

LA PÉJORATION DU MOI : MONOLOGUE DE CAUTION POUR UN DIALOGUE DU MÉPRIS

Séni SARÉ

Université Joseph KI-ZERBO, Burkina Faso

sareliokida@gmail.com

Résumé : La problématique de la représentation de soi émerge dans un contexte de crise d'identité et se formule à partir d'un dialogue avec un autre autour des valeurs. Mais avant le dialogue avec l'autre, il y a ce que chacun se dit de lui-même à lui-même au sujet des valeurs en jeu. Ce monologue, selon qu'il génère ou non un rapport positif au moi, déterminera le jugement que les parties au dialogue porteront l'une sur l'autre. Un homme est moins ce que sa condition objective fait de lui que ce qu'il se fait de lui-même. Aussi les manières d'être et d'agir qu'une personne manifeste de façon récurrente constituent-elles le langage primordial de soi sur soi. Ce langage de l'apparence peut fournir à autrui les outils conceptuels et symboliques pour construire sa domination tout comme, au contraire, il peut susciter une estime de soi qui résiste aux tentations hégémonistes de cet autre.

Mots et expressions clés : Langage de l'apparence, mépris, péjoration du moi, éthique du rustique, esthétique du ridicule.

Abstract : The problem of self-representation emerges in a context of identity crisis and is formulated from a dialogue with another around values. But before the dialogue with the other, there is what each one says to himself about the values at stake. This monologue, depending on whether or not it generates a positive relation to the self, will determine the judgment that the parties to the dialogue will bring to each other. A man is less what his objective condition makes of him than what he makes of himself. Consequently, the ways of being and of acting that a person manifests on a recurring basis constitute the primordial way of representing oneself. This language of appearance can provide others with the conceptual and symbolic tools to build their domination just as, on the contrary, it can arouse a self-esteem that resists the hegemonistic temptations of that other.

Keys words and phrases: Language of appearance, contempt, self-degradation, rustic ethics, aesthetics of ridicule.

Nous avons été et sommes encore responsables de nos faiblesses. On ne saurait vous faire reproche de votre force.

(Diagne, 1972, p. 142).

Introduction

Le titre de cet article laisse transparaître le projet qui s’y trame. Mais s’il faut l’exposer explicitement, je dirai qu’il s’inscrit dans la perspective d’une philosophie de la réinvention de soi en contexte de crise d’identité. Il s’agit de se donner les moyens sinon de gagner la bataille de la représentation, comme l’exige Felwin Sarr (Sarr, 2016), du moins d’extraire son image de la domination idéologique et discursive de l’autre. La question identitaire prend sens seulement à côté de celle de l’altérité qui lui donne de l’existence en même temps qu’elle en constitue, sous certaines conditions, un facteur d’annihilation. Elle ne se pose véritablement qu’en présence de critères de valeurs par rapport auxquelles les positions du moi et de l’autre s’affrontent, et se formule à partir d’un dialogue autour des valeurs. Mais avant le dialogue avec l’autre, il y a ce que chacun se dit de lui-même à lui-même au sujet des valeurs en jeu. Ce monologue, selon qu’il génère ou non un rapport positif au moi, déterminera le jugement que les parties au dialogue porteront l’une sur l’autre.

Ce qu’il faut entendre par monologue de la péjoration du moi et ce en quoi il consiste, la manière dont celui-ci se donne comme un terreau pour l’avilissement de son auteur constitueront les points d’articulation de la présente réflexion. Elle s’achèvera alors par une tentative de retournement interprétatif de ce qui peut, par exemple dans toute structure socioculturelle, être réinvesti de considérations gratifiantes. En vue d’un recouvrement ou d’une réinvention d’un soi conscient de ses atouts de puissance grâce auxquels il retrouve l’estime de soi.

1. Les dimensions de la péjoration du moi

La nécessité d’une philosophie historique n’a pas seulement pour avantage, comme le dit Nietzsche, de nous créditer de la vertu de la modestie (*Humain, trop humain*, I, § 2) ; elle nous contraint également à la sincérité. Cette sincérité commande qu’au-delà des idées reçues, des normes et des pratiques stéréotypées, nous nous efforcions permanemment d’établir une généalogie des idées, des valeurs et des pratiques. C’est dans cette perspective généalogique que se forme et se définit l’idée de la péjoration du moi sur fond d’une dialectique manichéenne de l’identité.

1.1. *Généalogie et logique du mépris*

A l'origine de toutes les formes de racisme, de xénophobie, de mépris de l'autre, il y a un travail initial de construction de l'image de cet autre et de tous ses semblables. Ce travail consiste à faire paraître l'autre et ses semblables comme un être ou une communauté d'êtres spécifiquement indignes de certaines considérations qui leur seraient d'un trop grand honneur.

