

L'Autre : mon hôte? Vers une éthique de l'hospitalité

Lomomba Emongo*

Résumé : *Le rapport de l'hospitalité à l'éthique ne va pas de soi, malgré les apparences. Aller à l'éthique ne pouvant se suffire de l'analyse des seuls faits que sont les usages en matière d'hospitalité en l'occurrence, je propose dans les pages qui suivent une démarche préparatoire, de type phénoménologique et largement épistémologique, quant à une possible éthique de l'hospitalité. Au cœur de ma démarche, la figure de l'étranger, cet Autre renommé hôte en regard de l'hospitalité. Mon attente : rendre plausible l'affirmation selon laquelle l'éthique de l'hospitalité à notre époque sera interculturelle ou ne sera pas.*

Mots-clés : *hospitalité, éthique, l'Autre, l'étranger, interculturel*

Pour introduire : l'Autre, l'hôte, l'hospitalité

L'Autre. L'hôte. L'hospitalité. Une trilogie inspirante à plus d'un titre. À première vue, elle semble aller de soi. Ce faisant, elle s'annonce suspecte, ainsi que tout allant-de-soi par trop apparent; ne fût-ce qu'au nom du droit de clarification.

Demandons-nous : l'Autre, l'hôte et l'hospitalité tissent-ils un lien naturel? La question me fait penser à la figure de l'étranger, cet Autre renommé hôte en regard de l'hospitalité. Ce qui suggère, à son tour, le caractère articulatoire du lien entre l'Autre, l'hôte et l'hospitalité. Il me semble pertinent, dès lors, que l'élaboration d'une éthique de l'hospitalité à notre époque doive tenir compte et de ce lien et de son caractère articulatoire.

Dans cette perspective, la prétention de mon présent propos se limite à une introduction à une possible éthique de

* Lomomba Emongo est professeur de philosophie au Cégep Ahuntsic et professeur associé et chargé de cours à l'Université de Montréal. Il est aussi l'auteur de nombreux essais sur la réinvention de l'État en Afrique, ainsi que de romans, contes, poésie, etc.

l'hospitalité à notre époque. Pour ce faire, je m'efforcerai de caractériser la centralité de la figure de l'étranger, de dégager les rapports de sa perception et de son vécu relativement à la trilogie Autre-hôte-hospitalité, d'ouvrir la perspective de l'éthique en projet et de proposer quelques-uns des lieux de cette possible éthique de l'hospitalité.

Ainsi qu'on le verra, je ne revendique aucun réexamen critique d'études antérieures sur le rapport de l'éthique et de l'hospitalité. D'où le nombre réduit de références classiques qui émaillent ce texte. Mon option est d'aller « droit à la chose » ; option qui n'est pas tout à fait nouvelle en philosophie. En effet, la phénoménologie par exemple nous a habitués à mettre la recherche à l'écoute de l'objet sous étude, afin de mieux expliciter sa constitution « ontologique » au-delà de la surcharge conceptuelle à son sujet¹. La pertinence de mon propos reposerait, cela étant, sur la légitimité de pousser la porte de la possibilité quant à l'éthique de l'hospitalité à notre époque. Ce qui ne peut aller sans, parfois, passer outre nombre des chemins battus².

1. Gémellité terminologique

Qu'en est-il des rapports de l'Autre et de l'étranger, de l'étranger et de l'hospitalité? Y répondre passe par un premier niveau d'approche, plus théorique et plutôt notionnel.

L'Autre est une notion problématique. En témoigne l'abondance de la littérature à son sujet dans une discipline comme l'anthropologie³. Sans vouloir m'y attarder, quelques considérations devraient suffire à ma peine. Je concède que

¹ « *Zu die Sache Selbst* », s'exclame Heidegger à la suite de Husserl. Dans les pages qui suivent, néanmoins, j'ai choisi de tenter une explicitation de l'hospitalité, à la manière de Heidegger, plutôt que de lui appliquer les réductions phénoménologiques d'un Husserl.

² On ne s'étonnera pas dès lors de rencontrer nombre d'idées tirées de mes publications antérieures, y compris de deux textes encore inédits. Voir références.

³ L'évolution même de la science anthropologique semble étroitement liée au sens donné aux termes comme l'Autre, la culture, etc. Lire avec intérêt Marc Augé, « Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique », conférence prononcée au Collège International de Philosophie. Voir

l'Autre n'est pas un objet tangible et questionnable à souhait, il n'est pas un objet observable à partir d'une science positive. Et j'ajoute que comme notion, l'Autre ne relève pas non plus de la pure fiction, puisque le voilà le lieu d'un enjeu et d'une tension épistémologiques. En effet, c'est toujours un (autre) être humain qui, s'adressant à un (autre) être humain, prend la parole sur l'Autre. Si bien que le discours sur l'Autre traverse l'humanité comme sujet de discours, comme objet de discours, comme destinataire de discours. Cela dit, c'est en tant que notion inéliminable purement et simplement (comme sujet, objet ou destinataire), que l'Autre me permet de parler en connaissance de cause de l'étranger pressenti hôte dans la perspective d'une éthique de l'hospitalité.

En effet, s'il est quelqu'un qui incarne à merveille la notion de l'Autre, c'est bien l'étranger. Or, de ceux et celles qui nous sont familiers, nous n'avons pas coutume de parler en termes d'étrangers ou d'étrangères. Ainsi, la figure de l'étranger émerge au tournant de la spatialité et de l'altérité. Quant à la dimension spatiale, je constate que, en plus de faire partie du tout-autre-être-humain-que-moi, l'étranger relève également du tout-autre-être-humain-que-nous; il est de ce fait celui ou celle qui, avant tout, n'est pas d'ici, de chez nous, une familière ou un familier. Du point de vue de l'altérité : Autre, l'étranger comme tout-autre-être-humain-que-moi me décentre de mon individualité en même temps que, comme tout-autre-être-humain-que-nous, il me recentre sur l'humaine diversité. Dans le premier cas de figure, mon rapport à l'Autre est d'ordre intersubjectif, soit Je-Tu; dans le deuxième cas, il est de l'ordre de la différenciation culturelle, soit Tu-Nous.

