

L'INTER-HUMANITÉ COMME LOCUS PHILOSOPHICUS POUR UNE AFRIQUE EN QUÊTE DE SENS D'IDENTITÉ

Dr. KACOU Oi Kacou Vincent Davy

Enseignant-chercheur

Maître-Assistant

Faculté de philosophie

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest

(UCAO)

kacoudavyoi@yahoo.fr

Résumé : Il est légitime que tout homme, tout peuple recherche un visage, une identité ; mieux, l'Africain recherche en l'affirmation de sa spécificité, les moyens d'une édification culturelle. Cependant, cela ne doit pas être un enracinement exclusif, un enfermement sur soi, car le désir d'identité est expression de la liberté. S'enfermer sur soi et exclusivement dans sa culture, n'est-ce pas vivre sur le mode de la plus faible humanité ? D'où le thème de cette communication en sa formulation : « L'inter-humanité comme locus philosophicus pour une Afrique en quête de sens d'identité ». L'inter-humanité, dans la quête du sens de l'identité, est loin d'être l'hypertrophie d'une affirmation identitaire. Elle se veut la décrystallisation de la différence, d'autant plus que la rencontre entre les cultures est aujourd'hui inévitable. L'inter-humanité comme locus philosophicus n'est rien d'autre que l'affirmation de soi dans la diversité et le respect des spécificités culturelles.

Mots-clés : Conscience de soi, identité de soi, interculturalité, inter-humanité, pluriculturelle.

Abstract: It is legitimate for every human being, every people to seek for a particular trait, an identity, and moreover for the African individual to seek in the affirmation of his/her specificity, the means of a cultural enlightenment. However, this must not be an exclusive embeddedness, a confinement on oneself, since the desire for identity is an expression of freedom. Is it not to live in the mode of the weakest humanity to be locked in oneself and exclusively in one's culture? Hence the theme of this paper in its formulation: "Inter-humanity as locus philosophicus for Africa in search for meaning of identity". Inter-humanity in the quest for meaning of identity is far from being a hypertrophy of identity affirmation. It is intended to be the decrystallization of difference, since the encounter between cultures is inevitable nowadays. Inter-humanity as a locus philosophicus is nothing less than self-assertion in diversity and respect for cultural specificities.

Keywords: Interculturality, inter-humanity, multicultural, pluricultural, self-identity, self-awareness.

INTRODUCTION

L'ethos de l'homme, c'est d'habiter, d'être présent au monde, à soi et aux autres, autrement dit, de s'enraciner dans son identité de soi en acceptant de rencontrer l'autre que soi dans son altérité. Or, un regard panoramique sur notre époque laisse entrevoir que nous ne savons pas habiter. À l'évidence, on assiste à une véritable crise aujourd'hui qui est de l'ordre de l'habiter. En effet, il appert qu'avec le phénomène de la mondialisation, les frontières culturelles reculent de plus en plus, laissant place à des identités difficiles, diffuses, voire mal assumées. Cet état de fait engendre la cristallisation des différences, d'une part, et, d'autre part, la négation de soi et ses avatars.

Cette obsession symptomatique de la blessure infligée par le refus de se reconnaître « soi-même comme un autre »¹ nous donne de réfléchir sur « L'inter-humanité comme locus philosophicus pour une Afrique en quête de sens d'identité. » Le sujet tel que formulé nous invite à expliciter, avant toute investigation, les concepts « inter-humanité », « locus » et « philosophicus » qui ne sont pas donnés à la compréhension de tous.

Si le concept « inter-humanité » semble être facilement saisi comme lien, relation, réciprocité, action mutuelle, interdépendance entre les humains, il n'en est pas le cas pour « locus ». Nominatif singulier, le substantif « locus » renvoie à « lieu, place, endroit ». Quant au syntagme « philosophicus », lui aussi, étant ici au nominatif singulier, renvoie à philosophique.

Que faut-il alors entendre par « L'inter-humanité comme locus philosophicus » dans la thématique « L'inter-humanité comme locus philosophicus pour une Afrique en quête de sens d'identité » ? En effet, dans sa reformulation, le thème de notre étude laisse poindre que la relation interlocutive, c'est-à-dire la relation entre les hommes est le lieu philosophique ou l'espace logique d'interlocution pour une Afrique à la recherche de sens d'identité.

Dès lors, la question centrale est de savoir comment l'inter-humanité peut conduire à la restauration du sens de l'identité dans une civilisation où les identités sont fondamentalement marquées d'une déficience d'interconnexion ? Cette interrogation se laissera analyser à la lumière de trois autres :

La carence en interconnexion n'entrave-t-elle pas les liens entre humains ? L'inter-humanité comme locus philosophicus pour une Afrique en quête de sens d'identité n'invite-t-elle pas alors à oser la différence et à cultiver l'approche diacritique ? L'inter-humanité comme

¹ Titre de l'ouvrage de Paul Ricœur, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

locus philosophicus pour une Afrique en quête de sens d'identité n'exige-t-elle pas, par conséquent, le jeu de la différence par-delà les différences ?