La construction du mépris procède par une forme de castration de l'autre pour le rendre inapte à la jouissance du sentiment de sa propre valeur. Il s'agit d'un travail d'opresseurs qui, selon Sartre, « produisent et maintiennent de force les maux qui rendent, à leurs yeux, l'opprimé de plus en plus semblable à ce qu'il faudrait qu'il fût pour mériter son sort » (Memmi, 1973, p. 28). Les discours fondateurs du mépris ont une vocation essentiellement éthonymique (Etienne, 2008, p. 53) dans le sens où ils « véhiculent le sens dont les locuteurs les ont chargés ». Le méprisable est donc, avant tout, le fait d'un construit spécieux à but d'autolégitimation des prétentions altièrres de celui à qui le mépris profite.

Dans les rencontres humaines, la volonté de dialogue semble secondaire par rapport à la logique de l'affrontement qui, elle, se donne comme première. La compétition pour la domination y apparaît plus intense que ne l'est la disposition à la coopération. Mais ces relations, malgré leur fort potentiel aversif, peuvent ne pas avoir intérêt dans l'anéantissement de l'un ou l'autre des protagonistes. Le recours au mépris devient alors le moyen de s'aliéner l'autre sans le supprimer, la suppression de celui-ci pouvant impliquer la suppression de soi.

La tentative de compréhension de la logique du mépris ne signifie pas, ici, une justification ou une légitimation de celle-ci. Elle entend proposer un cadre épistémique à partir duquel le système de domination cesse d'être perçu comme une situation de droit, et permettre, de ce fait, de penser une voie d'émancipation. Le savoir qui se constitue de cette manière s'accepte comme une « politique de la vérité » au sens foucauldien où « la vérité n'est pas une caractéristique du savoir mais une certaine production du pouvoir. » (Le Blanc, 2014, p. 24). Car autant le savoir procure le pouvoir qui fait mépriser l'autre, autant il permet de résister au pouvoir d'un autre et de se faire estimer de lui.

La connaissance des mécanismes générateurs du mépris est une ressource qui permet d'ébranler les fondements des prétentions de celui qui veut en user. Leur ignorance, en revanche, conduit à poser des actes susceptibles de valider les présupposés du mépris et de faire de la victime un complice, généralement inconscient, du sort qui lui est fait. Une aveugle aversion qui ferait qu'un homme rejette, de façon irréfléchie, les prétentions altières d'un autre devient tout aussi préjudiciable à la représentation de soi qu'une complaisance et une irrésolution vis-à-vis des étiquettes injurieuses que cet autre pourrait lui affubler. Ainsi, l'inappropriation des actes de résistance au mépris peut malencontreusement générer et renforcer des arguments en faveur du mépris : au lieu d'élever à la fierté, elle plonge dans l'abîme du déshonneur.

La péjoration du moi désigne ainsi le résultat psychologique des attitudes par lesquelles une conscience, présumée arriérée par rapport à une autre, finit par tirer de sa croyance ou non à cette arriération les logiques de tous ses actes. Autrement dit, elle ne fait rien par et pour elle-même : elle est toute déterminée par les clichés et les humeurs de l'autre, au point d'en devenir le jouet.

1.2. Dialectique manichéenne de l'identité

Lorsque les enjeux de l'identité conduisent à poser la relation de soi à l'autre sous le mode d'une nécessaire confrontation de valeurs, ceux-ci se déploient à travers une dialectique de négation-affirmation réciproque. Le désir de se définir impérativement par antagonisme avec l'autre conduit parfois ou même toujours à une perte du sens de l'authenticité. La relation à l'autre se réduit alors à une dialectique manichéenne à travers laquelle chaque terme ne parvient à se percevoir comme être de valeur qu'à la seule condition de dissoudre l'autre dans un néant de valeur. Ainsi, pour s'estimer soi-même il faut avoir méconnu l'autre et tout ce qu'il a ou fait ; et pour reconnaître l'autre il faut purement et simplement se renier soi-même.

L'authenticité identitaire ne peut cependant impliquer un choix exclusif entre le rejet systématique de l'autre et l'adhésion sans discernement aux valeurs et aux manières d'être de celui-ci. La tentation d'étroitesse d'esprit qui confine l'identité à devoir se définir exclusivement entre « nudité matérielle » et « habits d'emprunt » (Nanéma, 2007, p. 38) est à déplorer. Elle porte le risque d'enfermer les hommes qui en sont sujets dans une temporalité immobile, alors que les civilisations sont censées évoluer, par tous les moyens, de la nudité à l'équipement optimal.