Notons tout de suite que tout être humain autre que moi n'est pas forcément un étranger à mes yeux. Ce qui donne à la spatialité plus qu'à l'altérité un caractère moins absolu. Ceux et celles de ma parenté aussi me décentrent de mon individualité, sans pour cela ne pas être d'ici, de chez nous, des familiers. De sorte que la négativité de ce « ne-pas-être » fait l'étranger davantage que le décentrement du moi qu'il introduit dans « mon » rapport à l'Autre.

Notons également qu'autant ce rapport de négativité peut se constater et se laisser décrire du dehors, au crible de

également Élisabeth Cunin et Valeria B. Hernandez, « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance de l'autre anthropologie ».

l'observation, autant le rapport de différenciation quant à l'altérité n'est pas immédiatement palpable. Par « rapport de différenciation », j'entends un rapport à l'Autre basé sur le critère de la différence; donc un rapport de part en part construit à travers la perception qu'on s'en donne. Or, la différence est loin de n'être qu'un construit social ou culturel. Dans le critère de différenciation, la pleine entente de la différence transcende le plan factuel où, la plupart du temps, nous percevons le Soi comme Soi et l'Autre comme Autre. En un plan que je qualifierai de radical, la différence est le critère qui permet la conscience de Soi comme ce qu'on est pour soi-même et pour autrui, en même temps que la conscience de l'Autre comme ce qu'est autrui pour lui-même et pour nous⁴. En ce sens plénier, le critère de différenciation est un outil qui permet de distinguer l'Autre de soi, en même temps qu'un chemin qui, à la lumière de la polarité instituée par cette distinction, conduit à des possibles interactions entre l'Autre et le soi. De sorte que le critère de différenciation est révélation et expression; révélation factuelle de la diversité humaine comme un fait à l'intérieur d'un autre fait, celui du « pluralisme de la réalité », expression dynamique de notre désir et de notre effort de distinguer (la distance) et de comprendre (la proximité) l'Autre comme, aussi, un Soi pour autrui. En effet, c'est à travers la différence comme critère que nous pouvons observer la diversité humaine inhérente à la pluralité naturelle, au pluralisme de la réalité.

Je retiens pour la suite de mon propos que, compris à travers la notion de l'Autre, l'étranger tangible ne le peut être qu'à travers, au moins, la spatialité et l'altérité. Un couple terminologique qui me parle de la distance et de la proximité, de la distanciation caractéristique de l'Autre – y compris l'étranger – et de la différenciation intime à l'humanité partagée avec cet Autre – d'où la diversité humaine.

À y regarder de près, cette gémellité terminologique explicite les rapports de l'Autre et de l'étranger, quelques-uns du

⁴ Cela, dans la mesure où tout Soi est un Autre pour autrui et où l'Autre est un Soi pour lui-même. Ils sont, tous deux, à la fois subjectivité et altérité – cette dernière concernant également le tout Autre qu'humain cosmique ou divin.

moins, davantage que ceux de l'étranger et de l'hospitalité. À se demander si, au cœur de cette gémellité terminologique, le paradoxe apparent de la distance et de la proximité ne triomphe pas de la possibilité de leur interaction. Et si, en contrepoint, la « répulsion » qu'insinue la distance peut aller sans la complicité que suggère la proximité.

2. Au-delà de la spéculation

Qu'en est-il en pratique des rapports de l'étranger et de l'hospitalité en sus de ceux de l'Autre et de l'étranger? La question introduit le deuxième niveau d'approche, lequel se voudra plus existentiel, de l'ordre du vécu.

Je pars de l'idée que ce qui vient d'être dit ne relève pas de la simple spéculation. Dans l'espace et dans le temps, les êtres humains ont toujours articulé, en théorie et en acte, la figure de l'étranger avec l'hospitalité. Ou, pour le dire autrement, ils ont vécu l'hospitalité suivant, entre autres, la perception qu'ils avaient de l'étranger. Parmi ces vécus, les trois suivants retiennent mon attention : l'étranger perçu comme un voyageur, comme un hôte, comme un fuyard.

L'étranger perçu comme un voyageur

Le voyageur est, quasiment toujours, un étranger. Ainsi perçu, l'étranger-voyageur l'est en tant qu'il vient d'ailleurs, qu'il est de passage chez nous, qu'il est censé se trouver dans le besoin. En lui, la distance prime la proximité, tant peu il y aurait de complicité ou d'intimité entre lui et nous. Le rapport de l'étranger et de l'hospitalité dans ce cas de figure en est un d'interdépendance : autant l'étranger-voyageur aurait besoin de repos, de repas, etc., autant celui ou celle qui en dispose voudrait et pourrait les lui offrir. Demande d'un côté, don de l'autre. Indissociablement, l'étranger-voyageur a beau avoir la capacité de payer le service qu'il demande, encore faut-il que quelqu'un veuille le lui rendre. En ce sens, il dépend davantage de l'offre de service que de son pouvoir à s'en procurer. Dans le même temps, l'hospitalité offerte ne le peut être en dehors de la demande exprimée dans le simple fait de la présence chez nous de l'étranger de passage.

Dans l'espace et dans le temps, le rapport de l'étranger et de l'hospitalité a été institué en un droit pour l'étranger-voyageur, lequel se lit comme un devoir du point de vue du dispensateur de l'hospitalité. Entrent ainsi en lice le droit de demander et de recevoir assistance d'un côté, et le devoir de donner assistance d'un autre côté. En Europe médiévale, dans la religion chrétienne notamment, le droit à l'hospitalité du voyageur était vu comme le devoir d'hospitalité au voyageur sous le signe de la charité chrétienne – donc pas toujours monnayable –, spécialement envers des pèlerins en quête de spiritualité. Témoin les auberges instituées par ordonnance royale en France par exemple, afin d'offrir le gîte et le couvert au voyageur au long cours. Au demeurant, nombre de communautés religieuses dont les couvents se trouvaient le long des routes principales reliant les villes jouaient le même rôle que les auberges, l'obligation pour le voyageur de payer le service reçu en moins.

Sans m'y étendre, je note en passant le caractère minimalement imposé du droit à l'hospitalité au voyageur, dans la mesure où il est prescrit comme un devoir d'état du chrétien en l'occurrence. Quant à son caractère (minimalement) monnayable, il reste facultatif. De sorte que, en principe, le droit et le devoir s'appellent et se répondent dans cette conjoncture; l'un et l'autre fusionnant dans la coutume du pays concerné, fût-il « pour la plus grande gloire de Dieu » comme on disait en ces temps-là.