Partant, il s'agit de redécouvrir, à partir de la méthode phénoménologico-herméneutique, l'autre que soi ou les identités multiples dans un univers sans-distance, d'apprendre à tisser de nouveaux ensembles, dans une même texture, le sens de l'identité entre l'initiative thétique et l'initiative sémantique.

Notre objectif spécifique est de promouvoir une philosophie de la rencontre malgré les conflictualités possibles dans ce monde en mutation. L'identité étant en perpétuelle construction, il sera bénéfique de scruter les carences en inter-connexion, puis d'appréhender l'inter-humanité comme lieu sémantique ou relation dialogique dans la quête du sens, et enfin parvenir véritablement à une identité authentique qui se construit par des rencontres, par le dialogue des cultures et la culture du dialogue.

Notre cheminement se veut tripartite. La première partie porte sur la déficience d'inter-connexion identitaire. Dans la seconde partie, il est question de l'inter-humanité comme principe dialogique dans la quête du sens d'identité. La troisième partie traite de l'inter-humanité comme chemin d'interculturalité.

1. LA DÉFICIENCE D'INTERCONNEXION IDENTITAIRE

La réalité de l'Afrique, aujourd'hui, donne lieu à un diagnostic révélant une situation de crise identitaire. Ainsi, on assiste constamment à la pratique du « jeu complexe de l'hypocrisie sociale » (G. Marcel, 1944, p. 16) consistant à se replier sur soi-même, à s'enfermer dans son identité de soi sans jamais vouloir faire le pas vers l'autre que soi. L'autre apparaît comme un être étrange.

1.1. La rencontre avec l'autre comme source de la perte de la valeur identitaire

Il est vrai que la rencontre avec l'autre peut et doit être enrichissante. Cependant, dans la pratique, la rencontre avec « l'autre » n'a jamais été *a priori* positive. Elle a souvent créé un esprit de domination. Aujourd'hui, en Afrique, les modes de vie et les habitudes sont importés. On assiste à une identité d'emprunt au détriment de l'identité de soi. Réfléchir, penser, être, parler, vivre ne sont plus les fruits de ce qu'on est, mais ceux de l'autre. Du nord au sud, de l'est à l'ouest en passant par le centre, c'est l'abandon de sa propre culture pour s'approprier naïvement celle de l'autre. À l'évidence, le contact de l'Afrique avec l'extérieur a transformé, déformé et détruit totalement l'Africain, faisant de lui un être hybride et sans enracinement. Il

va sans dire que l'âme de l'Africain est pénétrée par une pieuvre à mille tentacules, étant donné que « le premier contact de l'Afrique avec l'Europe a été vécu comme un choc, qui non seulement vient traverser tout son être, mais le fait vaciller en son fondement même » (A. K. Dibi, 1994, p. 13)

En réalité, loin d'aider l'Afrique à s'assumer, la rencontre avec l'Occident a imposé des formes de vie et des jugements conduisant l'Africain à être étranger à lui-même. Cet état de fait à enfermer l'Africain dans un essentialisme, c'est-à-dire une identité unique et figée, l'installant dans une attitude de méconnaissance. Or, dans la vie, la confiance en soi, en son histoire, en sa culture, en sa tradition, en ses croyances, en sa philosophie permet de s'affirmer comme une identité particulière. Malheureusement, l'impérialisme culturel ne cesse d'imposer consciemment ou inconsciemment son diktat en Afrique et aux Africains. Cette réalité est bien décrite de façon poétique par le philosophe ivoirien A. K. Dibi (p. 13):

À vrai dire, l'Europe a envahi l'Afrique avec la présupposition que l'humain existe certes en ce continent, mais de très pauvre façon, à un degré inférieur. La figure de l'humain n'y est pas adéquate à son concept, ne lui fait pas honneur, ne le réfléchit pas en effectivité ! La population africaine n'est-elle seulement une poussière d'humanité, sans vigueur d'intelligence, d'imagination ni consistances propres ?

Hypertrophié face à une telle situation, l'on ne cherche plus à être soi-même. C'est le refus de l'acceptation de soi, de la perte de sa valeur identitaire. Cette perte de la valeur identitaire est plus accentuée avec l'idée de l'enfermement identitaire.

