même dire que rien en Côte d'Ivoire n'échappe à la crise.

Dire qu'il n'existe aucun espace vide, c'est soutenir que la possibilité à couper le dialogue entre la science et les autres disciplines, apparaît impossible et pourtant il faut oser le dialogue pour forger la face réelle de la science. Oser, c'est insister sur la nécessité de l'espace vide comme une impossibilité qui va de soi et par conséquent l'absence de l'espace vide est une négation. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant part des limites de la métaphysique pour soutenir en fin de compte que la mathématique et la physique qui sont déjà sciences ne peuvent pas se passer de la métaphysique. Comment se fait-il que la négation doive habiter les sciences pour s'affirmer réellement ? La paix dans les sciences est-elle héritière de l'absence de l'espace vide ?

Selon la position kantienne, si la mathématique et la physique avaient tous les privilèges, rien ne les arrêterait face à l'ensevelissement de la métaphysique. Mais tout n'est pas réduit à la dimension spatio-temporelle paramétrique. Parlant des limites de la mathématique et de la physique, vers la fin de la *Critique de la raison pure*, Kant écrit ceci : « *seulement elles n'ont alors cette valeur que par l'intermédiaire d'une connaissance de la raison par de simples concepts qui, de quelque nom qu'on la nomme, n'est proprement que la métaphysique.* »¹⁰ Or ce qui portait le nom de métaphysique mérite aussi d'être vidé de l'orgueil de la raison humaine pour en faire une vraie science. Le dialogue est bien dans la négation : la science se nie au même titre que la métaphysique. La négation rend possible la négation. La négation a donc un espace et cet espace n'est pas vide.

Ainsi, le rapport de la métaphysique à la mathématique par exemple peut être amélioré. « *Il ne s'agit pas de comprendre comment les mathématiques parlent de la réalité ou comment elles la représentent. Il s'agit plutôt de comprendre comment la réalité se constitue grâce à l'intervention et à l'effet de schématisation d'une théorie mathématique.* »¹¹ La négation ne doit pas être la seule marque de la science au risque de faire de la métaphysique le moteur de toute négation dangereuse. Il faut reconnaître les limites de la négation comme la non existence de l'espace vide au niveau du pouvoir de la raison humaine. La négation métaphysique doit se dégager comme la limitation du

pouvoir de la raison humaine. Comme la négation métaphysique dépasse le pouvoir de la raison humaine, elle prend de l'ampleur. Kant a compris qu'il faut créer cette négation. La métaphysique a le mérite de dire qu'il n'existe pas d'espace vide. La métaphysique ouvre l'espérance de l'horizon que la trop grande suffisance de la science a perdue de vue. En effet, si « *ce qui rend la théorie de la connaissance difficile*, selon Bertrand Russell, *c'est le fait qu'elle comporte de la psychologie, de la logique et les sciences physiques* »¹², on peut dire que l'oubli de la négation métaphysique a fait tituber la science et conduit à l'humiliation de la métaphysique.

La science tend à abandonner les questions qui relèvent de la négation pour provoquer la négation. Tout cela est de la négation dont la solution s'éclaire comme un dialogue avec la science et la métaphysique. C'est comme si ce dialogue rend la science paisible, il offre à la science le repos tant cherché. Mais est-ce que tout cela est la fin visée par la science ? N'est-il pas possible de saisir dans la marche de la science ce dialogue avec elle-même comme un dialogue paisible et par extension comme manquant de paix quand la métaphysique vient se mettre au contact de la science ? Ces interrogations suscitent chez Emmanuel Kant la négation de l'espace vide, puisque la science ne peut pas se détacher de tout alors qu'elle veut constituer sa paix à l'intérieur d'elle-même. L'espace de la science n'est pas vide alors que la science recherche la paix dans l'espace vide. La science est la négation de l'espace vide et pourtant la métaphysique qui vient au secours de la science est rejetée par elle.

Si la science marche seule, elle ne dialogue pas, elle court le risque de se perdre même si elle se diversifie dans ses différentes articulations. En effet, celui qui étudie la politique ne fait pas de la politique, celui qui étudie l'art n'est pas artiste, celui qui étudie la science n'est pas savant et ainsi de suite. Mais il arrive qu'on entende dire que celui qui étudie la philosophie est philosophe et celui qui étudie la métaphysique est métaphysicien. Ces bouleversements ne sont pas toujours bien élucidés et la négation s'y glisse sans que l'on ne puisse y faire attention. La négation va de soi et pourtant tout ne va de soi pour la science, l'étudiant n'est pas le maître.

LA PHILOSOPHIE : REMEDE A TOUTE RECONSTRUCTION NATIONALE VRAIE

Elise YAPO EPOUSE ANVILE

Maître-Assistant à la Section de Philosophie

École Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

La société ivoirienne est en crise et personne ne peut dire le contraire. Cette crise a atteint des proportions diverses au point où des personnes d'ici et d'ailleurs ont ausculté toutes les voies capables de l'endiguer, mais en vain. Aujourd'hui après les affrontements directs et les retentissements des canons, la solution alternative qui s'offre à nous est le dialogue. Mais suffit-il de dialoguer pour obtenir la vraie voie de la construction de la nation ? N'est-t-il pas opportun d'interroger la philosophie pour qu'elle canalise au mieux les différents protagonistes de la guerre ? Tout règlement définitif de cette crise ne peut-elle pas se saisir de la philosophie reconnue comme celle par qui la sagesse se fait jour et la vérité guérit ?

Mots clés

Société ivoirienne crise, affrontement, dialogue, philosophie .

ABSTRACT

The company of the Ivory Coast is in crisis and nobody can say the opposite. This crisis reached various proportions at the point where people from here and besides auscultated all ways able to dam up it but in vain. Today after the direct confrontations and the repercussion of the guns, the only alternative solution which is offered to us is the dialogue. But is enough it to dialogue to dialogue. Isn't it convenient to question philosophy so that it as well as possible channels the various protagonists of the war? Can't any final payment of this crisis seize philosophy recognized like that by which wisdom is done day and the truth cures?

Key words

Ivoirian, society, crisis, confrontation, dialogue, philosophy.

NOTES

- 1- Freud (S.).- *Malaise dans la civilisation*, (Paris, P.U.F., 1995), p. 32-33.
- 2- Sapir (E.).- *Anthropologie*, (Paris, éd de Minuit, 1967) p. 326.
- 3- Lévi-Strauss (C.).- *Race et histoire*, (Paris, Fayard, 1997), p. 26.
- 4- Lévi-Strauss (C.).- *Op.cit.*, p. 55.
- 5- Lévi-Strauss (C.).- *Op. cit.*, p. 55.
- 6- Camus (A.).- *L'homme révolté*, (Paris, Gallimard, 1972), p. 25.
- 7- Camus (A.).- *Op. cit.*, p. 25.
- 8- Sapir (E.).- *Op. cit.*, p. 36.
- 9- Dupuy (R. J.).- *L'humanité dans l'imaginaire des nations*, (Paris, Julliard, 1991), p. 18-20.
- 10- Van Parys (J. M.).- *Dignité et droits de l'homme*, (Kinshasa, Edition Loyola, 1996), p. 4.
- 11- Adou Koffi fut professeur des Lycées et collèges avant d'occuper des fonctions administratives ivoiriennes au ministère de l'Education Nationale (Côte d'Ivoire) cette pensée est extraite d'une conférence qu'il a animée à Bingerville le 21-02-2006 sur le thème : « *Quelle démarche pour la création de nouvelles alliances interethniques en Côte d'Ivoire ?* »