L'étranger perçu comme un hôte

L'hôte est l'étranger sinon invité, dans tous les cas bienvenu, qu'il arrive de tout près ou de très loin. Invité ou bienvenu chez nous, l'hôte est ce convive proche, mais d'une proximité qualitative bien plus que géographique. De sorte que, dans le rapport que nous entretenons avec l'étranger-hôte, la proximité (qualitative) prime la distance (mesurable dans l'espace). Ni droit acquis d'un côté ni devoir d'état de l'autre, mais profonde intimité, sincère complicité. Le rapport de l'étranger et de l'hospitalité se vit ici d'au moins deux façons. D'une part, l'accueil de l'étranger-hôte peut répondre des bonnes manières. Son cadre est alors plus ou moins formel, protocolaire – un peu

à la manière de la coutume. D'autre part, l'accueil de l'étranger-hôte peut répondre d'un simple élan naturel, d'une subite et gratuite montée du cœur. L'intimité est si profonde et la complicité si sincère que l'hospitalité envers l'étranger-hôte n'a rien à voir avec un quelconque cadre formel ou protocolaire – ou si peu. À y regarder de plus près, il ressort qu'autant l'hospitalité-bonnes manières apparaît comme tout à l'honneur de son dispensateur, en tant que la preuve de son savoir-vivre, autant l'hospitalité-montée du cœur apparaît comme un acte quasi religieux, en tant qu'obligation sacrée d'accueil envers l'étranger.

Dans les traditions *ntu* d'Afrique noire, dont celle de l'auteur de la présente réflexion, l'étranger a une signification particulière – qu'il arrive de tout près ou de très loin. En effet,

[D]ans la vie quotidienne, l'Autre, pour le Muntu, n'est pas l'étranger, l'inconnu dont la différence pourrait menacer mon identité, il n'est pas celui qui risque de prendre ma place. L'Autre, c'est l'envoyé, l'hôte envers qui son devoir est l'accueil, l'écoute, le partage, la reconnaissance inconditionnelle d'un « frère » ou d'une « sœur ». [L']Autre appelle le Muntu à la rencontre, à la communion autant que faire se peut. (Emongo, 2008, p. 257)

Je note le caractère spirituel d'une telle hospitalité. Faire d'un inconnu l'envoyé c'est, en plus de s'installer dans l'intime proximité avec sa personne, communier à la croyance de son intimité sacrée avec les entités spirituelles qui l'auraient envoyé – les mânes des ancêtres en contexte *ntu* noir africain. L'hospitalité devient de la sorte l'occasion d'une incursion du monde invisible dans notre monde visible; l'occasion inversement d'une élévation en transcendance, suivant les Bantu. De sorte que l'acte concret de l'hospitalité ici et maintenant se donne à lire au plus haut point comme un acte de foi en la transcendance. C'est en ce sens que l'Autre, cet étranger en transit, est conçu comme un hôte et celui-ci comme un être sacré par le Muntu en l'occurrence.

L'étranger perçu comme un fuyard

Le fuyard est celui qui, par définition, est en danger là d'où il vient et qui ne sait pas toujours où aller⁵. Fuyard, l'étranger n'est par définition ni invité et, donc, attendu, ni en transit et, probablement, solvable. Sa situation, d'une nécessité absolue, est une question de vie ou de mort (si on veut être radical), suspendue qu'elle est dans le temps et dans l'espace. Le rapport à l'étranger-fuyard est fortement marqué par la distance à peu près en tout, en tout cas et de prime abord sans commune mesure ni avec la complicité ni avec l'intimité. L'hospitalité dans ce cas-ci n'est pas un choix, mais un devoir urgent, un devoir d'humanité. L'étranger-fuyard n'a pas à demander l'hospitalité; il est tout entier demande d'hospitalité. Laquelle hospitalité a le visage d'une priorité multiple : d'abord protéger dans le but immédiat de maintenir en vie; ensuite, restaurer possiblement la dignité humaine du fuyard désemparé; enfin permettre d'envisager un nouvel avenir pour lui.

L'expérience des deux guerres mondiales a donné au fuyard une densité spéciale. Il s'appellera désormais le réfugié. Quant à l'hospitalité à son endroit, elle est devenue un chapitre important du droit international, parfois désigné sous l'expression du droit international humanitaire (DIH). En fait, l'hospitalité n'est plus affaire de personnes, elle ne dépend plus de la culture ou de la tradition d'un groupe donné; son extension en fait le devoir urgent, la nécessité absolue, la priorité multiple de tout le monde, de tous les pays du monde en tout temps.

Je note le caractère négocié du droit international humanitaire, de l'idée à sa formulation dans des chartes et conventions⁶. Autant l'élaboration du DIH est de longue haleine,

⁵ Je laisse sous silence une autre figure du fuyard, à savoir celui ou celle qui fuit la justice de là d'où il ou elle vient. L'hospitalité qui lui est donnée, le cas échéant, le serait par défaut, soit non en connaissance de cause de la part du dispensateur, soit à travers un mensonge de sa part. Qu'on veuille bien entendre fuyard « normal » chaque fois qu'on lira « fuyard » dans la suite de ce texte.

⁶ Notamment la *Convention relative au statut des réfugiés*. Se réclamant de la Charte des Nations unies et de la Déclaration universelle des droits de l'homme, elle a été adoptée le 28 juillet 1951 et est entrée en vigueur le 22

autant l'urgence, la nécessité et la priorité en sont des marqueurs idéaux de son application. J'ai dit « marqueurs idéaux », car, concrètement, l'application du DIH transige la plupart du temps avec l'urgence, la nécessité et la priorité. D'abord parce que, en matière de relations internationales, le droit international a la coutume (entre autres) pour source et non pas un quelconque principe universel du droit. On parle alors de « droit international coutumier », dans lequel la pratique étatique détermine la qualité « coutumière » d'une règle pour autant que cette pratique soit suffisamment étendue, représentative, uniforme et acceptée. Ensuite parce que, sans entrer dans les subtilités du droit international public (où les États et les organisations internationales sont les principaux acteurs) et du droit international privé (où les personnes ou citoyens et les entreprises sont les principaux acteurs), il revient à chaque pays signataire des chartes ou des conventions – pour ne parler que de cette composante du droit international public – d'honorer ses engagements. De sorte que, du fait de la disparité des droits nationaux des pays, par ailleurs jaloux de leur indépendance et de leurs intérêts du moment, l'application du droit international humanitaire reste à géométrie variable. Qu'importe la vigilance du Haut Commissariat aux réfugiés, organe spécialisé et de contrôle des Nations unies en la matière, l'application de l'hospitalité envers l'étranger-fuyard, le réfugié en l'occurrence, est parfois loin de rendre justice à l'urgence, à la nécessité, à la priorité⁷.