1.2. L'enfermement identitaire comme résultante de la rencontre avec l'autre

L'expérience, aujourd'hui, nous donne de voir que la crise du sens de l'identité n'est pas seulement dans la relation entre l'Africain et l'Européen, mais elle est aussi infra-identité ethnique, régionale ou religieuse. C'est dire qu'à l'intérieur des États africains mêmes se développent des conflits et des crises d'identité, avec en ligne de mire les questions.

Si la question « D'où viens-tu ? » n'a pas une visée méprisante et sa réponse une catégorisation des individus ou l'expression d'infériorisation, de réification de l'autre, elle est en soi légitime. Malheureusement la réalité est tout autre. « Les échanges entre humains, les relations interpersonnelles sont foncièrement, de nos jours, biaisées. » (V. D. Kacou, 2013, p. 9)

On assiste à une indifférence dans les rapports inter-humains. L'indifférence c'est le fait de ne porter aucun intérêt à quelqu'un. Elle est le manque d'attention à l'autre, le manque d'ouverture. Or, la vie en son essence même nous convoque à l'ouverture, aux partages

d'expériences culturelles et non à un enfermement dans un ghetto identitaire ou un recroquevillement sur soi-même qui n'est rien moins que l'expression de la perte de la valeur identitaire. Ce cloisonnement sur soi montre qu'aujourd'hui nous sommes confrontés à de véritables problèmes d'identités meurtrières² dépourvant l'identité de son authenticité, de son sens.

En tout état de cause, il apparaît sous nos tropiques, « un “je vidé d'un sens identitaire collectif ou en explosion égotique » (M. Heller et N. Labrie, 2003, p. 68), centré sur lui-même à l'instar d'un serpent assis sur sa queue. L'homme n'est-il pas un être de relations et qui se fait à la chaleur du contact de l'autre ? L'homme contemporain semble l'avoir oublié en ne se souciant plus de son semblable dans son affirmation de soi en tant qu'être d'identité narrative. On crée des barrières en se re-centrant sur soi-même. Si le repli sur soi est l'expression du vacuum identitaire, l'intersubjectivité ne constitue-t-elle pas, par contre, le vecteur de l'inter-humanité ?

2. L'INTER-HUMANITÉ COMME PRINCIPE DIALOGIQUE DANS LA QUÊTE DU SENS D'IDENTITÉ

Ce monde est un monde hyper-fragilisé. Les relations de personne à personne souffrent de sincérité alors que c'est la vérité des relations qui fait l'homme. Ainsi, il convient de créer, sinon de re-crée des liens en faisant tomber les murs qui séparent les humains. C'est dire qu'un pont devra être installé entre les humains pour permettre aux cultures différentes, aux identités différentes de s'enrichir mutuellement, car c'est dans la sphère inter-humaine que se déploie pleinement l'humanité. C'est ainsi qu'on saisira l'inter-humanité comme *locus* ou lieu de rencontre, du déploiement de la réciprocité et de la liberté dans le choix responsable de chaque partie d'entrer en relation avec une autre.

2.1. L'inter-humanité comme lieu du déploiement de la réciprocité et de la liberté

Le souci du genre humain et la préoccupation du vivre-ensemble taraudent notre esprit. Cela ne peut se réaliser en vase clos, encore moins passivement, mais dans une reconnaissance de l'identité et de la différence. Ainsi, l'inter-humanité, dans sa saisie holistique, est le jeu d'échange entre « Je » et « Tu » d'où chacun sort grandi. Par l'inter-humanité, l'homme apprend à forger son humanité par une écoute de soi et de l'autre que soi. Il va sans dire que la matrice

² Titre de l'ouvrage de Amin Maalouf, Paris, Grasset, 2001.

de l'inter-humanité est construite dans la communicabilité, lieu où « chacun est pour l'autre l'occasion d'être soi. » (F. Jacques, 1979, p. 48). Il appert que l'inter-humanité est ce qui favorise l'éclatement des frontières. Elle valorise les identités multiples et procède de la fragmentation à l'éclatement. L'inter-humanité est une philosophie qui prône l'inclusion, la flexibilité et le consensus.

Eu égard à la perte du sens de l'identité, l'affirmation de soi ne va pas sans la reconnaissance de l'autre que soi. Il s'agit de partager avec l'autre la même humanité, en tissant des liens, malgré les différences. En effet, « c'est à partir des liens du moi avec le visage de l'autre que l'éthique de la personne peut être esquissée. » (S. Tzizis, 1999, p. 155). La personne, que ce soit le « Je » ou le « Tu » se construit, du moins construit son identité dans une dynamique d'intersubjectivité entendue comme sollicitude, mutualité et réciprocité ; laquelle « réciprocité va jusqu'à la mise en commun d'un « vivre-ensemble », jusqu'à l'intimité » (P. Ricœur, 1990, p. 214) en révélant par ricochet que l'inter-humanité est loin d'« être assimilation de l'autre de notre être à nos manières de faire ou d'agir. » (V. D. Kacou, 2013, p. 97). Nous pouvons affirmer sans ambages que l'inter-humanité fait appel à une identité commune qui n'est rien d'autre que le vivre-ensemble.