BIBLIOGRAPHIE

- Aron (R.).- *Sociologie allemande contemporaine*, (Paris, P.U.F, 1950).
- Camus (A.).- *L'homme révolté*, (Paris, Gallimard, 1972).
- Dupuy (R. J.).- *L'humanité dans l'imaginaire des nations*, (Paris, Julliard, 1991).
- Freud (S.).- *Malaise dans la civilisation*, (Paris, PUF, 1995).
- Lévi-Strauss (C.).- *Race et Histoire*, (Paris, Fayard, 1997).
- Sapir (E.).- *Anthropologie*, (Paris, édition de Minuit, 1967).
- Van Parys (J. M.).- *Dignité et Droits de l'homme*, (Kinshasa, Editions Loyola, 1996).

tre et le maître n'est pas l'étudiant. Des restrictions semblent refuser la négation, mais comme elles ne sont pas clairement faites, tout semble aller de soi. Est-il possible que les choses n'aillent pas de soi ? Peut-on vivre en dehors de la négation métaphysique, en dehors de toute contradiction, où sommes-nous tous prisonniers de la négation, comme la marque même de l'existence humaine, de la connaissance humaine et de tout ce qui s'attache à l'homme ? Avons-nous la possibilité de délimiter les contours de la négation, comme si elle était loin de nous dans cet ailleurs où nous ne sommes pas et qui pourtant veut nous approprier ?

Ces interrogations en direction de la négation renvoient finalement à la possibilité d'avoir échappé à la négation, à la possibilité d'être ce que nous voulons être, mais le problème demeure car l'homme avance sans avoir la certitude de la vérité, il avance comme perdu en face de la négation ou pris dans l'étau de la négation. Tout est négation, mais comment se fait-il que le fond de ce que nous sommes n'y échappe pas ? Est-il possible d'échapper à la négation dans une démarche scientifique par exemple ou est-ce cela la négation le fait de vouloir tenter une voie de sortie ?

La métaphysique est selon Emmanuel Kant la seule connaissance qui reste à l'homme pour étancher sa soif de connaître. C'est comme si la métaphysique est la voie de la négation de la négation et par extension de l'ouverture du dialogue pour la paix dans les sciences. La métaphysique vient au secours de l'homme dans la recherche d'une solution possible. Mais là où il y a véritablement problème, c'est que selon Karl Popper, « *nous ignorons où et comment faire débiter notre analyse de ce monde, aucune sagesse n'est là pour le dire, pas même la tradition scientifique.* »¹³ Cet aveu d'impuissance rejoint Kant qui soutenait que le vrai problème de la connaissance est lié à la place de choix accordée au sujet. La négation avait pris la place de l'homme alors que l'homme est premier. Mais comment se fait-il que la métaphysique n'a-t-elle pas réussi à sortir l'homme de la négation ?

Emmanuel Kant avait compris que la négation du néant est métaphysique parce que la métaphysique refuse la négation comme son propre. Pour la mathématique, le néant est

réel, alors que pour la métaphysique, il n'y a pas à admettre le néant. L'échec est bien là et la négation se fait de plus en plus consistante. Elle n'est pas la négation en devenir suivant la logique, elle est la négation de l'histoire de la science. Elle est la négation dans la science.

III.- LA NEGATION DANS LA SCIENCE

La négation traverse la science en son histoire dans la mesure où la science veut se dessiner comme une marche qui a rompu avec ce qui n'est pas science. Or l'histoire elle-même est la trame de la négation, l'histoire suit fatalement la marche de la conquête du passé modifié par le drame du calvaire. Le drame du calvaire est un scandale, mais le drame du calvaire traverse tout depuis lors, la science en souffre, elle se trouve en face de lui. Au nom du drame du calvaire, la science est rompue avec elle-même, elle se perd dans sa marche. La science est la négation de son histoire qui veut échapper au scandale. Elle banalise tout et installe à tort la banalité qui ne réussit pas à ouvrir le chemin vers l'espace vide. La science ignore que « *les questions métaphysiques constituent une espèce à part ; elles diffèrent de toutes les autres questions, en particulier des questions scientifiques.* »¹⁴

Emmanuel Kant propose alors de cheminer avec la science en partant de la mathématique. Le bonheur de l'homme se trouve dessiné dans ce chemin, mais en radicalisant sa position face au bonheur lessivé par les échecs des guerres politico-sociales et des idées, on peut dire avec Popper qu'« *il n'y a donc rien qui ressemble à une certitude absolue dans le champ entier de notre connaissance.* »¹⁵ La négation est encore là et la thèse de Kant sur l'espace se pose comme un postulat à dépasser. C'est la thèse de Kant et de tous ceux qui nous ont précédés, qui anime le drame du calvaire et qui reste aussi la ligne qui sépare l'histoire en deux. La vie est coupée en deux avec la présence historique de la négation que rien ne peut effacer au même titre que l'espace reste rempli, il ne peut rester vide.

L'empreinte du drame du calvaire ne modifie pas l'être, mais fait partie de l'être. Le drame du calvaire dévoile la pos-

Nous pensons qu'au-delà des clivages ethniques, les alliances interethniques peuvent servir de modèle entre les Etats partageant par exemple les mêmes frontières. Ce que nous nommons ici "alliances interétatiques". Lorsque les alliances entre deux ou plusieurs tribus vont au-delà des frontières, nous parlons alors d'alliances inter-états. Cette pratique à bien penser, pourrait permettre à deux Etats de coexister pacifiquement car désormais l'alliance en rapprochant les peuples des deux Etats, leur inculque en même temps le principe de non agression. Tout différent est tout de suite absorbé par la mise en jeu des alliances. Avec ce jeu qui frise souvent la comédie, on parvient aisément à détendre l'atmosphère et donc à pacifier les relations entre les différentes parties antagonistes. Si les organisations internationales n'arrivent pas à empêcher et à résoudre les conflits, pourquoi ne pas par exemple promouvoir le principe des alliances inter-états ? En clair, il s'agit de faire de telle sorte que les alliances interethniques fassent école dans le monde entier. Cette pratique doit partir d'une sphère nationale pour prendre in fine, une dimension supranationale.

CONCLUSION

On peut retenir de tout ce qui précède que la hiérarchisation des cultures constitue une menace pour la paix sociale. En effet, toute hiérarchisation a pour principe le rabaissement ou l'exclusion de l'autre, Il y a donc un supérieur d'un côté et un inférieur de l'autre côté. Qui décrète alors que celui-ci est supérieur ? Qui en est l'arbitre ? Tout porte à croire que ce qui prévaut ici, ce sont les rapports de forces. Il s'agit d'une fausse comparaison qui s'appuie sur des critères fallacieux, des préjugés expressément construits et dictés par la volonté de celui qui veut hiérarchiser les cultures.