Les emprunts à d'autres civilisations sont, non pas des facteurs de perdition, mais les conditions de renouveau de la civilisation d'accueil. De quelque théorie que l'on tienne l'origine de l'homme – révélation religieuse ou postulat scientifique –, l'humanité est une par sa racine. Ce serait par conséquent s'exclure de l'humanité que de s'interdire un emprunt de valeurs à d'autres civilisations humaines au motif que celles-ci sont étrangères.

Le transfert culturel ne constitue nullement une menace pour les groupes humains aspirant à la préservation de leur singularité. Au contraire, l'obsession du particularisme empêche une collectivité humaine donnée de s'enrichir d'intelligents emprunts culturels à d'autres collectivités. La volonté de sauvegarder une supposée authenticité devient une entrave à la possibilité d'un enrichissement par l'intégration de nouvelles valeurs. Or, écrit J. Dumonteil (2015, p. 47), « ce n'est plus le caractère originel d'un peuple qui sert d'indication à son degré de culture mais bien sa capacité à assimiler les autres cultures ». N'est-ce pas en effet un insurmontable paradoxe si, tout en réclamant une égale dignité entre les hommes, une communauté humaine spécifique s'évertuait à se définir à la marge de ce par quoi brillent les autres ou, à l'inverse, si celle-ci reniait tout ce qui la caractérise pour tout emprunter de l'autre ? Dans l'une comme dans l'autre situation, l'on s'inflige à soi-même un traitement dégradant qui légitime le mépris des autres.

C'est de ce faux dilemme que les groupes d'hommes, quels qu'ils soient, doivent se débarrasser s'ils veulent co-construire une chaîne de fraternité et de solidarité responsable, libre et respectueuse de tous. La rencontre avec l'autre devient, pour l'homme, le lieu de sa révélation comme être d'estime ou de mépris selon la manière dont il se laisse appréhender à l'occasion.

L'état d'esprit manifesté sur la scène de la rencontre avec l'autre détermine la nature et la qualité de la relation qui en naît. C'est pourquoi, écrit J. Nanéma (2007, p. 36), « l'obstacle majeur à la rencontre effective entre les hommes et les peuples n'est point d'ordre technique, matériel, mais spirituel ». Mettre en lumière ces obstacles spirituels contribue probablement à la définition des stratégies par lesquelles ceux-ci peuvent être levés. C'est tout le sens du repérage de quelques modes de péjoration du moi dont l'expression est malencontreusement portée par l'une des dimensions les plus

éloquentes de l'homme : l'art à la fois comme représentation d'une éthique et production d'une esthétique.

2. Les répertoires de la péjoration du moi

La plus bruyante proclamation de sa valeur ne suffit pas à assurer un homme du respect des autres. Il en va tout autrement lorsque, même en murmurant, il se présente comme un être de misère, de faiblesse, d'ignorance..., de tout ce qui rabaisse. Ce qui parle en défaveur d'un homme est plus éloquent que ce qui le justifie et l'élève. Quiconque dresse de soi-même ou des siens un portrait marqué par des traits de déficience s'expose inmanquablement au mépris des autres.

2.1. *Ethique du rustique*

Les différences, présumées ou réelles, entre sujets ou groupes humains sont mobilisées par ces derniers pour se valoriser les uns au détriment des autres. Celles-ci se présentent comme des caractères identitaires le plus souvent diffamants pour les autres et glorifiants pour soi. Les protagonistes s'efforcent alors d'inscrire dans la permanence du définitif ce qui n'est souvent qu'accident historique, en mobilisant plusieurs registres de comportements.

La situation de la domination coloniale s'offre, par exemple, comme un tableau illustratif de la formation de cette fabulation identitaire. Le colonisé s'est le plus souvent identifié aux caractères discriminants établis par le dominateur. L'image-accusation construite par le colonisateur, imposée et répandue à coup de campagne de communication minutieusement élaborée, « finit par retentir, d'une certaine manière sur la conduite et donc sur la physionomie réelle du colonisé. » (Memmi, 1973, p. 85). Car pour toute conscience opprimée, le degré d'adhésion aux valeurs et représentations qui la démarquent de son oppresseur sert de mesure à l'intensité de son désir de résistance. Résistance qui se manifeste alors de deux manières antagoniques : tantôt en s'ingéniant à repousser loin de soi tout ce qui évoque ou incarne les valeurs de l'autre, tantôt en s'employant à exhumer avec fierté et à porter comme un trophée ses propres croyances et pratiques, interdites d'osmose avec celles de l'autre par souci de pureté identitaire.