On l'aura remarqué, l'explicitation des trois vécus des rapports de l'étranger et de l'hospitalité a fait la part belle à la figure de l'étranger, comparativement à l'hospitalité. Manque encore à l'exercice d'explicitation en cours de caractériser l'hospitalité elle-même dans la perspective de l'éthique.

avril 1954 conformément à son article 43.

⁷ C'est ainsi qu'il fut un temps où, au Canada, les services de l'immigration exigeaient une pièce d'identité nationale, passeport ou carte d'identité, aux Palestiniens demandeurs d'asile politique. Alors que, à l'époque, l'autorité palestinienne actuelle n'existait pas et que les Palestiniens étaient des apatrides notoires...

3. La perspective de l'éthique

Qu'en est-il de la possibilité d'une éthique de l'hospitalité à notre époque? Le mot « possibilité » suggère d'explorer, à partir de ce qui précède, les promesses d'éthique quant à l'hospitalité à notre époque. Sous la présente rubrique, je m'emploierai à expliciter les préalables, quelques-uns du moins, d'une telle éthique de l'hospitalité.

Les promesses d'éthique, que je viens de qualifier de préalables à l'éthique de l'hospitalité à notre époque, se proposent à ma lecture en avant des trois cas de figure relatifs à l'étranger comme voyageur, comme hôte et comme fuyard. Chacun de ces cas de figure présuppose que l'hospitalité est un bien à vivre dans notre rapport à l'Autre qu'est l'étranger⁸. La formulation de cette idée du bien dans les trois cas de figure qu'on connaît déjà, voilà ce dont il sera concrètement question ci-dessous. Trois termes viennent à l'esprit : la coutume, la vertu, le droit.

La coutume

L'étranger perçu comme un voyageur induit une forme plus ou moins élaborée d'hospitalité. Le contexte est ici celui d'une époque donnée, d'une société donnée, voire simplement d'une association de personnes donnée. Le bien qu'est l'hospitalité relève des habitudes de vie de l'époque, de la société, de l'association de personnes concernée. Donner l'hospitalité a rang, dès lors, des mœurs ou des habitudes locales. Prises dans la durée, celles-ci se cristallisent dans le vécu quotidien sous le signe de coutumes qu'on pourrait qualifier plus tard d'ancestrales.

Il est arrivé que l'on oppose la coutume (orale) au droit (écrit). Au-delà de l'écriture qui distinguerait fondamentalement l'une de l'autre, cette opposition tient généralement la démocratie pour principal critère de distinction. En ce sens, la coutume serait moins rigoureuse que le droit, étant donné son déficit en

⁸ Si elle est systématisée chez Aristote comme domaine à part entière de la philosophie, l'éthique remonte, quant à son hylétique, à l'idée du Bien chez Socrate, cette vertu des vertus selon Platon, visant le vivre mieux dans la cité.

matière de délibération rationnelle typique de la démocratie⁹.

Que la coutume, qui est loin d'être irrationnelle, ne revendique pas le même rang que le droit issu de la délibération rationnelle, dans un cadre démocratique, est un fait. Que ce droit soit incapable de faire l'économie de la coutume en est un tout autre. En disent long des expressions comme « le droit naturel » et « le devoir d'état » quant au flirt inachevé entre la coutume et le droit¹⁰. L'hospitalité envers le voyageur trouve son lieu dans la zone grise comprise entre la coutume acceptée et vécue comme bien moral et le droit appelé à formaliser une telle coutume. Cela, au sens précis où cette zone grise n'est rien moins que le rapport d'interdépendance entre droit et devoir d'état, demande et don de service qui circonscrivent l'hospitalité prescriptible à l'intérieur d'une époque donnée, d'une société donnée, d'une association de personnes donnée.

La vertu

L'étranger perçu comme un hôte induit une forme qu'on peut dire « naturelle » d'hospitalité. Ce renvoi à l'être humain en sa nature évoque la vertu, si on entend par vertu une disposition naturelle chez lui à rechercher ou à faire le bien – comme accueillir, prendre soin de l'Autre. J'insiste : si la vertu n'est jamais mise en application qu'à l'intérieur d'une époque, d'une

⁹ Dans l'État moderne tombé en Afrique noire en tout cas, le droit écrit d'importation occidentale en vigueur est souvent en porte à faux avec la coutume. La primauté de la loi (écrite) aidant, la coutume est généralement caduque. À titre d'exemple, l'État moderne n'acceptant pas comme valides deux façons d'officier le mariage entre deux personnes, c'est systématiquement le mariage civil qui l'emporte sur le mariage dit coutumier; alors que l'usage de ce dernier et le respect qui lui est témoigné prédominent dans la population. On lira avec intérêt Jean-Pierre Magnant (2004) : « L'État est apparu, colonial d'abord, puis "indépendant, au début comme État "providence", qui, en vue de la construction de l'unité nationale, établit un Droit unique et, souvent, artificiel, pour l'ensemble du territoire alors que les populations n'y étaient pas prêtes. »

¹⁰ Pour en rester à l'exemple de l'Afrique noire, la formulation du droit moderne peut-elle se passer d'emprunter dans la coutume, expression traditionnelle du droit sur cette partie du monde ? On lira avec intérêt Dotsè Alosse (2015).

société, de l'association de personnes concernée, elle s'entend comme cette propension universelle, inscrite dans le genre humain de tout temps et de tout lieu, à rechercher ou à faire le bien. Le bien qu'est l'hospitalité relève, partant, d'une dimension incommensurable de l'être humain. Il y va d'un bien conçu (après coup) comme de source et de justification (ultimement) transcendantes, supérieures au simple savoir-vivre factuel, aux bonnes manières¹¹.