Pour une coexistence pacifique donc, il convient de changer d'attitude en prenant pour point de départ que chaque culture à sa particularité, sa spécificité ; toutes les cultures se valent et c'est d'ailleurs dans leur interdépendance que la paix pourra être une réalité entre les peuples.

chese sociale, spirituelle et enfin culturelle. Aucun être humain n'est une île, cette parcelle de terre isolée au cœur des océans et qui sans le concours des autres se suffit à elle toute seule. A contrario, l'homme, lui pour enrichir sa culture a besoin de commencer avec les autres cultures.

B- La nécessité du jeu des alliances inter-ethniques

Les alliances interethniques constituent un exemple concret du dialogue des cultures. Les peuples africains ont l'habitude d'utiliser cette pratique pour pacifier leurs relations. Dans leur acceptation, les alliances interethniques se conçoivent comme une proclamation unilatérale, à des fins non conflictuelles mais plutôt humoristiques, de la suprématie de la culture de chaque peuple sur les autres. Autrement dit, il s'agit de se moquer fraternellement de la culture de l'autre tout en acceptant que celui-ci en fasse autant à notre égard. C'est ainsi qu'un Gouro et un Yacouba peuvent se traiter mutuellement « d'esclave » ou de « bête », le tout dans une atmosphère d'humour et donc de vie communautaire et pacifique.

L'alliance interculturelle est donc fondée sur le principe mutuel de tolérance des cultures concernées, suivie par une absence totale de complexe vis-à-vis de l'autre. Comment pourrait-il en être autrement quand chacun, tout en ridiculisant l'autre, accepte volontairement de faire l'objet de moquerie à son tour ?

A l'analyse, au-delà de ces moqueries organisées car fondées sur un consentement ancestral mutuel et relayé de générations en générations, les alliances interethniques visent la promotion de la fraternité, le respect mutuel, l'assistance mutuelle et surtout la prévention des conflits. Selon Adou Koffi, « *es alliances interethniques ont ainsi pour fonction, d'interdire de façon absolue tout recours à un conflit ouvert en vue de résoudre quelque problème social que ce soit* »¹¹.

Même si d'aventure, un conflit éclate, (car toute coexistence est source de violence) il est vite étouffé dans la mesure où l'évocation des closes de l'alliance indiquera tout de suite aux belligérants qu'il est formellement interdit de se faire la guerre. L'objectif final donc de toute alliance interethnique est la paix. Elle permet à deux peuples de cohabiter dans une cordiale fraternité.

sibilité de sortir de la négation puisqu'il est la négation. C'est pourquoi Platon par exemple, n'est pas le même dans l'histoire. Le drame du calvaire l'a placé dans ce temps éloigné parce que selon Marie-Dominique Philippe, « *la mort du Christ a existé dans notre monde physique comme une mort très spéciale.* »¹⁶ Nous ne pouvons pas sauter le drame du calvaire qui enveloppe notre être et l'irréversibilité traverse l'histoire comme une nécessité. De plus avant le drame du calvaire, Platon reste dans ce temps si éloigné dont on ne garde pas une fidélité. Selon Roger-Pol Droit, « *on perd de vue, fréquemment, que nous appelons Antiquité plus d'un millénaire. Douze siècles séparent les aurores présocratiques des derniers néoplatoniciens. Des mondes mentaux et sociaux très divers s'y sont affrontés, des écoles de pensée s'y sont succédé ou combinées et la plupart nous manquent. De nombreux philosophes antiques sont à jamais silencieux sans épitaphe, sans même la sépulture minimale d'un nom mentionné quelque part.* »¹⁷ Finalement il faut dire comme Kant que l'impossibilité de la connaissance se donne comme l'enveloppe de l'histoire. La science ne peut pas connaître totalement, elle ne peut pas échapper à la négation. Le monde, les éléments qui le composent suscitent la soif sans échapper à la négation. Mais comme il y a eu le drame du calvaire, « *nous ne connaissons rien de ces objets que la manière dont nous les percevons, manière qui nous est propre* »¹⁸.

Dans ce cas, depuis Emmanuel Kant signifie ici que la période de Kant est nouvelle dans l'orientation de la négation de l'espace vide. En effet, Kant comme ses prédécesseurs soutient l'absence de l'espace vide et la question qui surgit est celle-ci : la réponse kantienne est-elle logique ou dépasse-t-elle le cadre de la logique ? La question posée sous cette forme complique encore les choses puisque l'absence de l'espace vide n'est pas a priori connu et la thèse de l'absence de l'espace vide se donne comme une hypothèse qui traverse la métaphysique et la prive de la vérité. La négation de l'espace vide est bien réelle et la métaphysique conduit à la négation. La métaphysique est la négation qui prend des formes dans l'histoire. Or comme la métaphysique va de soi, la négation va de soi et la vérité est tronquée sous fond de négation par la présence constante de l'imaginaire fermé aux autres.

La négation de l'impossibilité de l'espace vide fait tomber dans le piège de la séparation de l'être et du néant. Or l'être n'est pas opposé au néant chez Kant, seulement relativement à l'espace, l'être est opposé au néant. Martin Heidegger tente de sortir de cette façon de voir en reprenant la préoccupation métaphysique kantienne sous la forme de la question « *pourquoi y a-t-il l'étant et non plutôt rien ?* »¹⁹ et la négation est élucidée comme l'oubli du *Dasein*. Mais rien n'est encore gagné puisque tout consiste à dire que l'espace vide est contradictoire, il est la négation de la pensée, la négation de l'existence, la négation au cœur de l'espace. Dans cette mesure, l'a priori kantien qui valorise la primauté du sujet devient aussi l'a priori de Heidegger qui valorise la primauté du *Dasein*. Or cette valorisation n'élucide pas la négation, il le rend de plus en plus manifeste et l'a priori en tant que métaphysique confesse sa tiédeur et invite par exemple à la prise en compte de la science comme ce qu'il y a d'essentiel dans la possibilité de fonder la métaphysique.

Le *Dasein* se présente comme un a priori, mais ce n'est pas cela qui est a priori pour Kant qui pose le problème de la connaissance en direction de la science. Dieu n'est pas oublié, l'homme n'est pas oublié, mais ils ne sont pas des a priori dans la vision kantienne de la science. « *Dieu, qui parle d'une manière universellement compréhensible, ne s'adresse pas à l'homme empirique mais à la raison.* »²⁰ Il convient aussi de retenir que dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger soutient ceci : « *si la science est dans son droit, un seul point se trouve fixé : c'est que du Rien la science ne prétend rien savoir. Et telle est, finalement, la conception scientifique rigoureuse du Néant.* »²¹ À ce niveau, Heidegger se trompe et sa manière de qualifier la science pour justifier ensuite que le néant se donne comme un a priori pour la métaphysique, pose aussi problème.

Le dialogue est rompu au profit de la négation. La science explore tout et l'erreur de la métaphysique est de vouloir poser un problème dans un domaine qui n'est pas en fait un problème, mais simplement un objet d'étude. Le néant ne crée pas une frontière entre la science et la métaphysique et par conséquent, la question du néant intéresse tout le monde, la religion, la science et la métaphysique, elle n'est pas une question

esprit de tolérance à son égard c'est-à-dire l'accepter tel qu'il est sans chercher à l'évaluer. Ce qui veut dire que toutes les cultures sont égales dans leurs différences. Ainsi plus il y a des cultures, mieux l'humanité se développe. Les échanges entre différentes cultures contribuent à l'enrichissement naturel de celle-ci.

