

International Congress of Aesthetics 2007 “Aesthetics Bridging Cultures”

Les cultures en tant que points de vues

*Tahar Ben Guiza, Université de Tunis,
Republic of Tunisia*

Le fait de choisir comme thème du XVIII^e congrès international d'esthétique : *L'esthétique comme pont entre les cultures* rend compte d'une volonté de dialogue et d'échange que je voudrais d'abord saluer et valoriser. Evidemment, on peut dialoguer avec ses amis, mais le dialogue ne prend tout son sens que lorsque notre échange s'établit avec ceux qui s'opposent à nous. On ne dialogue réellement qu'avec ses ennemis ou du moins, ceux qui refusent de nous accepter tels que nous sommes. Le rapport conflictuel entre les nations marqué au XX^e siècle par deux guerres mondiales et la banalisation de la violence au XXI^e siècle a rendu actuelle la question du dialogue des cultures. Or, nous dit Kant : « les Etats entretiennent des rapports mutuels si raffinés qu'aucun d'eux ne peut relâcher sa culture intérieure sans perdre à l'égard des autres de sa puissance et de son influence ».¹ Le dialogue des cultures est un dialogue entre des entités exclusives les unes des autres mais qui reconnaissent, malgré leurs oppositions, que la quête de ce qui les rassemble est le seul moyen qui peut garantir la sauvegarde de ce qui fait leur différence. N'accepter que ceux qui sont comme nous, n'est-ce pas renoncer à ressentir notre propre évolution puisqu'il nous arrive souvent de ne plus être nous –même !

On l'oublie souvent, la question du dialogue est la question centrale de la philosophie. Peut être parce qu'elle conduit inéluctablement à poser la question de l'homme, de sa nature, de ses valeurs et de sa liberté. En tant que tel, le dialogue est un renoncement, même déguisé, au rapport conflictuel. C'est surtout un renoncement au solipsisme. En acceptant le dialogue, on accepte de sortir de soi-même, on renonce à la conviction de posséder La vérité. Dans ce sens, le dialogue répond à une préoccupation éthique, celle de la recherche de la vérité que nous pouvons partager, une vérité qui nous lie. L'éthique du dialogue nous contraint au respect de l'autre. La critique, dans ce cas, cherche d'abord à découvrir la pertinence de ce qui nous encombre dans la position que nous refusons. Si l'on arrive à trouver ce qu'il y a de pertinent dans l'impertinence de l'autre, alors, à ce moment-là, nous pouvons dire que nous avons fait un long chemin dans l'exploration de nous-mêmes et des autres.

Le monde aujourd'hui a un grand besoin de dialogue d'autant plus qu'il vit une crise des valeurs sans précédent. En effet, jamais le modèle unique d'un *Empire* qui se présente comme étant une alternative incontournable qui s'impose à toutes les cultures et à toutes les nations avec autant de force et de pouvoir de coercition. La réalité de cet état de fait n'est pas simplement idéologique, elle est économique et sociale. Le grand problème qui se pose à nous aujourd'hui est celui de comprendre ce que nous voulons entendre par la culture, l'éducation de l'homme et le progrès de l'humanité. N'est ce pas l'idéal des *Lumières* qui devra nous guider ? L'homme est-il un être ou un devoir être ?

On l'a souvent dit, de part la nature de son message de progrès et de liberté, la philosophie des lumières a été une illustration d'une nouvelle manière de penser et d'être. Les lumières favorisent les dispositions intellectuelles et le développement de l'entendement et de l'abstraction, elle nous apprend à être à l'écoute de l'expérience, de l'histoire et de chercher le progrès.

Toutefois, si l'idéal des lumières est si bien reçu, certains orientalistes n'hésitent pas à dire que les peuples d'Orient et d'Asie sont incapables d'assimiler les valeurs de la modernité. N'ayant pas pu faire l'expérience des lumières, les peuples d'Orient sont trop imprégnés de mystique et de fidéisme, leur culture ne leur permet pas d'assimiler le mode de vie européen. C'est peut être là l'une des raisons essentielles qui fait de la question de la culture la question cruciale de la philosophie aujourd'hui.

Comme on le sait, Kant développe un point de vue dont le souci principal est l'éducation de l'humanité. La culture est alors comprise, non pas à partir de ses manifestations empiriques et concrètes mais comme une tâche, un idéal à accomplir et un devoir à réaliser. C'est dans ce sens que la civilisation humaine ne saurait se donner d'autres finalités différentes de celle de la raison. Quand on se pose, comme le fait Kant, le problème de la raison d'être des êtres, c'est bien parce que le souci majeur qui devra nous guider, n'est autre que la destinée des hommes. La possibilité d'une éducation des hommes présuppose que leur être est autre que leur destin biologique. On reconnaît à l'humanité la positivité du déracinement, le détachement à ce qui fait leur nature, leurs attaches empiriques.