L'éthique du rustique nomme justement les actes et attitudes par lesquels les individus et groupes humains défavorisés dans la rencontre avec d'autres revendiquent comme

valeur les caractères par lesquels ils sont négativement représentés. Plus qu'un simple accommodement, il s'agit d'une posture défensive contre le risque ou la menace que pourrait constituer toute tentation à l'assimilation. La différence négative est assumée comme stratégie de résistance à la sirène du mimétisme. Mais cette stratégie est contreproductive.

Le mythe de la chose du Blanc (Kabou, 1991, p. 100) a été, par exemple, l'un des plus décisifs mais sournois facteurs de l'égarement technoscientifique des Africains. Dans la dialectique manichéenne du colonialisme, à la chose du Blanc, à sa puissance diabolique, il fallait opposer la chose exclusive du Noir que serait son « système chaleureux de relations humaines » (Kabou, 1991, p. 102).

Comme pour parer au risque d'assimilation, l'éthique du rustique se constitue primitivement à partir du rêve de voir renaître une pure culture africaine sans aucun partage avec les autres foyers de civilisations. Cette attitude n'est pas seulement caractéristique de la période coloniale et des années des indépendances. Elle se manifeste encore dans la complaisance avec laquelle les Africains affichent leur impuissance, leur image de sociétés attardées, d'êtres démunis, presque en danger de disparition. L'idéologie humanitariste des Occidentaux trouvent dans ce spectacle honteux toute sa légitimité.

Mais l'éthique du rustique ne consiste pas seulement dans l'ivresse et le narcissisme culturels. Elle n'est pas seulement le fait d'un amour sans discernement de sa condition que l'on oppose à celle de l'autre. L'éthique du rustique consiste également à se détester, à détester sa condition et à chercher toujours à s'en démarquer pour marquer son amour de l'autre et de sa condition, par quoi l'on s'estime élevé. Ce qui suppose que la condition et les valeurs de l'autre constituent l'idéal du raffinement civilisationnel par rapport auquel l'on se représente soi-même comme ce qu'il y a encore de grossier, de brut, d'attardé.

On comprend alors aisément que, chez beaucoup d'Africains par exemples, les modèles de développement, les manières de les conduire, les ressources pour leur mise en œuvre ne peuvent, jusque-là, être pensés et mobilisés qu'avec l'ultime bénédiction des sacro-saints partenaires techniques et financiers qui en sont les ultimes garants. Rien d'important ne semble être réalisable par une volonté propre, une vision propre et une mobilisation de ressources propres aux Africains. L'éthique du rustique culmine

dans une éthique de l'impuissance et de l'irresponsabilité assumée : un fatalisme de bonne conscience.

2.2. *Esthétique du ridicule*

Quelle que soit la communauté considérée, les répertoires de l'infériorisation de soi peuvent être plus étendus que le seul domaine de l'art qui est ici exploré. Mais ce domaine bénéficie d'une plus grande médiatisation qui en accroît le potentiel performateur. D'où mon intérêt pour tous les artistes auteurs de représentations et des productions dans lesquelles l'identité se confond au ridicule. Humoristes, sculpteurs, musiciens, cinéastes, hommes de lettres entre autres se sont illustrés dans la création d'œuvres dont la source principale d'inspiration est le fonds des oripeaux coloniaux que les Occidentaux ont affublés aux Africains.

Chez bon nombre d'humoristes francophones par exemple, la non-maîtrise de la langue du colonisateur par le colonisé a longtemps alimenté le comique de leur représentation. Pour faire rire le public en plusieurs circonstances, ils ont ainsi misé sur l'incapacité des Africains non ou assez peu scolarisés à parler un « bon français ». Ne pas savoir parler correctement le français était ou est encore vu comme le comble du ridicule dont l'exposition ou l'évocation est censée susciter l'hilarité. Mais au-delà de la scène du comique cet écart entre le colonisateur, bon locuteur de sa langue, et l'indigène qui s'y prend avec maladresse est exhibé comme une propriété identitaire distinctive du Noir et du Blanc.

S'il s'agissait par exemple d'une créolisation du français comme aux Antilles, ou de ce qu'on pourrait appeler, plus spécifiquement, sa "nouchisation" comme en Côte d'Ivoire, le jugement en serait autre. Car dans ces cas, on assiste à une appropriation ou réappropriation d'un patrimoine linguistique étranger que l'on reconfigure à sa guise pour un emploi spécifique, au point d'y perdre celui qui ne connaît ladite langue que dans sa version originelle. Les locuteurs d'un français créolisé ou "nouchisé" ne s'estiment en aucune manière moins aptes que les Français de naissance ; bien au contraire, ils les considèrent du haut de leur capacité à innover la langue, avec un air de grandeur et, probablement, une fière condescendance¹ (Boutin & N'Guessan).