Cependant, le vivre-ensemble, « ce n'est pas un vivre à l'unisson, mais un vivre à distance, chacun selon ses convictions, ses envies, ses habitudes, libre des autres et en paix avec eux. » (A. Finkielkraut, 2013, p. 38). Cela nous donne de comprendre que pour enrayer la crise du sens de l'identité, la volonté de sortir de l'indifférencié par l'affirmation est plus que nécessaire. Il va sans dire que l'inter-humanité est alors une disposition à passer par-delà l'indifférence indifférente pour acquérir une véritable identité de soi sous le prisme du romantisme pour autrui.

2.2. L'inter-humanité comme lieu de rencontre de l'homme avec l'homme

Au commencement est la rencontre. La vie humaine est rencontre. Elle est faite de rencontres: « Toute vie véritable est rencontre. » (M. Buber, 1995, p. 13). Il n'y a d'existence que par la rencontre. Deux montagnes ne peuvent se rencontrer. Seuls les hommes se rencontrent. La rencontre est le propre des hommes : être au monde, c'est non seulement être avec les autres, mais aussi et surtout s'ouvrir à l'autre, rencontrer l'autre. Rencontrer l'autre, n'est-ce pas être convoqué à être soi-même ? Contrairement à l'idée selon laquelle la présence offusque la liberté, la rencontre avec l'autre n'est pas négative en soi. Ses remarques, ses appréciations ou ses suggestions me permettent de me corriger et de m'améliorer, de prendre conscience de moi. L'autre me permet de prendre conscience de mon identité de soi.

Liberté engagée dans une réalité dynamique, la rencontre avec l'autre établit ou rétablit les liens d'humanité en portant à l'intérieur de soi l'autre que soi. De toute évidence, la rencontre avec l'autre me fait découvrir que ma liberté s'arrête là où commence celle des autres. Savoir où s'arrête sa liberté, c'est être sur le chemin de la quête du sens de l'identité. Cela nous donne le droit d'affirmer que la rencontre est même un acte d'espérance, puisqu'elle vise ce que les personnes qui se rencontrent devraient être.

À ce titre, on se rencontre non pas seulement pour échanger ou pour ce qu'on est, mais pour qu'on espère devenir l'un pour l'autre et l'un par l'autre. L'inter-humanité suppose alors la rencontre véritable qui forge l'identité de soi. Rencontrer l'autre, les autres ou se rencontrer est à la fois un espace et un moment qui favorise un changement de mentalité afin d'éviter tout complexe. Nous ne pouvons pas nous identifier sans l'autre : « Ainsi l'identité est toujours et d'abord à construire, elle ne peut à tout le moins n'être que la conjonction de plusieurs identités. » (G. Rossatanga-Rignault et F. Enongoué, 2006, p. 6). L'identité procède par l'identité. Chaque identité est pour l'autre un baromètre d'identification.

Il s'agit d'aller vers l'autre, sans peur et sans contrainte, et surtout en disposant d'une certaine solidité. Pour cette raison Amin Maalouf écrit : « Pour aller résolument vers l'autre, il faut avoir les bras ouverts et la tête haute, et l'on ne peut avoir les bras ouverts que si l'on a la tête haute. Si à chaque pas que l'on fait, on a le sentiment de trahir les siens, et de se renier, la démarche en direction de l'autre est viciée. » (A. Maalouf, 2001, p. 53)

Aller vers l'autre nécessite véritablement une ouverture totale, une confiance suffisante en autrui et une dépossession des préjugés sur autrui. Notre société a encore besoin de ce modèle de vie où l'on se fait un avec l'autre sans intérêt, sans domination et sans esprit de servitude de l'autre. N'est-ce pas dans et par la rencontre que l'identité de soi véritable se construit ? Effectivement, toute rencontre, quelle qu'elle soit est constructive. L'on sort toujours d'une rencontre avec quelque chose positive, de sublime, et de maturation. La rencontre est chemin d'humanisation. Elle est quête d'humanitas à partir du dialogue des cultures.

3. L'INTER-HUMANITÉ COMME CHEMIN D'INTER-CULTURALITÉ

L'Afrique ne doit-elle pas reconquérir son identité narrative à travers l'écriture de soi subordonnée à une ouverture à l'autre que soi ? Dans ce monde, nul ne peut vivre en vase clos. Nul ne peut acquérir une identité de soi sans se frotter aux autres. Pour découvrir véritablement qui nous sommes, nous ne pouvons pas ne pas nous incliner devant l'autre que nous-mêmes. S'incliner devant l'autre que nous-mêmes, c'est briser les barrières de toutes sortes et créer et restaurer des liens malgré la multiplicité culturelle.