Les tunisiens ont une grande admiration pour un anglais venu s'installer durant les années trente du XXe siècle en Tunisie, le baron Rodolphe d'Erlanger. Il construisit sur la falaise de l'admirable cite de Sidi bou said, un palais arabe devenu aujourd'hui musée de la musique méditerranéenne. Féru de musique et peintre amateur, Le baron d'Erlanger fut l'instigateur du premier écrit sur l'histoire de la musique arabe.² Il a rassemblé un patrimoine qui allait disparaître et a collecté des instruments de musique qui représentent aujourd'hui des pièces uniques. Comment comprendre le travail monumental de cet anglais pour la musique tunisienne ? N'est ce pas l'œuvre d'un déraciné ? Un artiste est-il autre chose qu'un déraciné ?

C'est l'avenir commun de l'humanité, son devoir être qui permet de comprendre la culture comme un devoir à assumer, la conquête heureuse et positive de l'autonomie et de la personnalité morale. Kant considère que le progrès des idées et des manières de penser favorise le développement de l'abstraction. Toute la question est de savoir si le rôle de l'éducation consiste à rapprocher l'homme de sa nature ou celui de l'en éloigner. La réponse de Kant est nette : l'homme n'a pas à suivre son élan biologique, il a à s'assumer comme la réalisation d'un projet.

Cette même question est reprise par le disciple de Kant Johann Herder qui n'hésita pas à s'opposer à son maître. Herder part du fait que "nous bâtissons toujours sur ce qui nous a précédé" et que l'on ne peut devenir un homme que dans le lieu où l'on est né. L'homme appartient à la nature, il est un être de la nature. Le siècle des lumières est certes un siècle au cours duquel les connaissances ont progressé mais quand à la nature humaine, quant à ce qui fait le propre de l'homme, rien n'a été fait. On ne peut pas dire que l'Europe des lumières a été l'Europe des vertus.

Dans *Une autre philosophie de l'histoire*, Herder défend l'idée selon laquelle on ne peut pas dire qu'il y a une époque privilégiée de l'histoire qui serait en quelque sorte l'époque de la consécration et de la reconnaissance de la supériorité de cette époque sur toutes les autres périodes de l'histoire. C'est la raison pour laquelle Herder est critique vis-à-vis des lumières : « il y a, malheureusement dit-il, tant de lumière dans notre siècle ! ».³ Reconnaître la valeur des autres cultures devient alors pour Herder le signe premier de l'éveil critique. Il peut alors s'exclamer : pourquoi « transporter le partial roman d'une dérision mensongère dans tous les siècles, railler et saillir ainsi les mœurs de tous les peuples et de toutes les époques, si bien qu'un homme sain, modeste, non prévu, ne trouve à lire dans tout ce qu'on appelle les histoires pragmatiques du monde que le répugnant fatras de l'apologie de son temps ? ».⁴

Les identités culturelles doivent se défendre selon Herder, d'abord, contre les réductions de la raison universaliste et cosmopolite, mais aussi contre elles-mêmes. L'identité n'est pas donnée comme un patrimoine déjà constitué et fini, mais comme quelque chose à construire. En effet, si la raison esquive telle langue ou telle nation, c'est bien parce que cette langue ou cette nation ne se prend pas en charge, se laisse travestir par des modèles étrangers en imitant des mœurs et des discours qui lui sont étrangers. Chaque langue est ainsi appelée à atteindre le degré de perfection qui lui revient. Elle se doit de devenir ce qu'elle devrait être. Dans la quête de l'identité, la langue joue un rôle capital. La reconnaissance d'une langue permet à la nation de se constituer, d'occuper une place dans l'histoire.