¹ « En Côte d'Ivoire, alors que parler français populaire paraît peu valorisant, ancien, parler nouchi devient valorisant et innovant », rapportent A. B. Boutin et J. K. N'Guessan.

L'exploitation humoristique de l'incapacité à parler le « bon français » n'a pas le même effet. Le rire que l'on laisse éclater devant les situations d'incorrections phonétiques ou grammaticales d'un locuteur, est moins le fait d'une sensation du comique que celui d'un désir d'avilissement de ce dernier ou de valorisation de soi. Bâter le comique sur les maladresses ou les déficiences langagières d'une personne devient ainsi un moyen de la ridiculiser.

Mais dans le cas spécifique des humoristes qui recourent à ce procédé, l'opprobre destiné à s'abattre sur le personnage sujet à l'incompétence langagière se double d'une preuve d'indigence créative chez l'auteur de la situation à vocation comique. La logique péjorative frappe le premier en le faisant paraître comme un être déficient, tandis qu'une rigoureuse critique de ce qui est présenté comme situation comique ne saurait conclure qu'à un grossier talent d'humoriste. Car il n'y a rien d'hilarant dans le fait qu'une personne ne comprend pas bien ou parle mal une langue quelconque.

Remarquons en effet qu'on rit rarement de ce qu'un enfant en apprentissage du langage articule ou prononce mal un mot ou une expression. Ce n'est pas par bienveillance que nous ne nous moquons pas de lui. C'est parce qu'il n'y a rien de ridicule au fond. En revanche, lorsqu'un enfant montre une robe et dit que « c'est la maman de robe² », ou lorsque, s'étant endormi aux premières heures de la nuit, il se réveille en pleine nuit et vient dire « Bonjour ! » aux parents encore assis au salon, c'est souvent au prix de grands efforts que nous réprimons l'envie de rire. Et cependant, il n'y a aucune incorrection syntaxique dans ce qui est dit.

La production du comique est un art d'une si haute exigence d'intelligence qu'il ne saurait ressortir de l'ignorance. Pour en venir à fonder le comique sur les incorrections phonétiques ou grammaticales, il faut manquer d'imagination susceptible de créer des situations véritablement comiques. Le comique s'exprime également avec des mots et des expressions bien formés, qui témoignent alors de la finesse d'esprit de l'humoriste. Dans les autres arts également, les thèmes du répertoire de la péjoration du moi sont récurrents. Il n'est pas besoin de développer, comme au sujet des humoristes, les logiques de l'auto avilissement qui les traversent. Il suffit de faire remarquer les gestes, attitudes et productions à partir desquels ces logiques se forment. Dans les œuvres du sculpteur qui taille des formes grossières de personnages, du peintre qui trace des

² Au lieu de : c'est la robe de maman.

portraits effrayants, du producteur d'images qui met en scène un personnage dépaysé en métropole et qui se fait projeter au sol par un tapis roulant, du romancier qui décrit des adeptes impénitents de pratiques irrationnelles comme les siens authentiques, du dramaturge qui fait monter sur scène des comédiens incarnant la modernité avec un style vestimentaire mal assorti et ajusté..., il y a toujours des enjeux d'identité.

L'esthétique du ridicule nomme ces expressions artistiques nourries par la caricature dépréciative. De telles expressions artistiques ont, à des degrés divers et variables, un effet pervers sur l'image des sujets représentés et de leurs communautés d'appartenance. A moins d'être reconnues comme fondées sur et par des théories plus ou moins formelles qui rendent compte de leur apparence décalée³.

3. De la caution du mépris à la restauration de l'estime de soi

Le méprisable, de même que le vénérable, ne sont pas les caractères objectifs des choses ; ils résultent d'un construit ou sont la conséquence d'une intuition reçue. Aussi les manières d'être et d'agir qu'une personne manifeste de façon récurrente constituent-elles le langage primordial de soi sur soi. Ce langage de l'apparence peut fournir à autrui les outils conceptuels et symboliques pour construire sa domination tout comme, au contraire, il peut susciter une estime de soi qui résiste aux tentations hégémonistes de cet autre.