En effet, le développement de l'humanité nécessite, non le rabaissement d'une culture par une autre, mais plutôt la recherche de la communauté, de la complémentarité, de la revalorisation réciproque. Selon René Jean Dupuy, « *l'humanité s'impose comme un ensemble à gérer, comme une exigence de projet. C'est une communauté à construire (...). Vue de l'extérieur, l'humanité apparaît, non plus dans ses éléments constitutifs, mais comme une entité, un englobant* »⁹. L'englobant, c'est la coexistence pacifique des différentes cultures, De la même manière qu'aucun homme ne peut vivre en autarcie et se développer, de même, aucune culture ne peut à elle toute seule faire son propre bonheur s'il n'échange pas avec le reste de l'humanité. Il est donc vain d'espérer une humanité fraternelle, pacifique aussi longtemps que les peuples vont se vilipender les uns les autres.

La culture devient donc un élément fédérateur des peuples qui, tout en étant différents, se rapprochent par le dialogue. Il s'agit donc de supprimer les barrières culturelles, de faire tomber les masques, de tuer en nous les idées reçues. Les préjugés sont souvent au fondement de la négation de l'autre. C'est le cas par exemple de ce genre de jugement fallacieux : « *ayez peur des wobés* » (l'un des groupes ethniques de l'ouest de la côte d'ivoire) car ce sont des cannibales, des anthropophages. C'est là un cliché sans fondement et qui met en mal la paix sociale. Or nous pensons que la culture doit permettre d'unir et non pas à faire de la distinction sociale. Chaque culture à sa spécificité. C'est donc dans leur rapprochement, dans leur dialogue que naîtra l'harmonie. Ainsi, « *la voie de la domination des uns sur les autres est toujours une voie sans issue. Cette voie ne mène pas à construire, mais à détruire la dignité de tous.* »¹⁰ Exister donc, c'est coexister ; le respect mutuel, la valorisation mutuelle, la reconnaissance mutuelle des cultures est donc source de richesse. Une ri-

bout que de vivre à genoux. »⁷ En clair, mourir pour sa dignité est mieux que se laisser piétiner par l'autre, Il est donc évident que la réduction assimilatrice d'un groupe par un autre est toujours le lieu privilégié de la violence,

En effet, il paraît vain d'espérer un monde pacifié, une humanité fraternelle aussi longtemps que certains peuples ont la ferme conviction d'être plus humain que d'autres. Le choc des cultures est un danger pour la paix.

L'imaginaire suprématie culturelle de certains apparaît comme l'obstacle principal à une humanité pacifiée. On est tenté de donner raison à Edwar Sapir qui écrit dans ce sens que : « *pour l'ethnologue, il existe de nombreux types de cultures et une variété infinie d'éléments de culture, sans qu'il leur associe jamais aucun jugement de valeur, (...)* »⁸ Autrement dit, aucune étude scientifique n'a encore prouvé que certains hommes sont plus intelligents que d'autres ; donc aucune culture n'est supérieure à l'autre car les cultures sont les fruits des inventions des hommes. Ce sont donc des préjugés, des jugements arbitraires dictés par une culture particulière, celle de celui qui hiérarchise, qui font croire qu'il y a des sous-cultures et des supers-cultures.

En somme, disons que cette manière de penser met en mal la paix et rabaisse l'homme au rang de l'animal. Pour éviter donc les conflits culturels, il convient de faire plutôt la promotion du dialogue des cultures.

II.- LE DIALOGUE DES CULTURES COMME FONDAMENT D'UNE COEXISTENCE PACIFIQUE

A.- De la pluralité des cultures comme richesse

Le concept de « *dialogue des cultures* » signifie avant tout qu'il y a plusieurs cultures dans la mesure où dialoguer présuppose qu'on a au moins deux entités différentes qui acceptent de communiquer. Elles acceptent volontairement de créer un contact fondé sur le langage. Le dialogue suppose qu'il y a au moins deux ou plusieurs cultures qui cohabitent. Dialoguer, dans ce cas, c'est tendre vers l'autre, c'est se rapprocher de lui ou ce qui revient au même, c'est cultiver un

uniquement métaphysique. La négation est bien la frontière dans le dialogue et que Kant résout comme la nécessité de la négation : « la non existence de l'espace vide ». La négation se présente comme une négation qui peut s'étendre à tout.

La place centrale accordée à la science au cœur de la métaphysique sauve à la fois la science, la métaphysique et l'unité du sujet. Or en étudiant l'objet, Kant a été confronté aux conflits pouvant exister entre ce qui est externe et ce qui est interne, entre ce qui est au repos et ce qui est en mouvement. L'objet X est diversement représenté puisque Kant refuse de réduire l'espace au temps et inversement : « *l'espace ne se compose donc que d'espaces et le temps que de temps.* »²² L'intuition est aussi sauvée dans sa diversité et l'univers se donne comme l'extension possible pour la science. La science peut construire l'univers.

L'intuition de l'univers de l'espace habitait Kant. Ces tendances à vouloir unifier ce qui semble éparpillé ou à vouloir diversifier ce qui semble unifié, traduisent le dépassement de la géométrie de son époque et par conséquent, l'orientation vers la géométrie de l'univers. Cette orientation renverse le schéma de la science basé uniquement sur l'homme et ses faiblesses. « *En effet, une partie de l'espace quoique parfaitement semblable et égale à une autre, est cependant en dehors d'elle, et elle est précisément par là, par rapport à la première partie, une partie diverse, qui s'ajoute à la précédente pour constituer un espace plus grand, il doit en être de même, par suite, pour tout ce qui est en même temps en différents endroits de l'espace, quelque semblable et quelque égal que cela puisse être par ailleurs.* »²³

Kant parlait surtout de divisibilité. Ce qui est frappant dans ses écrits, c'est la tendance à libérer la divisibilité de l'espace au profit de la mathématique qui se libère également de la domination de ce qui est anthropomorphique. Ainsi en voulant dégager la science de ce qui est anthropomorphique, Kant unifiait la mathématique à l'intuition. L'espace métaphysique s'unifie à l'espace transcendantal et dans cette unité, l'espace offre la divisibilité à l'objet et par conséquent, se donne comme divisible. La négation prend fin dans le dialogue en libérant le génie créateur mis en place par la beauté mathématique.

Pour Kant, « on ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace. Il est considéré comme la condition de la détermination des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende, et il est une représentation « a priori » qui sert de fondement, d'une manière nécessaire, aux phénomènes. »²⁴ L'espace vide arithmétique est **O**, il contient donc un élément. L'espace vide arithmétique rempli est toujours un ensemble auquel il faut ajouter **O**. La thèse de l'impossibilité de l'existence de l'espace vide est sauvée chez Kant en regardant encore vers la mathématique. Certes Kant n'a pas connu la théorie des ensembles qui fonde ici la thèse de l'impossibilité de l'existence vide, mais il a eu raison de faire précéder la science par la métaphysique. Kant avait montré que ce qui est extérieur à la métaphysique s'unifie à elle et inversement. L'espace est donc l'espace en lui-même et l'espace privé de l'absence du vide. Le vide n'affecte ni l'espace, ni le sujet, mais il se rend possible pour le sujet qui puisse à la fois penser l'espace et penser l'espace vide sans pour autant mettre fin à l'existence de l'espace ou du vide. L'espace est seulement entre deux pôles d'extension : le subjectif, ce qui en l'homme permet de faire la première expérience et l'idéal qui refait et remodèle cette qualité.