Depuis que Socrate a estimé que la quête de la vérité est vertu et que celle-ci est lumière de la raison, il est de coutume, en philosophie, d'associer la vertu à la rationalité. À croire que l'association découverte au paragraphe précédent entre la vertu, ce penchant naturel, et l'hospitalité conçue (après coup) comme un bien, jure contre cette rationalité. Ce serait le cas si l'étranger n'acquerrait la qualité d'hôte que par la grâce de la rationalité, si la rationalité représentait le chemin obligé pour le rendre digne de notre hospitalité, si l'hospitalité elle-même n'avait quelque dignité éthique qu'à la seule lumière de la rationalité philosophique. Or, plutôt que d'épuiser l'être humain ou de prétendre en faire le tour, la raison elle-même lui est une faculté naturelle. Dans la mesure où la vertu aussi tient de l'entente humaine de l'existence, elle ne peut qu'échapper au moins en partie aux prétentions de la raison sans en être, non plus, un obstacle ou lui être totalement réfractaire. À quoi j'ajoute que, dans certains contextes, l'hospitalité répond avant tout d'une montée du cœur, d'une croyance en la transcendance qui emporte l'humanité (notamment le prestataire et le bénéficiaire de l'hospitalité) dans sa dimension incommensurable, la raison (et la vertu) y comprise. Et aussi que, tout en se voulant rationnelle, une éthique de l'hospitalité ne saurait enjamber, sans commettre

¹¹ Je fais ici un clin d'œil à Socrate. Examinant la définition de la vertu selon Platon, Marc-Antoine Gavray en arrive à la conclusion provisoire suivante : « Enfin, à travers Socrate, l'ἀρετή [traduisible par le mot vertu] impose une cohérence entre discours, pensée et actes (Ap., 35c), qui obéit au principe d'exclusion des contraires : elle ne constitue pas une détermination qui affecte l'individu de l'extérieur, mais elle le modifie de façon radicale et immanente. L'ἀρετή n'est plus une qualification *a posteriori* des actes (en fonction d'un code social), mais une disposition profonde de l'âme qui exclut toute autre forme de comportement » (Gavray, 2012).

un saut indu, le sens du bien naturellement intime des êtres humains situés dans l'espace et dans le temps, que ce bien s'appelle vertu ou de tout autre nom. Or, ai-je dit plus haut, l'humanité peut se lire dans le fait de la diversité et dans la qualité de la divergence créatrice de nouveaux possibles.

Le droit

L'étranger perçu comme un fuyard induit une forme d'hospitalité de plus large élaboration et, idéalement, d'application obligatoire. Le poids d'une telle hospitalité repose sur le statut que la fuite confère à l'étranger : un réfugié suivant le droit international. La fuite en effet transgresse tout confinement spatial, élargissant par le fait même le contexte existentiel et expérientiel de l'hospitalité d'au moins deux façons. D'abord, la perception de l'étranger-fuyard découvre à l'hospitalité le champ complexe de la diversité humaine. En effet, étranger, le fuyard l'est en avant de sa différence de pigmentation de la peau, de religion, de valeurs culturelles, de vision du monde, etc. Ensuite, cette différence découvre à l'hospitalité le champ non moins complexe de la divergence de conceptions de l'idée même du bien au cœur de l'hospitalité, comme une question de savoir-vivre, de compassion, de prescription religieuse, de droit, etc. Si bien qu'autant la diversité s'impose comme un fait du fait de la différence, autant la divergence de conception de l'idée du bien en l'occurrence se profile comme un creuset de création de nouveaux possibles comme, par exemple, d'une éthique de l'hospitalité à notre époque.

Ce qui est vrai de la fuite relativement à l'hospitalité vis-à-vis de l'étranger-fuyard l'est aussi du droit. Dire « droit international », c'est dire en même temps le refus de confiner dans l'espace l'idée du bien ainsi exprimée, ainsi que l'éthique qu'elle inspirerait. Dans le même ordre d'idées, autant l'élaboration du droit international suppose de transcender les frontières nationales, autant l'élaboration d'une éthique de l'hospitalité à notre époque exige de transcender la seule rationalité de type philosophique, autant le cadre de son avènement ne peut que transcender la seule démocratie à l'occidentale. Faut-il l'écrire en toutes lettres? L'horizon d'un tel droit international ne saurait être, dans l'espace, moins que

planétaire, pétri de diversité humaine quant à la perception de l'étranger et de divergence quant à la conception du bien au départ ou à la manière de le traduire en hospitalité concrète¹².

Une question transitoire surgit ici. Le contexte ainsi élargi du droit international suffit-il à constituer l'éthique de l'hospitalité en projet? Je ne le crois pas, dans la mesure où la part de la coutume dans le droit international est, pour l'essentiel, d'origine monoculturelle et occidentale, c'est le moins qu'on puisse dire sur le fait que le droit international humanitaire à l'intérieur du droit international, par exemple, s'attache essentiellement aux situations de conflits armés, négligeant ainsi les catastrophes naturelles, les krachs financiers et autres, les changements climatiques en cours qui, eux aussi, produisent des fuyards dignes du titre de réfugiés.

Ce qui ramène l'exercice d'explicitation à la question directrice de la présente réflexion : quelle perspective éthique pour l'hospitalité au XXI^e siècle?

4. Lieux d'une éthique de l'hospitalité

Mon effort se limite, faut-il le rappeler, à une introduction à une possible éthique de l'hospitalité. Je m'avance : attentif à l'horizon planétaire des défis qui se posent à l'humanité compte tenu de sa diversité de fait et de la divergence créatrice de nouveaux possibles, le champ d'un tel effort introductif se voudra de part en part spirituel. Et c'est le champ d'une vision du monde où

¹²Transcender la rationalité philosophique et le cadre démocratique peut sinon choquer un esprit cartésien, du moins surprendre, voire faire penser à un vœu pieu. Que de fois il a été demandé au chercheur en interculturel que je suis quelle solution de rechange il pourrait y avoir à la rationalité et à la démocratie modernes! Ma réponse a toujours été : la seule idée de l'impossibilité d'une alternative dans le cas de figure impliquerait de tenir la Modernité pour indépassable, d'en faire le nouveau dogme à combattre. Je suis d'avis qu'entre l'enfermement dans la monoculture moderne devenue hégémonique et l'éclatement illimité qu'implique le relativisme culturel, la recherche d'options de rechange n'a jamais été aussi urgente qu'à notre époque. Ni choix de l'une contre l'autre option, ni saut indu dans un idéal factice en enjambant les contingences humaines, ni mariage de raison entre les deux options n'y seront de saison. Voir Emongo, 2006.

l'intelligence des faits le dispute à la spéculation intime de tout projet, l'être factuel au devoir-être idéal à notre époque.