3.1. *S'offrir au mépris par l'apparence performatrice*

L'assimilation du langage tacite de l'apparence à un monologue se fonde sur le fait que l'apparence sous laquelle un homme se donne à voir est le résultat d'une délibération entre soi et soi. Au terme de cette délibération, le sujet se perçoit d'une certaine manière : je suis untel et veux paraître comme tel. Le message issu de cette introspection s'assimile à un monologue en tant qu'il se destine prioritairement au sujet lui-même comme le témoignage de sa conscience de soi. Le monologue produit

³ Puisqu'il s'agit essentiellement de productions artistiques, il importe de préciser que les apparences dites décalées peuvent être voulues ainsi comme mode d'expression d'une émotion ou d'une sensibilité spécifique. Lorsque la révolution cubiste fait, par exemple, le choix de représenter le réel sans égard à la réalité de la vision mais avec des éléments inspirés par des concepts géométriques, elle manifeste une certaine désaliénation par rapport à un art qui ne serait que reproduction servilement mimétique de la réalité. L'artiste révèle ainsi non pas une déficience de son talent mais un dépassement de l'apparence par un art qui produit et non pas seulement reproduit des émotions esthétiques. Dans ce sens, le locuteur du nouchi en Côte d'Ivoire peut bénéficier d'une respectabilité à laquelle ne saurait prétendre celui pour qui l'incorrection du français serait le fait d'une impuissance cognitive.

cependant les mêmes effets que le discours d'interlocution. Il a également son potentiel performateur, indépendamment de ce qu'il correspond ou non à la réalité du sujet qui s'y livre.

Les actes du discours, comme le pense J. L. Austin, ne sont pas seulement portés par les énoncés spécifiquement performatifs. Le caractère inédit des recherches austinienne repose d'ailleurs sur son effort pour établir l'importance et la nécessité de « considérer les affirmations (ainsi que leur "vérité" ou "fausseté") dans un contexte plus général, dans une problématique où l'on tiendrait compte du fait qu'elles sont surtout des actes » (Lane, 1970, p. 20). Pour avoir posé ci-avant les manières d'être et d'agir comme un langage de l'apparence, alors même que les actes du langage s'accomplissent indifféremment de ce que les affirmations énoncées sont vraies ou fausses, on peut mesurer la portée performatrice des discours et représentations qu'un homme ou un groupe d'hommes produit sur un autre ou sur son propre compte.

A travers les œuvres constitutives de ce qui est désigné ici comme une esthétique du ridicule, nous avons montré comment des artistes se représentent ou représentent les leurs de manière caricaturalement déshonorante ou épouvantable. De la même manière, l'éthique du rustique décline des attitudes révélatrices d'une volonté de s'exclure, par revendication identitaire, de ce qui fait l'honneur et la force de l'autre. Par ces manières d'être ou de faire, inspirées parfois par le dédain de l'autre, il se produit une forme de légitimation des rapports de domination. Ce que l'on dit de soi-même et ce que cela peut signifier passent pour la réalité. Autrement dit, l'on devient ce que l'on se dit être à travers ce que l'on laisse paraître comme étant soi.

En se montrant peu désireuse de s'organiser pour réduire sa dépendance vis-à-vis de l'Occident (Kabou, 1991, p. 43), l'Afrique d'après les indépendances justifie, par exemple, les thèses primitivistes à son sujet. Et la plus récente variante de ces thèses est celle qui a été si impertinemment formulée par un président américain le 11 janvier 2018, lorsqu'il a qualifié des pays africains de « pays de merde ». Car sous l'élogieux nom de coopération bilatérale et multilatérale, les plus remarquables apports des pays africains sur la scène internationale ont été et sont encore la preuve de leur indignité, leur incapacité organisationnelle, leur insouciance pour l'autonomie, et l'art de brader leurs matières premières, etc. Ces attitudes sont une éloquente manière de se dire aux autres, d'un dire qui fait être comme tel.

Les protestations explicites contre les réductions injurieuses et dégradantes de la part de l'autre et contre les prétentions hégémonistes de ce dernier ne sont d'aucune efficacité. Le langage des conduites et des logiques qui les sous-tendent annihile les espaces que l'on entend mettre entre l'idée de soi que l'on revendique et l'image que l'on laisse voir.

Pour montrer que la responsabilité du mépris dont un homme ou un peuple est l'objet vis-à-vis d'un autre incombe davantage au premier, il suffit de faire valoir le fait que les fondateurs d'un système de représentation sont moins invincibles que les ouvriers qui travaillent à sa pérennisation. L'image d'un peuple a beau être travestie et réfractée par les lentilles d'un autre, il faudra que, parmi ses membres, des esprits assument cette image et la diffusent pour que celle-ci s'impose durablement comme paradigme identitaire. Le discours sur l'identité caractérise moins un savoir qu'une croyance qui produit des rapports de force (Blanc, 2014, p. 24) et a, de ce fait, une implication fondamentalement politique⁴.

Un homme paraît méprisable seulement aux yeux d'un autre si ce dernier se sait ou se sent privilégié dans les rapports de pouvoir. De même il ne s'appréhende lui-même comme tel que devant celui à qui il reconnaît, explicitement ou non, une certaine ascendance de force par rapport à lui. En conséquence, sitôt qu'un homme se donne à voir sous l'apparence d'un être méprisable, il légitime toutes les considérations qui essentialisent son être-méprisable. Explicitement ou non, mais toujours inexorablement, le langage des actes devient acte du langage.