Dire par exemple « **F** est extérieur à **E** », c'est dire que « l'espace **E** en tant que quantum (ou ensemble suivant la vision cantorienne), a un élément qui est l'espace **E** lui-même ». Or **F** étant extérieur à **E**, on dit que « **E** est privé de **F** », noté par exemple **O**. Dans ce cas, dire que « **F** est extérieur à **E** », c'est dire que « **E** comprend à la fois **1** et **O** comme éléments (lui-même et ce dont il est privé) ». Dire « **E** est extérieur à lui-même », c'est dire que « **E** est un ensemble ». L'existence de l'ensemble n'affecte pas la substance et la vision kantienne ne souffre pas de l'absence de la substance puisque l'absence se donne un élément qui existe aussi dans l'ensemble dont il est privé. Kant n'avait pas connu toutes les déductions de l'espace vide ; c'est pourquoi il parlait à la fois de « l'espace unique »²⁵ et de « plusieurs espaces »²⁶ pour aboutir à cette conclusion : « Ces parties ne sauraient, non plus, être antérieures à cet espace unique qui comprend tout (...), comme si elles étaient les éléments (capables de constituer par leur assemblage), mais elles ne peu-

aucune relation profonde basée sur le respect mutuel.

Il en est de même des pygmées de la forêt équatoriale au Gabon et au Cameroun qui sont rejetés par les autres peuples sous prétexte qu'ils sont encore à l'état naturel, à l'état brut avec une mentalité prélogique. Or, comme le souligne Claude Lévi-Strauss, « en refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus "sauvages" ou "barbares" de ses représentants, on ne fait que leur emprunter leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »⁵

Cette attitude qui consiste à refouler l'autre, à le nier, n'est pas sans conséquence pour la coexistence pacifique. En clair, rejeter l'autre, c'est le frustrer. Et de la frustration naît la violence.

C- De la frustration à la violence

La frustration et l'humiliation sont des sentiments qui conduisent inexorablement à un repli sur soi. Le frustré n'attend plus aucun respect de l'autre. En effet, celui qui manifeste un complexe de supériorité devient nécessairement orgueilleux, arrogant et hautain. Cela ne va pas sans conflits. Que reste-t-il à celui qui est rabaissé ?

Quand je sens que je perds mon identité, je m'oppose, je me révolte et dans le cas extrême je fais la guerre. Une guerre qui consiste à revendiquer la reconnaissance de ma culture. La révolte et la guerre sont une négation de la négation de ma culture. Lisons à ce sujet ces lignes d'Albert Camus, « Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas, (...) Il signifie, par exemple, « les choses ont trop duré », « jusque-là oui, au-delà non », « vous allez trop loin », (...) La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison. »⁶ Personne ne peut se laisser bafouer indéfiniment. Même l'esclave, à un moment donné, se révolte. La non reconnaissance de l'autre ne peut pas être le gage de la paix, d'une coexistence pacifique mais plutôt elle comporte, à l'analyser, les germes même de la guerre.

Tôt ou tard, celui qui est vilipendé va réclamer ses droits, il ne se laissera pas humilier sans cesse. « Plutôt mourir de-

des vertus ou même de la nature humaine, mais sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou d'« œufs de pou ». On va souvent jusqu'à priver l'étranger de ce dernier degré de réalité en en faisant un « fantôme » ou une « apparition »³. Généralement, ce complexe de supériorité culturelle sous-tend les diverses tentatives pseudo-objectives de hiérarchisation des cultures, fondées sur une pseudo-conception de l'histoire qui postule que certains peuples ont atteint déjà leur stade de maturité et que les autres ne sont qu'à leur début.

C'est la preuve qu'il est difficile aux hommes de s'accepter mutuellement. Au lieu de voir en la pluralité et en la diversité culturelle une source de richesse, les peuples ont plutôt tendance à réagir, face à l'autre par une sorte de répulsion soit par des critiques ouvertes soit par des critiques sournoises. Cette répulsion qui se manifeste par des formes très variées, témoignent tout simplement de l'incapacité que les hommes éprouvent à bâtir l'humanité à partir de leur diversité culturelle. On pourrait même se demander si réellement les hommes sont disposés naturellement à vivre ensemble ?

« L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une attitude inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles: (...) « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous » (...) autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. »⁴ On peut démontrer cette répulsion par des exemples concrets.

Dans le Nord-est de la Côte d'Ivoire, on assiste aujourd'hui encore à un rejet du peuple Lobi par le peuple Koulango. Les seconds trouvent que les Lobis sont répugnants, sauvages ; "ils mangent mal, ils sont sales, et vivent dans des grottes". Epouser un ou une Lobi, c'est se marginaliser vis-à-vis du reste de la société Koulango. Les Koulango considèrent donc leur culture comme une culture supérieure qui ne doit pas se souiller en se mélangeant avec la culture Lobi. Ces deux cultures vivent donc côte à côte de façon superficielle c'est-à-dire sans

vent, au contraire, être pensées qu'en lui »²⁷. Kant avait résolu ainsi sa thèse de l'absence de l'espace vide sur le plan métaphysique qui attendait le plan mathématique.

L'extériorité de l'espace est aussi dans l'espace, tout comme ce qui constitue le fond métaphysique de la science. Le sujet est premier, il est extérieur à lui-même. Cela veut dire que la primauté du sujet kantien s'étendra aussi analogiquement chez Cantor comme la primauté de l'ensemble. Un ensemble est toujours plus grand que lui-même tout comme le sujet est toujours plus grand que lui-même. Un ensemble s'étend à lui-même tout comme le sujet s'étend à lui-même. De plus l'absence de l'espace vide chez Kant comme l'absence d'ensemble vide chez Cantor traduit la complémentarité des savoirs prise ici comme la paix à partir du dialogue. Ainsi le projet kantien dans la *Critique de la raison pure* s'élucide ainsi : « on a omis de fournir quelque déduction transcendantale que ce soit de cet a priori (...) on a négligé de remplir le premier réquisit que Kant exige d'une prétention a priori, à savoir fonder l'objectivité réelle de cet a priori en déterminant son « rapport à des objets. » »²⁸ Kant n'oublie pas d'abord l'objet puisque son oubli est négligeant. Le refus de l'oubli est l'établissement de l'unité entre les sciences et la métaphysique. Cela veut dire que la relation entre la métaphysique et les sciences a été une préoccupation essentielle pour Kant dans la mesure où cette relation tendait à ne s'appuyer que sur l'espace perçu par les sciences.