D'où, entre autres, les trois lieux introductifs d'une éthique de l'hospitalité que voici : la prétention liminaire qui met à nu ce qui meut ma propre réflexion; le paradigme qui commande cette réflexion axée, ici, sur la proposition de quelques jalons; des éléments pour l'élaboration d'une éthique de l'hospitalité à notre époque.

La prétention liminaire

Par prétention liminaire, j'entends l'énoncé à partir duquel pourrait se donner à penser une éthique de l'hospitalité à notre époque. Sa formulation comporte deux aspects complémentaires. À la lumière de tout ce qui précède, j'avance d'une part que la perspective d'une éthique de l'hospitalité convoque notre rapport à l'étranger à assumer à la fois la coutume porteuse de l'idée du bien, la vertu se voulant rationnelle à propos de cette idée du bien et le droit qui formalise cette idée à l'échelle de l'humanité. J'avance en outre que la seule possibilité d'une éthique de l'hospitalité à notre époque convoque l'idée du bien dite et vécue sous le signe de la coutume, de la vertu et du droit à une ampleur nouvelle quant à notre conception et à notre praxis vis-à-vis de l'étranger.

La complémentarité des deux aspects dessine, à mes yeux, un horizon à la fois proche et lointain. Si bien que, pour être d'ores et déjà vécu ici et maintenant à travers nos appartenances spécifiques, cet horizon n'est pas moins encore à vivre comme ce projet qui dépasse par définition et emporte idéalement toute appartenance *hic et nunc* dans une même vision du monde renouvelée. Laquelle vision du monde ne devrait être ni une addition de toutes celles qui existent déjà, ni leur synthèse plus ou moins harmonieuse, ni encore moins l'extension de l'une d'entre elles, donnée supérieure ou plus aboutie que toutes les autres.

Ce qui me motive à affirmer que l'éthique de l'hospitalité au XXI^e siècle sera interculturelle ou ne sera pas¹³.

¹³Dans la mesure où, comme le dit Raymond Panikkar (1998, p. 117) :

Le paradigme nouveau

L'éthique dans une perspective interculturelle est, à tout le moins, un thème peu courant. La seulement supposer soulève d'emblée la question de ce qu'il y a lieu d'entendre par le mot « interculturel » : sa graphie, son hylétique, son usage comme adjectif ou comme substantif, etc.¹⁴. Par ailleurs, si depuis Aristote l'éthique s'est précisée comme cette branche de la philosophie traitant de l'agir humain, tout en se voulant elle-même d'élaboration rationnelle, de visée universelle et d'application aussi parfaite que faire se peut, l'histoire de la philosophie – pour ne parler que d'elle – ne nous donne que peu ou prou (c'est le moins qu'on puisse dire) de repères quant à l'interculturel comme paradigme en matière d'éthique. Au reste, le rapport de l'éthique et de l'interculturel ne semble pas plus évident dans les autres disciplines des sciences sociales. À titre d'exemple, se réclamant de Ricardo Salas Astrain (qu'il ne cite pas) Béchir Brahmi parle confusément de « l'éthique en contexte interculturel » et de « l'éthique interculturelle », sans l'approfondissement attendu de l'une et l'autre expression et sans non plus décanter de manière satisfaisante l'une de l'autre expression (Brahmi, 2012¹⁵). Suffit-il de traiter des enjeux interculturels de la diversité culturelle, des écarts intergénérationnels ou bien de la recherche collaborative en un milieu autochtone pour faire valablement éthique interculturelle, voire simplement dans la perspective de l'interculturel? Il ne semble pas. C'est à me demander, somme toute, si rapporter l'éthique à l'interculturel ne frise pas l'abus de langage.

« L'interculturalité ne signifie ni une (seule) culture, ni une pluralité sans connexion. Réapparaît ici la nécessité de surmonter le monisme sans tomber dans le dualisme : l'*advaita*. »

¹⁴ Dans mon essai inédit (titre provisoire : *Sous le manguiier...*), j'examine en profondeur la question de la graphie de l'interculturel, en mettant en perspective sa possible innocence avec sa possible indifférenciation sémantique.

¹⁵ Encore que, sa perspective étant celle de la gestion des entreprises, l'auteur semble réduire la question éthique à la compétence d'un gestionnaire : « Ainsi, être un vrai " leader éthique " est une nécessité pour un gestionnaire et non pas une option dans un contexte interculturel » (Brahmi, 2012).

Mais qu'entendre par le substantif « interculturel »? Traiter de cette question, compte tenu de la graphie possiblement multiple et de la sémantique inévitablement éclatée du substantif en question, peut ressembler à une discussion digressive dans le présent espace de discours. Je me contenterai de quelques indications sans doute utiles à mon propos en cours.

1. – Je revendique les cultures du monde comme le contenu de l'interculturel. On me demandera ce que veut dire à son tour le mot « culture ». Je dirai qu'une culture est un ensemble de références qui surdéterminent (et sur lesquelles se réfractent) les conceptions et l'agir des êtres humains situés dans l'espace et dans le temps, donnant ainsi un sens à leur vie. L'idée de culture n'est donc pas immédiate, pas plus que la culture n'est une chose tangible; alors même qu'elle peut ressembler à une seconde nature, la culture en tant que telle se redécouvre en avant de ses manifestations dans des vécus humains (conceptions et agir) d'un temps et d'un lieu, en tant que la source à partir de laquelle ces vécus prennent sens, qu'ils s'y réfèrent implicitement ou explicitement.