3.1. L'inter-humanité en tant que souci de l'humain par-delà les différences culturelles

L'inter-humanité est une philosophie qui met l'humain au cœur de ses préoccupations. Mettre l'humain au cœur, voire au commencement et au terme de ses préoccupations c'est faire montre d'humanité dans sa compréhension comme souci de l'autre, de l'humain dans l'acceptation de soi. Qu'est-ce que cela peut bien signifier? Il s'agit, en fait, de comprendre l'inter-humanité non pas comme une identité close, mais plutôt comme le cadre ouvert et accueillant des différences. L'inter-humanité en tant que locus philosophicus pour une Afrique en quête de sens d'identité fait sans ambages appel à la différence des cultures.

La différence des cultures, en effet, est loin d'être un mûr entre les humains. Pour assurer l'humain en soi et en l'autre que soi, l'on doit établir un pont entre les cultures. Le sens de l'identité en Afrique requiert la construction de ponts culturels servant de passerelles entre les peuples et les personnes. Ces ponts culturels ou liens interculturels permettront de s'élever au-dessus de tous les particularismes qui ont tendance à encager l'identité de soi. Nous, Africains, avons besoin de construire des ponts entre le monde de l'*autos* et celui de l'hétéros pour reconquérir le sens de l'identité. Il nous faut tracer une voie entre ces extrêmes que constituent la tautologie et l'hétérologie.

À ce niveau de notre cheminer, nous comprenons que l'inter-humanité en tant que *locus philosophicus* est une véritable herméneutique diacritique. L'herméneutique diacritique est une philosophie qui promeut l'intercommunication entre les humains, malgré les distances et les divergences d'opinion. Elle enseigne l'union sans confusion et montre que l'amitié commence par l'accueil de la différence (*dia-legein*). En ce sens, la quête du sens de l'identité, par l'entremise de l'inter-humanité appréhendée comme *locus philosophicus*, suppose « l'identité libérée de toute différence indifférente et de toute conformité plate. » (T. Samaké, 2014, p. 19). Il s'agit alors de trouver le *dia-logos* de soi-même comme un autre, entre le *logos* de l'*Un*, et l'*anti-logos* de l'*Autre*.

À cet égard, laissons-nous instruire par le théologien ivoirien Nestor Kobenan Tan dans son opuscule *L'Eglise au défi des identités ; Pastorale de l'interculturalité en Côte d'Ivoire*: « L'interculturalité est la philosophie qui permet à la fois de respecter les différences structurelles des cultures, leur égalité quant à leurs valeurs intrinsèques et de considérer toute culture comme ayant une dimension universelle. » (2019, p. 303). Dans le sillage de l'herméneutique diacritique, l'auteur montre que l'interculturalité évite à l'homme de tomber dans une sorte d'égologie et de diabolisation de l'autre. Ainsi, N. K. Tan (p. 303) affirme :

L'inter-culturalité évoque donc une sorte d'invitation des cultures et des personnes qui les portent à se dessaisir d'une absolutisation de leurs identités culturelles, leurs propres ego pour oser la rencontre des autres personnes humaines porteuses d'autres cultures dressées sur le chemin qui mène à la réalisation de l'Humain.

L'inter-humanité en tant que *locus philosophicus* entend briser les barrières identitaires et culturelles dans le but de faire advenir l'humain en Afrique. Cela insinue qu'en Afrique, il y a un déficit d'inter-humanité. Or, le dialogue des cultures permet d'assurer la survie de l'humanité, en portant sur soi le souci de l'humain comme réalité au-delà des différences culturelles. La survie de l'humanité invite l'Africain à ne plus se cristalliser dans une identité close repliée sur sa tradition, mais à conquérir son identité de soi dans la rencontre avec les autres identités de soi. Notre identité n'est-elle pas faite de différence ?

L'Africain gagnerait à travailler davantage dans le sens de la continuité et de la fidélité à ses racines. Sans cela il lui serait presque impossible de participer à l'humanité. En fait, « l'humanité s'écrit au pluriel, elle n'est rien d'autre qu'une addition d'identités collectives, elle s'atteste dans la multiplicité des manières de percevoir, de désirer et de ressentir qu'on appellera plus tard cultures et qui se développent sur des territoires distincts. » (A. Finkelkraut, 2013, p. 91). En d'autres termes, pour construire l'humanité comprise comme lien entre les humains, chaque humain doit prendre conscience de soi pour ne pas s'engluer dans le magma d'identités.