IV.- LES FRUITS DE LA NEGATION DE L'ESPACE

Cette étude nous conduit à la reconnaissance du mérite de Kant comme les fruits de la négation de l'espace vide inauguré par Kant. La démarche kantienne a consisté à créer un terrain d'entente entre la métaphysique et les sciences. Ce terrain vient donner avec Kant une autre lecture de l'être, du néant, du vide, etc. Ces concepts perdent souvent leur valeur quand ils sont simplement utilisés comme étant le privilège d'une discipline scientifique alors que c'est par la reconnaissance de l'unité des sciences dans un dialogue que ces concepts s'élucident clairement. Ainsi, le néant est mal saisi par la métaphysique coupée de la mathématique et l'es-

pace est mal saisi par la mathématique coupé de la métaphysique. il s'agit donc de mener le combat de la négation avec Kant pour unifier ces concepts dans l'esprit des hommes.

Pour lutter contre l'absence de dialogue entre la métaphysique et les sciences, Kant mena son combat pour nous faire saisir l'irréversibilité de l'être. Ce que l'être a été avant que l'homme, sujet de la connaissance ne soit, nous échappe. Mais tout cela ne fait pas fuir la métaphysique. La foi en elle s'agrandit et on peut dire encore avec de Gramont que « *la considération de la nature dans sa richesse de phénomènes (admiration) et celle de l'humanité dans sa dignité morale (respect) conduisent l'une et l'autre au sentiment d'une liberté devant Dieu.* »²⁹ L'être est au-delà de ce que l'homme veut saisir dans quelques réflexions. L'être ne tombe ni dans la platitude, ni dans la généralité qui peuvent totalement l'envelopper. L'être échappe à l'espace vide et précède tout homme qui dit l'être du fait qu'il est homme et que personne ne peut dire à sa place. Il n'y a pas dans ce cas une généralité, mais une origine originaire puisque personne ne se dit comme général. Il n'y a pas non plus de vide puisque tout homme est plein de l'être. L'être ne fuit pas, il ne finit pas, il se laisse dire par l'homme pour ce qu'il est, il se laisse aussi approcher par l'homme dans les sciences.

Le problème de la négation est un sérieux problème digne d'intérêt depuis Emmanuel Kant. Il croit fortement aux pouvoirs de la connaissance et à la force de la métaphysique. Or depuis lors, la négation persiste. Kant est resté lié à sa thèse de la négation de l'espace vide. La réponse métaphysique recherchée se trouve dans la place de choix accordée à la mathématique, à l'espace et au sujet. Ces trois éléments ne trouvent pas leur unité facilement et l'histoire de la métaphysique se présente comme le parcours de la négation. L'absence de l'espace vide touche à la fois la métaphysique et des champs en dehors de la métaphysique. L'univers de la négation est plus grand tant que l'espace kantien peut être vide. Il est un espace toujours rempli de quelque chose, il est rempli du néant qui se laisse être un contenu, le néant qui ne peut se défaire de l'espace et qui subit l'espace. Ainsi même si l'être peut être absent, le néant est toujours présent. Le néant est la manifesta-

crée lui-même par opposition à la nature, qui est le milieu qui lui est donné. Pour l'anthropologue Edward Sapir « *la culture est l'ensemble de tous les éléments de la vie humaine qui sont transmis par la société qui soient matériels ou spirituels* »².

Ces définitions se rejoignent en ce sens que la culture est finalement l'ensemble des connaissances, des croyances, des arts, de la morale, du droit et des coutumes et toutes autres aptitudes que les hommes ont inventés pour rendre leur vie plus agréable et pour défier la hantise de la mort. C'est dire que la culture va se superposer à l'élément naturel pour faciliter la vie à l'homme ; et chaque peuple conçoit sa culture en fonction de ses besoins du moment. La culture n'est donc pas le fruit d'un hasard ou d'une providence mais elle est le résultat de l'ingéniosité des hommes eux-mêmes à un moment donné de leur histoire.

Au lieu donc de se servir de la culture pour se rapprocher les uns, les autres, celle-ci va malheureusement constituer un obstacle à leur union, leur brassage.

B- Le rejet de l'autre

Rejeter l'autre, c'est considérer celui qui est d'une autre culture comme un sous homme. En effet, l'expérience quotidienne des relations interhumaines nous montre que les hommes ont tendance à surestimer ou surévaluer ce qui leur appartient en propre et dénigrent ou sous-estiment ce qui définit l'autre. C'est cette envie qui consiste à rabaisser l'autre que nous nommons ici « *le complexe de supériorité* ». Ce complexe naît au moment où on compare les cultures les unes aux autres. Dans cette comparaison, l'on a tendance à nier l'autre, à le dominer, à l'éliminer ou, ce qui revient au même ; à vilipender tout ce qui ne peut être réduit à soi. Selon Claude Lévi-Strauss, « *l'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent elles-mêmes d'un nom qui signifie les « hommes » (ou parfois dirons-nous avec plus de discrétion? Les « bons », les « excellents », les « complets »), impliquent ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas*

L'autre en face, qui ne partage pas ma culture est ipso facto taxé de « *barbare* », c'est-à-dire un être n'appartenant pas à l'humanité. Du coup, il se voit marginalisé, rabaissé, voire exclu de la « *race élue* ». Vue sous cet angle, chaque individu, chaque peuple est un potentiel exclu dans la mesure où chacun de nous est toujours le juge de l'autre mais également est jugé par l'autre. Dans cette confrontation, c'est sa propre culture perçue comme « *la meilleure* » qui constitue le critérium de ce jugement. Ainsi, le problème qui ne peut passer sous silence est le suivant : existe-t-il réellement une culture supérieure à une autre ?

Cette attitude ethnocentrique n'est-elle pas une menace pour la paix ? Comment le jeu des alliances pourrait-il permettre aux différentes cultures de cohabiter pacifiquement ?

I.- DES IMPACTS DE LA HIERARCHISATION DES CULTURES

A- Approche définitionnelle du concept

De nombreux penseurs, psychologues, ethnologues, philosophes et anthropologues se sont attelés à définir le terme de « *culture* ». Au-delà de leurs différentes approches méthodologiques du concept, on peut constater que leurs différentes définitions se recoupent et se rejoignent dans le fond. Ainsi dans *Malaise dans la civilisation* Sigmund Freud nous donne cette acceptation : « *Le mot culture désigne la somme totale des réalisations et dispositifs pour lesquels notre vie s'éloigne de celle de nos ancêtres animaux et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux* »¹. Selon le psychanalyste autrichien, la culture se conçoit comme l'ensemble des activités et valeurs qui profitent à l'existence humaine en ce sens qu'elles mettent le cosmos à son service, sous sa domination et la protège contre la violence des forces de la nature. Autrement dit, c'est l'ensemble de tout ce qui est le fruit de l'intelligentsia humain et qui contribue à lui faciliter la vie face aux obstacles que lui oppose la nature.

La culture est ainsi cette partie de son milieu que l'homme

tion de la négation. Personne ne veut le néant et pourtant on ne peut pas échapper au néant, à l'être du néant.