Pour Herder, l'esprit de chaque peuple se retrouve de la meilleur des manières dans les œuvres artistiques des nations. L'esprit se montre dans la sensibilité plus que dans l'intelligence abstraite. La poésie constitue le meilleur moyen d'exprimer l'originalité et l'authenticité d'une langue. Et c'est à travers le langage que l'esprit du peuple se dévoile et que le génie propre de chaque peuple se montre le mieux. Pour Herder, le peuple « Volk » est défini comme une communauté culturelle plutôt que sociale. Chaque communauté culturelle a sa propre spécificité. Herder fera de l'identité de la langue et du peuple son idée maîtresse, idée qu'il partage d'ailleurs avec le romantisme allemand. Herder s'érige contre l'universalisme des lumières, principalement français, réducteur de la richesse des cultures. L'histoire n'est pas comme on l'a souvent pensé, la marche de la raison, elle est plutôt l'expression « d'individualités culturelles dont chacune constitue une communauté spécifique, un peuple, Volk, où l'humanité exprime chaque fois de façon irremplaçable un aspect d'elle-même ».⁵

C'est le droit de chaque nation de prétendre au progrès et de devenir de ce qu'elle ambitionne d'être, chaque langue a aussi le droit d'atteindre le degré de perfection qu'elle mérite. Ces deux tâches sont souvent liées par un lien de causalité inextricable. La reconnaissance des identités singulières –peuples ou nations- implique la reconnaissance d'un éclatement d'une fin ultime et unique à toute l'humanité. Or, les langues ont été le long de l'histoire la cheville ouvrière de cet éclatement. La reconnaissance de la langue nationale, du moins à l'intérieur de ses propres frontières est une exigence minimale d'existence. Un peuple qui n'affirme pas sa langue reste en dehors du mouvement de l'histoire. La langue est le meilleur moyen pour la restauration de cette place dans l'histoire. L'identité peut s'affirmer à travers la langue.

Toutefois, signalons simplement que la construction philosophique du lien entre langue et nation se trouve bien avant Herder, Lessing et les romantiques allemands. Elle est

exprimée par Leibniz. En effet, dans son *Exhortation aux Allemands d'avoir à exercer leur entendement et leur langue* écrit en 1683 et publié par Grotefend en 1846, Leibniz propose une solution à la question nodale concernant l'identité des peuples. Pour lui ce n'est ni le climat, ni les mœurs, ni le système de gouvernement qui peut déterminer ce qui appartient proprement à un peuple. Ce qui caractérise les peuples, c'est leurs langues qui sont selon l'expression des Nouveaux Essais « les plus anciens monuments du genre humain ». ⁶ Le rapport d'un peuple à sa langue n'est pas seulement intérieur, il est surtout d'essence. Chaque peuple est redevable de ce qu'il est grâce à sa langue. Dans ce sens, la langue n'est pas un simple réceptacle, un dépotoir dans lequel le peuple purge ses émotions et ses volutions. La langue est un chantier de travail et un lien de construction de soi. La langue exige du peuple qu'il la sauvegarde, qu'il la protège. Leibniz écrit à ce propos : « toutes les histoires concordent pour dire que la nation et la langue ont prospérés d'habitude en même temps ». ⁷ Le lien que la langue réalise entre les membres qui la parlent constitue, nous dit Leibniz, « une espèce de parenté » qui est symptomatique du rôle que la langue est appelée à jouer afin de sauvegarder sa différence, c'est-à-dire son unité et sa place dans l'histoire.

Herder considère dans ce sens que chaque peuple représente un sorte d'unité monadique. Herder reprend à son compte ce que Leibniz appelle le principe des indiscernables. Il écrit : « Il n'y a pas dans la nature deux feuilles d'arbre parfaitement semblables l'une à l'autre, et moins encore deux figures d'hommes, deux organisations humaines ». Toutefois, le problème qui se pose à Herder n'est pas celui de reconnaître l'individualité des personnes comme c'est le cas chez Leibniz, il s'agit plutôt d'affirmer contre l'idéologie dominante du siècle des lumières resté trop français, ethnocentrique et dogmatique, l'individualité des peuples et des cultures. Cela étant dit, le point de vue de Herder sur la culture ne tient pas beaucoup compte de la réalité historique et ne saisit pas tout à fait les enjeux politiques face à la question de la spécificité des cultures qui peut déboucher sur un relativisme culturel destructeur des valeurs universelles capables de garantir un dialogue fructueux entre les peuples.

La conception que présente Leibniz dans sa métaphysique de la notion de substance et de monade semble permettre une ouverture des perspectives ouvertes par Herder tout en sauvegardant l'idéal kantien d'un progrès nécessaire des hommes vers un devoir être moral. Chez Leibniz, Chaque substance exprime le monde selon son point de vue, sa perspective. Leibniz construit ainsi toute une philosophie du point de vue. Cette notion est à lier aux recherches leibniziennes en géométrie projective, mais aussi à celle qui se trament en plein XVIIe siècle dans le domaine de l'architecture; particulièrement, celle du baroque auquel Leibniz a été particulièrement sensible. ⁸