Partant, parlant de l'unité africaine, le professeur Boa Thiémélé Ramsès révèle que « l'unité africaine a besoin de conscience nationale forte mais ouverte sur le noble objectif du partage et de la préservation des différences. Ces consciences particulières servent de lieux de créativité et d'émulation saine en vue de l'unité africaine. » (2015, p. 128). La quête du sens de l'identité par l'inter-humanité en Afrique demande que l'on se transculturalise. À l'évidence, il faut s'enrichir mutuellement dans l'accueil des différences culturelles, ethniques, politiques, religieuses, etc.

Pour ce faire, il faut mieux comprendre l'autre différent, prendre conscience de son appartenance à une culture donnée. Cependant, il ne s'agit pas seulement d'appartenir, mais d'appartenir pour devenir. J'appartiens à une culture pour devenir quoi ? L'homme est appelé à s'épanouir et à survivre dans une dynamique de rencontre avec des valeurs culturelles autres que la sienne. C'est en assumant et en intégrant les réalités culturelles diverses qu'il parviendra au bonheur. Nous en voulons pour preuve les propos de Boa Thiémélé Ramsès (2005, p. 179) :

L'homme est un carrefour où se croisent le Bien et le Mal, l'Etre et le Néant, la Raison et l'irrationnel. Vivre ce n'est pas choisir l'une ou l'autre des données contre l'autre. C'est au contraire, reconnaître le voisinage ambigu des données contradictoires et les harmoniser en vue du bonheur.

Dans l'interculturalité surgit un lieu de redécouverte de soi-même, de ré-compréhension de soi-même, de dépassement de soi-même dans son identité culturelle pour entreprendre un chemin libre de rencontre de l'autre, de reconnaissance de l'autre comme compagnon en humanité avec qui, il m'est totalement donné de célébrer l'altérité et de partager le destin de l'humain.

3.2. L'inter-humanité comme philosophie de la différence dans la quête du sens de l'identité en Afrique

La quête du sens de l'identité en Afrique passe aussi par la philosophie de la différence. Que faut-il entendre par la différence, écrite avec un « a » au lieu du « e » habituel ? Loin d'être un néologisme que nous aurions forgé, le terme « différence » a été pour la première fois de la bouche du philosophe Jacques Derrida, le 27 janvier 1968, lors d'une conférence à la Société française de philosophie³ (1972, p. 1).

La sagesse africaine énonçant que l'eau limpide sort de la bouche du crapaud, nous laisserons, Derrida lui-même nous instruire au sujet de ce terme de la différence avec « a ». Ainsi affirme-t-il (1972, p. 3) :

Je parlerai, donc, d'une lettre. De la première, s'il faut en croire l'alphabet et la plupart des spéculations qui s'y sont aventurées. Je parlerai donc de la lettre a, de cette lettre première qu'il a pu paraître nécessaire d'introduire, ici ou là, dans l'écriture du mot différence ; et cela dans le cours d'une écriture sur l'écriture, d'une écriture dans l'écriture aussi dont les différents trajets se trouvent donc tous passer, en certains points très déterminés, par une sorte de grosse faute d'orthographe, parce manquement à l'orthodoxie réglant une écriture, à la loi réglant l'écrit et le contenant en sa bienséance. Ce manquement à l'orthographe, on pourra toujours l'effacer ou le réduire, en son fait ou en son droit, et le trouver, selon les cas qui chaque fois s'analysent mais reviennent ici au même, grave, malséant, voire, dans l'hypothèse de la plus grande ingénuité, amusant. Qu'on cherche donc à passer telle infraction sous silence, l'intérêt qu'on y mettra se laisse d'avance reconnaître, assigner, comme prescrit par l'ironie muette, le déplacé inaudible de cette permutation littérale. On pourra toujours faire comme si cela ne faisait pas de différence.

A la page 6, Derrida poursuit en ces termes :

Comment vais-je m'y prendre pour parler du a de la différence ? Il va de soi que celle-ci ne saurait être exposée. On ne peut jamais exposer que ce qui à un certain moment peut devenir présent, manifeste, ce qui peut se montrer, se présenter comme un présent, un étant-présent dans sa vérité, vérité d'un présent ou présence du présent.

Selon Derrida, la différence est une lutte entre l'absence et la présence. En d'autres termes, la différence « rend possible l'opposition de la présence et de l'absence. » (1967,

³ Ladite conférence a été publiée en même temps dans le *Bulletin de la société française de philosophie* (juillet-septembre 1968) et dans *Théorie d'ensemble*, 1968, Paris, Seuil.

p. 200). La présence est l'absence ; la présence comprend l'absence et vice-versa. La différance cherche l'absence dans la présence et insère l'absence dans la présence. Le souci de la différance c'est comment pouvons-nous nous situer sans violence parmi les absences et les présences ? Cela revient à dire que la différance est « la présence absente et l'absence présente » (1967, p. 200) dans toutes nos constructions et nos déconstructions. C'est dire que la différance laisse transparaître que la disparition nous entraîne à faire des suppositions et l'apparition nous entraîne à prendre des positions. La supposition sur le fondement propose une apparition, une présence, une position, un nouveau fondement.