Le mérite de Kant prend son sens dans la possibilité à montrer que ce qui apparaît en métaphysique comme une continuité peut être autre chose. De plus si pour l'homme ordinaire, les nombres entiers naturels sont toujours continuellement en extension par l'ajout de un (**1**) au nombre le plus grand précédent, il apparaît que la continuité demeure mathématique. L'infini pour la métaphysique prend en compte la substance considérée comme un (**1**) alors qu'en partant de la vision de Cantor, l'ajout de un (**1**) n'est plus le seul critère de l'infini. Ainsi, la crainte de la métaphysique de la négation de l'être comme néant, devient un simple point de vue. Et l'être pur ne s'identifie plus ou ne se distingue du néant pur suivant que l'infini a changé de forme dans le remplacement du nombre par un ensemble. L'ensemble contenant zéro élément n'est pas vide et est supérieur à zéro lui-même. L'ensemble des nombres entiers naturels inférieurs ou égaux à 1 est toujours supérieur à 1. Cet ensemble contient deux éléments (**0** et **1**). Ainsi suivant la vision de Cantor, **0** en tant qu'ensemble vide est supérieur à 0 et 1 en tant qu'ensemble est supérieur à **1** en contenant les éléments **0** et **1**. **2** en tant qu'ensemble est supérieur à 2 en contenant les éléments **0**, **1** et **1** et ainsi de suite.

Kant soutenait que l'espace est compris dans un autre espace tout comme 1 est compris dans 2. Les rapports métaphysiques entre les parties et le tout sont modifiés grâce à l'application de la vision cantorienne des ensembles. Avec Cantor, au lieu de voir l'infini dans l'ajout de 1 à ce qui précède, il faut aussi considérer **0** comme un élément de ce même ensemble et tout ensemble est aussi supérieur à lui-même. Ce n'est donc pas seulement suivant **1**, dans le cas d'un ajout, que quelque chose s'étend, mais c'est aussi en considérant ce quelque chose lui-même par sa simplicité qu'il s'étend. Ainsi si avec Hegel par exemple, nous passons du néant pur à l'être pur et inversement, suivant les démonstrations de Cantor ce passage exprime bien l'infini non pas comme Hegel a voulu le restreindre à la métaphysique, mais comme s'étendant aussi aux phénomènes selon le grand vœu de Kant.

L'hypothèse *l'être pur passe au néant pur et le néant pur passe à l'être pur* garde la marque de la domination du nombre au lieu de faire aussi appel à l'espace traduit dans l'ensemble cantorien. Dans l'être et le néant, la métaphysique avait pensé opposer ou unifier des réalités alors que l'être et le néant sont aussi des ensembles et dans ce cas, l'espace est vide. Or « *il n'existe pas d'espace vide* » depuis Kant. C'est dire que l'être n'est pas toujours rapporté au néant dans le sens d'une comparaison comme si l'être serait passé en son autre qui est le néant et inversement. Selon Karl Popper, « *il n'existe pas de choses (immuables), ce qui nous apparaît comme une chose est un processus.* »³⁰ Le néant et l'être ne se nient pas, mais le néant est l'être en tant que possédant un seul élément alors que l'être est l'être en tant que possédant plus d'un élément. Le rapport de l'être au néant ne met pas en rapport l'être et le néant, mais simplement en rapport les différents éléments pris en considération.

Kant soutenait aussi que l'espace est à la fois permanent et simultané. La permanence de l'espace se traduit aujourd'hui dans le mouvement qui ne donne plus le privilège au temps qui est devenu ce qui ralentit l'espace à travers la vitesse d'où la suppression du temps dans la relation mathématique du mouvement comme une relation spatiale. Ainsi lorsque Kant disait que « *l'espace n'est autre que la seule forme de tous les phénomènes extérieurs* »³¹, il indiquait qu'il y a une unité entre la mathématique et la métaphysique. L'unité est source de création. Comme cela ne fut pas perçu immédiatement après Kant, on peut dire que « *ceux du 19^e siècle avaient manqué d'imagination, mais pas la nature* »³². Le triangle par exemple peut se penser autrement tout en gardant toujours l'intuition du triangle. Le triangle est le prisme, une suite de triangles dans le mouvement ralenti, un cercle dans l'accélération du mouvement ; ce qui confirme la permanence de l'espace.

La simultanéité de l'espace ne fut pas totalement perçue par Kant lui-même qui n'avait pas les arguments scientifiques pour penser la simultanéité entre le point et la ligne et entre la droite et le plan. Tout était réduit à l'espace alors qu'il y a une fécondité qui existe au cœur de l'espace. On peut féliciter Kant d'avoir eu l'intuition de la simultanéité de l'espace qui renvoie

DU COMPLEXE DE SUPERIORITE CULTURELLE COMME ENNEMI DE LA PAIX

KOUMAN Kobenan Maxime

Maître-Assistant (Département de philosophie)

Université de Cocody Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

Le fait de hiérarchiser les cultures ne peut que déboucher tôt ou tard sur la violence. Cela vient du fait que celui qui est vilipendé et donc frustré va vouloir réagir pour s'affirmer. Le rejet de l'autre ou le rabaissement de l'autre est donc source de violence. La solution à une telle situation c'est de prôner le dialogue entre les différentes cultures sans aucune discrimination. C'est d'ailleurs en cela que les alliances inter-culturelles doivent être encouragées car elles constituent un exemple concret du dialogue des cultures.

Mots clés

Culture, hiérarchiser, violence, dialogue, paix.

ABSTRACT

The fact prioritize cultures can only lead eventually to violence. This is because one who is vilified and so frustrated going to want to react to assert themselves. The rejection of the other or belittling the other is a source of violence. The solution to this situation is to advocate dialogue between different cultures without any discrimination. It was in this that the cross-cultural alliances should be encouraged as they provide a concrete example of the dialogue of cultures.

Keys words

Culture, hierarchy, violence, dialogue, peace

INTRODUCTION

«*Du complexe de supériorité culturelle comme ennemi de la paix* » est le thème que nous nous proposons d'analyser dans ce travail. En effet, une analyse anthropologique des comportements humains ou des peuples permet de constater que les hommes ont souvent jugé les cultures étrangères à partir de leur propre culture tenue pour supérieure, toute chose qui a pour nom générique l'ethnocentrisme.

Popper (Karl).- *La connaissance objective*, Catherine Bas-tyns, (Paris, Éditions Complexe, 1975), 174 p.

Russell (Bertrand).- *Signification et vérité*, trad. Philippe Devaux, (Paris, Flammarion, 1969), 378 p.

Articles

Barot (Emmanuel).- « Empreinte d'un style, permanence d'une révolution » in *Kant face aux mathématiques modernes*, trad. Valentin Shaepelynck, (Paris, Vrin, 2009), p. 7-30.

Mandelbrot (Benoît).- « Des monstres de Cantor et de Peano à la géométrie fractale de la nature » in *Penser les mathématiques*, (Paris, Seuil, 1982), p. 226-251.

Panza (Marco).- « Gonseth et les mathématiques » in *Les philosophes et les mathématiques*, (Paris, Ellipses, 1996), p. 264-283.

Petitot (Jean).- « Mathématiques et construction » in *Kant face aux mathématiques modernes*, trad. Valentin SHAEPE-Lynck, (Paris, Vrin, 2009), p. 61-96.

Salanskis (Jean-Michel).- « Empreinte d'un style, permanence d'une révolution » in *Kant face aux mathématiques modernes*, trad. Valentin Shaepelynck, (Paris, Vrin, 2009), p. 97-124.