2. – Je revendique en outre que la culture ainsi comprise n'est ni figée dans le temps ni confinée dans l'espace. Voilà en effet une statique qui ne va pas sans une dynamique. Je parle de la dynamique de la réciprocité : autant la culture façonne l'être humain en amont ou sur le plan pré-thématique, autant l'être humain actualise et renouvelle la culture en aval sur le plan existentiel, aussi bien expérientiel que symbolique. Dit autrement, autant l'être humain vit de culture, autant il lui (re)donne vie. Je parle également de la dynamique historique : il n'est pas de culture historiquement constituée qui n'ait puisé de l'une ou l'autre façon, à un moment ou un autre, dans une autre culture; si bien que, à moins d'être hors du temps et entièrement sans histoire, les cultures du monde se sont toujours nourries mutuellement¹⁶.

¹⁶ « Concrètement, l'impératif interculturel n'est possible que sous le signe de la réciprocité. Il s'agit d'un type de relation constitutif de la réalité en tant que telle. La réciprocité quant à elle n'est possible qu'entre au moins deux éléments mis en présence l'un de l'autre. Aussi l'interculturalisme suppose-t-il la reconnaissance de l'Autre dans sa différence irréductible. L'inter-fécondation ou la fécondation mutuelle des religions et des cultures

À tout prendre, sans l'essentialiser ni l'évacuer totalement, la réflexion sur la culture donne dans le champ de la réflexion sur l'interculturel.

1. - J'en appelle en premier lieu à l'argument de la dynamique intraculturelle : d'un temps et d'un lieu, l'être humain ne peut pas échapper à sa *situation herméneutique* vis-à-vis de sa propre culture. Selon Hans-Georg Gadamer à qui j'emprunte l'expression « situation herméneutique », celle-ci concerne la médiation, au présent, du passé et du futur dans l'acte de comprendre. Comprendre sa propre culture d'origine c'est, préalablement à sa mise en question, la reconnaître comme source, accueillir l'autorité de son contenu en amont, écouter les propositions qu'elle offre à ma propre capacité de dépassement, de questionnement à nouveaux frais. Cela, puisque non seulement « ce n'est pas l'histoire qui nous appartient, c'est nous qui lui appartenons », mais aussi « ce qui emplit notre conscience historique, c'est toujours une multitude de voix où résonne l'écho du passé » (Gadamer, 1967, p. 251 et 268). Voilà comment l'interculturel surgit au cœur de la dynamique de la réciprocité propre à chaque culture : pris dans sa culture, l'homme ou la femme d'ici et maintenant ne peut la vivre que dans la tension entre au moins deux expressions concrètes ou virtuelles de ladite culture, à savoir en référence à son passé et en fonction de son avenir. De là, toute culture m'apparaît-elle, dans son être propre, comme intimement interculturelle, mais d'un interculturel interne, intraculturel, intergénérationnel.

2. - J'en appelle en deuxième lieu à l'argument de la dynamique proprement interculturelle : être de culture et d'histoire, l'être humain ne peut pas échapper à sa situation interculturelle¹⁷. Sans doute nouvelle dans sa formulation, la notion de la *situation interculturelle* est plutôt ancienne dans sa réalité. En admettant comme plausible l'hypothèse selon laquelle

relève fondamentalement de cette dynamique de la réciprocité intime à la réalité » (Emongo, 2014, p. 150).

¹⁷Je m'inspire ici de ma réflexion antérieure sur la situation interculturelle du philosophe africain. Voir Emongo, 2006, particulièrement aux p. 91 et suiv.

toute culture s'inscrit dans une tradition¹⁸, je suis d'avis que les traditions, comme les cultures qu'elles portent, « ne peuvent ni s'ignorer, ni s'absorber, ni s'exclure les unes les autres ». En effet, « chaque tradition présuppose toutes les autres et en est elle-même présupposée en retour [Elles sont toutes tenues au] devoir de reconnaissance mutuelle [et au] devoir d'excellence réciproque [au sens où] il n'y a pas de tradition pure, toujours identique à elle-même, sans interférence sémantique aucune venant du dehors » (Emongo, 1995, p. 201 et 202). Voilà comment l'interculturel surgit au cœur de la dynamique proprement interculturelle propre à chaque culture. De là, toute culture m'apparaît-elle, dans son être propre, comme historiquement interculturelle à partir de l'inéluctable interstice qui la constitue vis-à-vis des autres traditions, des autres cultures.

Pour peu que ma revendication de la culture comme contenu de l'interculturel soit plausible, aussi bien selon la dynamique intraculturelle que proprement interculturelle, l'interculturel se profile moins comme une donnée tranquille que comme un enjeu suivant un double défi, l'un préalable, l'autre idéal.

1. - Quant au défi préalable, il est de part en part épistémologique. Je constate que dans la mesure où tout discours – et l'éthique en est un – s'inscrit dans la facticité d'un contexte d'élaboration et dans l'historicité de son auteur, il se trouve de fait surdéterminé par au moins une culture donnée (le paradigme en amont, le champ pratique de la langue d'élaboration, d'interprétation, d'application, etc.). J'en déduis que la pertinence d'un discours éthique dans la perspective de l'interculturel condamne la visée universelle de toute éthique conséquente à transgresser les limites de sa culture de conception et d'élaboration. Ce « transgresser » se trouve lui-même commandé

¹⁸En effet, la tradition « est un fait qui n'est tel que médiatisé. La tradition est un fait qui n'apparaît et ne se laisse saisir qu'au détour d'un geste, d'une parole, d'un silence, d'un objet fabriqué ou d'un lieu naturel investi de sens qui en rendent compte » (Emongo, 1997, p. 17-18.) De sorte que « les contenus culturels d'une tradition ne sont [...] que ses lieux et expressions transitoires ». En effet, c'est la tradition qui « articule, à même la culture, la mémoire et le projet : le projet hic et nunc d'une mémoire postérieure et la mémoire hic et nunc d'un projet antérieur » (*Idem*, p. 18).

en amont par quelque chose de tel que l'interculturel.

2. – Le défi idéal quant à lui est proprement éthique. En sus de sa position préalable, épistémologique, l'interculturel comporte une exigence complémentaire, d'ancrer et d'élever tout à la fois la conception et l'élaboration du discours éthique dans la perspective de l'interculturel de la diversité et de la divergence des cultures en présence. J'en déduis que la norme d'application dans cette conjoncture est celle de la transgression des individualités (les cultures données) vers leur interaction à dignité égale et à égalité de droits en leur qualité à toutes de parties intégrantes et, à la fois, de parties prenantes du discours éthique en projet. De sorte que le même « transgresser » que l'on connaît déjà se profile cette fois-ci comme une vision du monde, une utopie fixée sur l'idéal, qui assume la totale diversité des cultures et chaque aspect de la divergence de leurs contenus en présence. Cet idéal que je ne vois pas autrement que comme d'ordre éthique n'est autre que celui de l'interculturel.