3.2. Refaire l'estime de soi : un retournement interprétatif du réel

Le processus par lequel s'est établie, dans le rapport à autrui, la domination est probablement le même que celui par lequel se constitue l'émancipation. Pour sortir de la réduction méprisante du fait de l'apparence, il n'est pas de meilleure voie que celle par laquelle on y est entré, c'est-à-dire, à travers le langage d'une autre apparence. Mais réinterpréter son apparence ne consiste pas en l'adoption d'une posture factice pour se faire bonne conscience.

⁴ Cette implication ou fonction politique de la vérité comme facteur de libération ou de domination trouve même un fondement dans les écritures dites saintes. Dans la bible notamment, il est établi un lien entre vérité et liberté : « vous connaîtrez la vérité et la vérité vous affranchira. » (Jean 8 : 32).

Rien ne sert par exemple de revendiquer un être-*ceci* honorable. Il faut se faire cet être. L'apparence qui s'en dégage suffit à susciter un nouveau type de rapport avec les autres. Il s'agit d'inventer, d'adopter, de cultiver ... des attitudes qui forcent le respect. En considérant les entités historiquement illustratives de la dialectique de la domination et de l'aliénation qui soutiennent la présente réflexion, à savoir l'Afrique et l'Occident, la première est évidemment l'objet de mépris parce qu'elle est littéralement sous la domination de la seconde. Or, l'Afrique n'a pas toujours été le plus faible maillon de l'histoire des sociétés humaines. « Vue globalement, rappelle Axelle Kabou, l'Afrique précoloniale frappe, en effet, par son absence de complexes, par son désir d'accumuler, au cours de ses longues migrations, des connaissances qui lui permettront d'évoluer. » (1991, p. 170).

Il ne faut certainement pas entendre cette évocation du passé sur le mode d'une hallucination nostalgique d'un supposé faste de l'Afrique précoloniale. La gratification d'un présent creux par la plénitude du passé est une consolation inutile. L'importance de l'histoire réside plutôt dans sa capacité à vivifier et ennoblir le présent. Certes, la perte du sens de son origine coïncide, pour tout être, avec le début de dégénérescence de sa noblesse ; mais l'évocation du passé tient sa vertu de sa capacité à inspirer face aux défis présents et à venir, et non à procurer satisfaction. La quête du sens des faits passés ne laisse pas de place pour une béate contemplation qui risque d'en faire des idoles.

Les légendes et mythes fondateurs des peuples et de leurs civilisations, quoiqu'historiquement improbables, gardent leur importance en tant que sources vivifiantes garantes de la pérennité, de la croissance et de la magnificence de ceux qui s'en réclament.

La maladie de la civilisation que Nietzsche diagnostique au sujet de notre époque technoscientifique hyper-rationaliste pourrait lui venir de ce que celle-ci s'est exilée de son sol nourricier. Pour avoir étranglé ou mutilé le vitalisme dionysiaque et pour s'être ainsi gorgée de la seule manne apollinienne, la civilisation devenue unidimensionnelle a donné à notre humanité pour seule substance les quantifications marchandes et pour seule passion la frénésie capitaliste. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle éprouve devant ses hautes performances non pas la sérénité d'une victoire remportée mais le vertige et la nausée du nihilisme le plus déshumanisant.

Or le mépris que l'Occident peut infliger à l'Afrique actuelle est résolument déterminé par l'écart entre son avance technoscientifique et économique et le retard que l'Afrique accuse en ces domaines. Aussi les rapports entre les cultures africaines et celles occidentales ont-ils pu, de façon inappropriée, être inscrits dans un antagonisme exclusif entre le type émotion d'une part et le type raison d'autre part.

Si toutefois, comme le postule Nietzsche (1964, p. 172), l'existence du monde ne se justifie qu'en tant que phénomène esthétique, ce qui est dit des cultures africaines ne saurait justifier un mépris à leur endroit. Le rôle d'une culture prétendument émotionnelle aux côtés d'une autre, elle aussi, à prétention exclusivement rationnelle ne saurait être celui d'une simple créatrice de contraste. L'émotivité nègre, si cette caractérisation senghorienne fait sens, n'est pas à opposer à la rationalité occidentale. « Apollon ne pouvait vivre sans Dionysos ! L'élément titanesque et barbare était en définitive aussi nécessaire que l'apollinien. » (Nietzsche, 1964, p. 34). La conscience de cette interdépendance des éléments dionysiaques et apolliniens implique une reconsidération des rapports entre les valeurs présumées antagoniques et les rapports de force qu'elles entretiennent.