Villemin (Jules).- « La théorie kantienne de l'espace à la lumière de la théorie des groupes de transformations » in *L'intuitionnisme kantien*, (Paris, Vrin, 1994).

tout à l'espace et introduit au cœur de l'espace continu un espace discontinu. On peut dire avec Jean Petitot que Kant a inventé « un continuum originellement donné dans les formes de l'intuition »³³. Ce continuum précède le continuum scientifique mis en place dans « le continuum espace temps »³⁴.

CONCLUSION

La négation de l'espace chez Emmanuel Kant a porté ici essentiellement sur l'espace vide. Kant affirme qu'il « IL N'EXISTE AUCUN ESPACE VIDE »³⁵. Ainsi malgré ses échecs et son défaut à être une science, la métaphysique est à l'origine de la négation de l'espace vide. La négation métaphysique de l'espace vide traverse tout au point d'envahir la science elle-même. Au lieu que la négation de l'espace vide soit perçue comme un scandale, c'est sur lui que Kant s'appuie pour fonder l'unité dialogique des sciences et de la métaphysique. La négation de l'espace vide est le moteur de l'unité de la science et de la métaphysique. Cette étude montre que Kant a inauguré une nouvelle vision, la négation de l'espace vide qui ouvre des perspectives nouvelles à la science et à la métaphysique. L'être et le néant ne se connaissent plus à parti de la seule conception de l'espace fondée sur les rapports numériques, mais aussi sur les nombres pris comme des ensembles.

NOTES

- 1- Kant (Emmanuel).- *Dissertation de 1770*, trad. Paul Mouy, (Paris, Vrin, 1967), p. 69.
- 2- Villemin (Jules).- « La théorie kantienne de l'espace à la lumière de la théorie des groupes de transformations » in *L'intuitionnisme kantien*, (Paris, Vrin, 1994), p. 335.
- 3- Kant (Emmanuel).- *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, (Paris, Vrin, 1952), p. 162.
- 4- Petitot (Jean).- « Mathématiques et construction » in *Kant face aux mathématiques modernes*, (Paris, Vrin, 2009), p. 95.
- 5- Barot (Emmanuel).- « Empreinte d'un style, permanence d'une révolution » in *Kant face aux mathématiques modernes*, trad. Valentin Shaepelynck, (Paris, Vrin, 2009), p. 13.
- 6- Salanskis (Jean-Michel).- « Empreinte d'un style, permanence d'une révolution » in *Kant face aux mathématiques modernes*, trad. Valentin Shaepelynck, (Paris, Vrin, 2009), p. 102.
- 7- Heidegger (Martin).- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Wahlhens et Walter Biemel, (Paris, Gallimard, 1953).

- Grondin (Jean).- *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, (Paris, Vrin, 1989), p. 174.
- 9- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I, p. 726.
- 10- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, Op. cit., p. 1398.
- 11- Panza (Marco).- « Gonseth et les mathématiques » in *Les philosophes et les mathématiques*, (Paris, Ellipses, 1996), p. 268.
- 12- Russell (Bertrand).- *Signification et vérité*, trad. Philippe Devaux, (Paris, Flammarion, 1969), p. 147.
- 13- Popper (Karl).- *Conjectures et réfutations*, trad. Michelle-Irène et Marc B. de Launay, (Paris, Seuil, 1985), p. 196.
- 14- Kalinowski (Georges).- *L'impossible métaphysique*, (Paris, Beauchesne, 1981), p. 142.
- 15- Popper (Karl).- *La connaissance objective*, trad. Catherine Bastyns, (Paris, Éditions Complexe, 1975), p. 88.
- 16- Philippe (Marie-Dominique).- *Retour à la source Pour une philosophie sapientiale*, (Paris, Fayard, 2005), Tome I, p. 239.
- 17- Droit (Roger-Pol).- *La compagnie des philosophes*, (Paris, Éditions Odile Jacob, 1998), p. 37.
- 18- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, p. 801.
- 19- Heidegger (Martin).- *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. Henry Corbin, (Paris, Nathan, 1967), p. 45.
- 20- D'aviau de Ternay (Henri).- *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, (Paris, Beauchesne, 1986), p. 231.
- 21- Heidegger (Martin).- *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, (Paris, Gallimard, 1967), p. 13.
- 22- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, Op. cit., p. 909.
- 23- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, Op. cit., p. 991.
- 24- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, (Paris, p. U. F., 1967), p. 56.
- 25- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, Op. cit., p. 56.
- 26- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, *Ibidem*.
- 27- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, *Idem*.
- 28- Grondin (Jean).- *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Op. cit., p. 178.
- 29- De Gramont (Jérôme).- *Kant et la question de l'affectivité*, (Paris, Vrin, 1996), p. 234.
- 30- Popper (Karl).- *Conjectures et réfutations*, Op. cit., p. 240-241.
- 31- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, Op. cit., p. 788.
- 32- Mandelbrot (Benoît).- « Des monstres de Cantor et de Peano à la géométrie fractale de la nature » in *Penser les mathématiques*, (Paris, Seuil, 1982), p. 233.
- 33- Petitot (Jean).- « Mathématiques et construction » in *Kant face aux mathématiques modernes*, (Paris, Vrin, 2009), p. 63.
- 34- Einstein (Albert).- *La relativité*, trad. Maurice Solovine, (Paris, Payot, 1978), p. 63.
- 35- Kant (Emmanuel).- *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, (Paris, Vrin, 1952), p. 162.

BIBLIOGRAPHIE

- D'aviau de Ternay (Henri).- *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, (Paris, Beauchesne, 1986), 296 p.
- De Gramont (Jérôme).- *Kant et la question de l'affectivité*, (Paris, Vrin, 1996), 286 p.
- Droit (Roger-Pol).- *La compagnie des philosophes*, (Paris, Éditions Odile Jacob, 1998), 352 p.
- Einstein (Albert).- *La relativité*, trad. Maurice Solovine, (Paris, Payot, 1978), 184 p.
- Grondin (Jean).- *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, (Paris, Vrin, 1989), 205 p.
- Heidegger (Martin).- *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, (Paris, Gallimard, 1967), 227 p.
- Heidegger (Martin).- *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Wahlhens et Walter Biemel, (Paris, Gallimard, 1953), 308 p.
- Heidegger (Martin).- *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. Henry Corbin, (Paris, Nathan, 1967), 112 p.
- Kalinowski (Georges).- *L'impossible métaphysique*, (Paris, Beauchesne, 1981), 251 p.
- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure* in *Œuvres philosophiques*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, (Paris, Gallimard, 1980), Tome I, p. 703-1470.
- Kant (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, (Paris, P. U. F., 1967), 567 p.
- Kant (Emmanuel).- *Dissertation de 1770*, trad. Paul Mouy, (Paris, Vrin, 1967), 141 p.
- Kant (Emmanuel).- *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. J. Gibelin, (Paris, Vrin, 1952), 166 p.
- Philippe (Marie-Dominique).- *Retour à la source Pour une philosophie sapientiale*, (Paris, Fayard, 2005), Tome I, 479 p.
- Popper (Karl).- *Conjectures et réfutations*, trad. Michelle-Irène et Marc B. de Launay, (Paris, Seuil, 1985), 610 p.