C'est pourquoi, sans nul doute Derrida tirera la conséquence laquelle la différance permet de penser la vie : « Je dirais donc d'abord que la différance, qui n'est ni un mot ni un concept, m'a paru stratégiquement le plus propre à penser ; sinon à maîtriser – la pensée étant peut-être ici ce qui se tient dans un certain rapport nécessaire » (1972, p. 6). En sus, Derrida tirera une seconde conséquence qui invite bien à appréhender la différance comme l'accueil de l'autre en-dedans :

Ce qui s'écrit différance, ce sera donc le mouvement de jeu qui « produit », par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différence. Cela ne veut pas dire que la différance qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immo­di­fié, in-différent. La différance est l'« origine » non-pleine, non-simple, l'origine structurée et diffé­ran­te des différences. (1972, p. 12)

La différance, selon Derrida, met en évidence la médiation et l'altérité radicale. Elle consiste à laisser se mettre en mouvement en accueillant en-dedans les autres. Autrement dit, la différance maintient les distances. En ce sens, elle invite à un nouvel humanisme.

Après cette incursion dans l'univers derridien, disons que la philosophie de la différance est pour la vie de la différence puisque la différence n'est pas une différence indifférente. D'ailleurs, s'il n'y avait pas de différence, la différance n'existerait pas. Dans la différance, nous retrouvons la trace de la différence. Les différences ne sont pas séparatrices. Le jeu de la différance, c'est vivre et mourir à la fois : « Apprendre à vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir. » (J. Derrida, 2005, p. 24). Pour remédier à la crise du sens de l'identité, il incombe aux Africains de mourir à eux-mêmes. Qu'est-ce que mourir à soi-même ? Mourir à soi-même c'est renoncer à soi, à son auto-affection, à sa souveraineté inconditionnelle pour donner le temps et la vie à l'autre.

Dans l'idée de mort à soi se trouve en filigrane un *ergon*, c'est-à-dire un travail sur soi, une réflexivité. Ainsi, pour T. Samaké, « le mourir-à-soi est essentiellement l'activité de se réfléchir en soi et de se faire connaissance de soi de l'être. » (2014, p. 16). Elle poursuit en ces

termes : « L'identité, est, à tout point de vue, résultante d'un travail du négatif que le sujet exerce sur lui-même. » (p. 18) L'identité de soi ne s'acquiert pas dans la passivité. Elle n'est pas statique, mais dynamique. C'est à partir du dedans et du dehors, de la dialectique de l'intériorité et de l'extériorité que l'on parvient à une identité de soi. C'est dire que la quête du sens de l'identité est un travail de longue haleine d'assomption de soi. La quête du sens de l'identité se veut alors construction et déconstruction. Cependant, déconstruire, ce n'est pas détruire, mais accueillir la différence à partir de la situation axiologique entre « la disparition et l'apparition », entre « l'absence et la présence » (J. Derrida, 1972, p. 6). La déconstruction est, sans ambages, une construction contre une autre qu'elle ne détruit pas ; elle est une dialectique entre gagner et perdre.

En tant que dialectique entre gagner et perdre, la déconstruction contient en puissance la reconstruction à venir. Elle est ouverture sur le futur lui-même. L'ouverture sur le futur porte déjà en soi les germes de la violence à soi-même. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il s'agit simplement de comprendre que la différence est la philosophie du criticisme. Le meilleur criticisme est de trouver la violence cachée à l'intérieur de chacun de nous. La philosophie de la différence dans la dynamique de l'inter-humanité comme *locus philosophicus* requiert une auto-critique en vue de faire humanité ensemble comme le souligne A. D. Ki (2020, p. 68) :

Faire humanité ensemble est un appel à inventer continuellement la voie qui permet aux hommes à tous les niveaux de se retrouver dans les espaces de communion et de relations solidaires. L'homme est en route de soi à soi, de soi à autrui dans un perpétuel accomplissement.