Il n'y a nul doute que la survie des puissants autoproclamés est impensable sans les apports de tous genres venus des présumés faibles. On ne le dit pas assez. Il est aussi vrai que les premiers sont indispensables aux seconds. Cela, on n'a pas assez de le dire. La conscience de l'interdépendance et de la complémentarité existentielle entre les groupes humains est un atout plus à la faveur des présumés faibles qui semblent n'avoir rien à perdre que des puissants pour lesquels la perte du moindre grain d'influence est un cauchemar. Les facteurs de puissance ne sont pas seulement que d'ordre scientifique et de la technologique. Si l'on entend la culture au sens large de tout ce que les hommes sont susceptibles d'inventer ou d'utiliser pour donner un supplément d'existence à leur être au monde, les atouts et ressources⁵ naturelles doivent, eux aussi, être mobilisés comme des éléments de culture. Pour le retournement du mépris dont ils sont objet en une réhabilitation de leur dignité,

⁵ J'ai parlé plus haut de l'art de brader des matières premières par lequel les pays africains brillent dans leurs relations avec les autres. En préférant l'expression « ressources naturelles » à celle de « matières premières », je suggère que celles-ci soient traitées comme des éléments culturels susceptibles d'être utilisés, au sens étymologique du terme – c'est-à-dire comme outils –, pour conquérir ou créer les conditions d'un mieux-être dans leur rapport au monde et, surtout, aux autres.

l’Afrique et les Africains n’ont à adopter qu’une attitude : vivre et agir comme s’ils étaient nécessaires à la vie des autres. Parce qu’ils le sont effectivement.

Conclusion

La situation de conscience humiliée d’une personne ou d’une collectivité humaine prend la forme d’une structure établie non pas au moment où se produit l’évènement du mépris fondateur, mais à travers une série d’opérations – conscientes ou non – d’intériorisation des caractères objets dudit mépris. L’éveil au caractère performatif des signes permet d’être attentif à tout ce qui nous révèle à l’autre à travers, non seulement notre manière d’être et de faire et les valeurs que nous défendons ou revendiquons, mais aussi à travers nos différentes expressions artistiques. Tout cela forme un langage de l’apparence qui, lorsqu’il donne du sujet qui le produit une image dégradée, constitue une garantie de mépris de la part de tout autre.

La connaissance des logiques de légitimation du mépris et de la domination qu’un homme ou un groupe d’hommes peut construire pour son propre malheur permet de l’engager à assumer la responsabilité de son image et de son devenir. Une telle connaissance, aride en motifs de consolation et de plaisir, porte cependant la promesse d’une possibilité de réinvention de soi à travers une réinterprétation de la réalité. Un homme ou un groupe d’hommes objet de mépris s’accepte comme tel parce qu’il ne réalise pas toujours de quel apport il est indispensable à ceux qui prétendent se suffire à eux-mêmes. Dès qu’il le découvre et en fait usage, il y trouve les moyens de sortir de l’opprobre qui caractérise son rapport avec son ancien dominateur.

Références bibliographiques

(LE) BLANC Guillaume, 2014, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses.

Boutin, A. B., & N’Guessan, J. K. (s.d.), "Le nouchi c’est notre créole en quelque sorte, qui est parlé par presque toute la Côte d’Ivoire", inédit, Consulté le 2-9-2021, sur <https://hal-auf.archives-ouvertes.fr/hal-01408710>

DIAGNE Pathé, 1972, « De l’aliénation des intellectuels africains », in Deuxième rencontre d’Africains et d’Européens, *La reconnaissance des différences, chemin de la solidarité*, pp. 141-151, Paris, Présence Africaine.

- DUMONTEIL Julie, 2015, *Nietzsche et l'éducation. A l'école de l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan.
- ETIENNE Bruno, 2008, « Le temps du mépris ou la légitimation de l'œuvre civilisatrice de la France », *La pensée de midi*, 2 n° 24-25, pp. 46-53, DOI : 10.3917/lpm.024.0046
- HEIM Cornelius, 1964, « Présentation », in NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie*, pp. 5-11, Genève, Gonthier.
- KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan.
- LANE Gilles, 1970, « Introduction », in AUSTIN John L., *Quand dire, c'est faire*, Seuil.
- MEMMI Albert, 1973, *Portrait du colonisé*, Payot.
- NANEMA Jacques, 2007, « Présentation », in MOUNIER Emmanuel, *L'éveil de l'Afrique noire*, Petite Renaissance.
- NIETZSCHE Friedrich, 1964, *La naissance de la tragédie*, Trad. Cornelius Heim. Paris, Gonthier.
- SARR Felwin, 27-03-2016, in DELDIQUE Pierre-Edouard, *Idées*, sur Radio France Internationale.