Chaque substance, chaque notion complète exprime la totalité du monde de son point de vue. L'homme n'a pas simplement un point de vue sur le monde, *il est lui-même un point de vue sur le monde*. Autrement dit, aucun homme, quelle que soit sa situation, son rang social ou son état physique ou mental, est un point de vue sur le monde. Il apporte en tant qu'être au monde un point de vue qu'il est unique à exprimer. C'est dire qu'on n'est pas d'abord homme pour avoir par la suite un point de vue, mais que notre être se définit par le point de vue que l'on apporte. Le point de vue sur le monde se construit dans chaque substance à travers sa *perception*. Le propre de chaque substance étant d'être active, la perception est la concrétisation de cette action. La perception est tellement essentielle à la *monade* que c'est par elle qu'elle est. Une substance qui ne perçoit pas, n'a pas d'activité : « La perception appartient à toutes les entéléchies » ⁹ nous dit Leibniz. Cela veut dire que

l'entendement et la sensibilité ne sont pas opposés mais structurellement articulés dans un même mouvement. Il en est de même lorsqu'il s'agit de comprendre le rapport de l'abstrait au concret ou celui de l'âme au corps. Dès lors : « c'est par une admirable économie de la nature que nous ne saurions avoir des pensées abstraites qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible ». ¹⁰ Toutefois, la perception ne prend tout son sens que par l'expression. Ce qui perçoit exprime. L'expression est une réflexion ; chaque individu réfléchit le monde au sens où il le pense mais aussi au sens où il le reçoit en même temps qu'il y renvoie. La monade n'est donc pas un simple miroir sans sensibilité, c'est un miroir vivant qui exprime et imprime. La réceptivité n'est donc pas prise au sens d'une passion. Elle n'est pas opposée à l'activité mais en constitue le pendant nécessaire.

Si l'on considère maintenant la culture comme une monade vivante, force nous est de constater que par son activité et son expression, elle développe un point de vue qu'elle est la seule à exprimer. C'est pourquoi, la valeur d'une culture est très liée à son expression qui est le signe de sa vitalité et de sa spécificité. Une culture qui s'exprime selon sa propre manière de sentir et de penser rend compte de son individualité mais en même temps, elle renvoie à toutes les autres cultures parce qu'elle partage avec eux l'exigence de perfectionnement et de progrès qui spécifie le devoir être de toute action humaine. C'est dire que l'universel n'existe réellement qu'à travers une singularité historique. Selon cette perspective, l'individualité d'une culture qui apparaît à travers son activité symbolique reste une donnée évidente que Herder a eu raison de mettre en valeur. Toutefois, les cultures peuvent être plus ou moins fidèles à leur devoir être et à l'idéal d'action et de liberté qu'elles ambitionnent de réaliser. Nous sommes alors obligés de reconnaître que certaines cultures réussissent mieux que d'autres à donner le meilleur d'elles-mêmes par leur travail et leur perspicacité mais comme le dit Herder : « ...plus le parfum est subtil, plus il tendrait par lui-même à se volatiliser, plus aussi il faut le mélanger pour l'utiliser ». ¹¹

¹ Emanuel Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite*. § 8. Aubier.

² C'est sous l'impulsion du roi Farouk 1^{er} d'Égypte qui le charge de la préparation du 1^{er} congrès de musique arabe en 1932. Aidé par le baron Carra de Vaux, le musicologue Henri George Farmer, le syrien Ali Darwich et les tunisiens Manoubi Snoussi et Ahmed el-Wafi, six tomes d'une histoire de la musique arabe voient le jour dont le premier fut publié en 1930, du vivant du baron d'Erlanger.

³ Herder une autre philosophie de l'histoire, Coll. bilingue, Aubier, édition Montaigne, 1974. p. 219.

⁴ Herder, *Auch eine philosophie geschichte*, Ed. Suphan, T V. p. 555.

⁵ Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie modern*. Seuil: 1991. p. 117-118.

⁶ N.E., L. III, Ch. IX, §11. G.F, p. 293. (G.P. V. ;p. 317)

⁷ Exhortation aux Allemands d'avoir à perfectionner leur entendement et leur langue, in *l'harmonie des langues*, présenté, traduit et commenté par Marc Crépon, Seuil, coll Point, 2000., p 71.

⁸ Hubert Knecht, *La logique chez Leibniz, Essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne: Edition L'âge d'homme, 1981.

⁹ N.E., L. II, Ch. XXI, G.F, p. 72. N.E - Préface, G.F, p. 38. « je soutiens que naturellement une substance ne saurait être sans action, et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement ».

¹⁰ N.E., L. I, Ch. I, §5, G.F, p. 62.

¹¹ Herder : Une autre philosophie de l'histoire, p. 209-211