De nos jours où le vivre-ensemble est menacé de disparaître au détriment de l'individualisme, de la quête du pouvoir sur l'autre, du mépris de l'autre, l'anéantissement de l'autre, faire humanité ensemble est plus qu'indispensable. Faire humanité ensemble, c'est d'ailleurs, la voie par excellence d'une identité de soi. Cette idée est rendue translucide par les propos du recteur honoraire de l'Université Omar Bongo du Gabon, le professeur Bonaventure Mvé-Ondo, dans la préface de l'ouvrage *L'Afrique existe-t-elle ? A propos d'un malentendu persistant sur l'identité*. On y lit ce qui suit : « L'identité n'est donc ni un invariant, une essence immuable, ni simplement constituée d'un ensemble d'invariants ou de facteurs historiques, linguistiques, psychologiques ou psycho-sociales, elle est d'abord et surtout un projet commun de vivre ensemble. » (G. Rossatanga-Rignault et F. Enongoué, 2006, p. 5)

CONCLUSION

L'inter-humanité comme *locus philosophicus* pour une Afrique en quête de sens enseigne que l'homme est unité de l'enracinement et de la communion ; mouvement de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur en retour. Chaque humain, existant comme singulier, identique à soi et donc différent de l'autre, doit avoir des racines pour s'asseoir non pas pour se sédentariser, mais pour mieux communier avec les autres. Les racines, au fond, sont à saisir comme des réalités de médiation. Il en découle que l'inter-humanité permet non seulement de saisir l'humain dans la diversité, mais aussi et surtout de vivre ensemble avec nos différences et malgré nos différences, sans s'enfermer dans des limites culturelles. Chaque culture, chaque type d'humanité s'inscrit dans la particularité de l'ici et du maintenant, et fait prendre conscience du tissu relationnel grâce auquel l'identité de soi se construit. A l'évidence, « si chacun de nous est un composé des relations qui nous constituent, c'est la constellation unique de ses expériences relationnelles qui distingue une personne d'une autre. » (J. Rifkin, 2011, p. 734).

Par l'inter-humanité, l'on doit oser la différence. Oser la différence c'est d'abord et avant tout s'accepter comme identité de soi, puis s'effrayer un chemin pour aller vers l'autre que soi dans la visée d'un vivre-ensemble qui invite l'homme à rencontrer l'homme, l'autochtone à rencontrer l'étranger, l'ethnie à communiquer avec l'ethnie, la culture à s'enrichir de la culture dans la préservation des spécificités propres de chaque entité.

L'inter-humanité appelle à se dépasser, à transcender la négativité, à briser les frontières (psychologiques, religieuses, culturelles, intellectuelles, etc.) pour restaurer un vivre-ensemble dans la différence, non dans une fusion ou uniformisation des différences. Il ne s'agit pas de se diluer dans le « nous », encore moins de se filer dans un « Je » re-centré sur soi-même, mais de faire montre d'inclusion, de flexibilité et de consensus.

BIBLIOGRAPHIE

BOA Thiémélé. R., 2005, *Recherches philosophiques, T. 1. Quelle philosophie pour l'Afrique ?* Abidjan, Editions Universitaires de Côte d'Ivoire.

BOA Thiémélé Ramsès, 2015, *L'ivoirité et l'unité de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, Les Editions du CERAP.

BUBER Martin, 1959, *La vie en dialogue*. Trad. J. Loewenson-Lavi, Paris, Aubier Montaigne.

BUBER Martin, 1995, *Confessions extatiques : Une anthologie de l'extase mystique*. Trad. François Angelier, Grasset, Paris.

DERRIDA, Jacques, 2005. *Apprendre à vivre enfin : entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Editions Galilée.

- DERRIDA Jacques, 1972, *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit.
- DIBAN KI Alfred, 2020, *Faire humanité ensemble*, Paris, L'Harmattan.
- DIBI, Kouadio Augustin, 1994, *L'Afrique et son autre : la différence libérée*, Abidjan, Stratéca diffusion.
- FINKIELKRAUT Alain, 2013, *L'identité malheureuse*, Paris, Stock.
- HELLER Monica et LABRIE Normand, 2003, *Discours et identités. La francité Canadienne entre modernité et mondialisation*, Paris, Proximités.
- JACQUES Francis, 1979, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, Presses Universitaires de France.
- KACOU Vincent Davy, 2013, *La réciprocité dans l'amitié. Essai sur l'éthique de surabondance*, Paris, Mon Petit Editeur.
- MAALOUF Amin, 2001, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- MARCEL Gabriel, 1944, *Homo Viator*, Paris, Aubier.
- RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RIFKIN, Jeremy, 2011, *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, trad. François et Chemla, Paris, Les liens qui libèrent.
- ROSSATANGA-RIGNAULT Guy, ENONGOUE Flavien, 2006, *L'Afrique existe-elle ? A propos d'un malentendu du persistant sur l'identité*, Dianoïa, Chennevières-sur-Marne.
- SAMAKE Thérèse, 2014, *La mort à soi comme fondement de la l'identité libérée. Essai de réflexion sur l'Aufhebung hégélienne*, Saarbrücken, Presses Académiques Francophone.
- TZITZIS Stamatios, 1999, *Qu'est-ce que la personne*, Paris, Armand Colin.