3. – En somme, l'interculturel apparaît comme l'horizon où le préalable d'ordre épistémologique et l'idéal d'ordre éthique peuvent se conjuguer vers l'élaboration d'une éthique de l'hospitalité à notre époque. À ces deux titres, il me semble plus que justifié de le tenir pour un paradigme en quoi peuvent se laisser penser l'élaboration rationnelle, la visée universelle et l'application aussi parfaite que faire se peut d'une telle éthique¹⁹.

Éléments pour l'élaboration d'une éthique de l'hospitalité

De prime abord, on les voudrait rationnels. Le mot « rationalité » aujourd'hui fait écho à un autre : la Modernité. Dans la direction du passé, la Modernité se recommande d'une référence absolue : l'Antiquité philosophique grecque, singulièrement les auteurs donnés classiques, à savoir Socrate, Platon et Aristote. Dans la direction de l'avenir, la Modernité se projette comme l'exigence

¹⁹Il y va de ce que Raymond Panikkar appelait la « nouvelle innocence pour l'humanité ». D'où il est « possible de transcender la distance, de converger tous ensemble vers, non pas une culture ou une religion supposée absolue, mais vers la “ religion de l'humanité ” aussi nouvelle que pluraliste, vers la “ nouvelle innocence ” émergeant du fonds indicible des cultures et des religions du monde » (Emongo, 2014, p. 146).

intellectuelle de ne tenir pour savoir valide qu'une démarche intellectuelle préalablement soumise au crible de la raison critique²⁰. Il va sans dire que cette conception de la rationalité (quelque peu schématiquement présentée) circonscrit la trajectoire d'une seule culture, l'occidentale. Au point que le mot « Modernité » fait inmanquablement tourner les yeux vers l'Occident et celles d'autres parties du monde qui lui ont repris son exigence de rationalité²¹.

Ce constat de base en entraîne d'autres, dont les trois suivants. Un : la culture moderne représente indéniablement une avancée de taille pour l'humanité dans bien des domaines, notamment le développement du savoir et des technologies qui en découlent, ainsi que les heureuses applications de ces dernières. Deux : cette culture moderne fait figure ces trois derniers siècles de culture hégémonique, répandue de par le monde à travers un mouvement de domination coloniale²². Trois : la monoculture moderne (car largement hégémonique) a très rapidement conduit le monde au seuil des mutations qui menacent purement et simplement la vie telle que nous la connaissons sur la planète Terre, notamment à travers les changements climatiques d'envergure croissante.

Une fois de plus, la perspective de l'éthique à l'horizon de l'interculturel impose la transgression des rationalités – pour parler d'elles – en lice vers leur interaction à dignité égale et à égalité de droits en leur qualité à toutes de parties intégrantes et, à la fois, de parties prenantes d'une possible éthique de l'hospitalité qui assume la diversité des cultures en présence et la

²⁰Qu'est-ce que c'est que la Modernité? Quels en sont le contenu, les limites, etc.? Je ne me risquerai pas à m'égarer sur ces voies discursives. De Kant à aujourd'hui, des bien plus qualifiés que moi en ont fait œuvre abondante.

²¹D'où le caractère normatif de la référence à la culture moderne. Maurice Merleau-Ponty l'a dit (1953, p. 194-195) : « Notre idée du savoir est si exigeante qu'elle met tout autre type de pensée dans l'alternative de se soumettre comme première esquisse du concept, ou de se disqualifier comme irrationnelle. »

²²En effet, « ce que nous entendons aujourd'hui par " le monde " est fondamentalement le résultat d'une vision occidentale qui se voudrait universelle » (Panikkar, 1999, p. 6).

divergence de leurs contenus²³.

Ma réticence à dire « rationalité » au singulier me rattrape ici. À l'horizon de l'interculturel, ce n'est pas une, mais des rationalités venues dans les bagages des cultures en présence qui entrent en interaction, lorsque je parle de la diversité et de la divergence. À l'horizon de l'interculturel, ni une rationalité ni la somme des rationalités au chevet de l'éthique de l'hospitalité. On s'en doute, la tentation est grande de me demander : quelle rationalité à l'horizon de l'interculturel, cela étant? Vu l'ambition introductive de la présente réflexion, je me demanderais plutôt : quels éléments de rationalité(s) à l'horizon de l'interculturel, étant donné tout ce qui précède?

À quoi je réponds que ces éléments ne peuvent être imposés du dehors à l'effort de conception et d'élaboration effective de l'éthique de l'hospitalité. Ils émergent plutôt, *hic et nunc*, de l'interaction des cultures en manière de création de nouveaux possibles. D'où chaque aspect plausible de l'essai qui tire à sa fin constitue d'ores et déjà un élément d'un tel effort, qu'il fût de discussion ou préalable, ou de parcours ou de justification après coup. Me risquer à toute autre considération hors cela serait contracter une dette à mes yeux bien inutile...

Pour conclure : la question reste ouverte...

De l'hospitalité à l'éthique, le détour a été long. Mais nécessaire. Soutenir un effort de clarification notionnelle fut inéluctable. Lire des vécus humains quant à la figure centrale de l'étranger, mêmement. Il me fallait ainsi m'outiller au préalable au moment d'aller vers une éthique de l'hospitalité à notre époque.

Une telle éthique, m'a-t-il semblé, se laisse concevoir et pourrait s'élaborer dans le champ d'un paradigme pressenti comme prometteur, celui de l'interculturel. Ni une donnée tangible ni une prescription intellectuelle, l'interculturel se donne à lire à l'intérieur et à l'intersection des cultures données. Là seraient à puiser les lieux d'une élaboration de l'éthique de l'hospitalité.

On le voit, je me serai abstenu du début à la fin d'établir

²³ « Dans le contexte mondial d'aujourd'hui on ne peut pas parler d'absolu puisqu'on ne partage pas un même mythe » (Panikkar, 1987, p. 30).

un catalogue des prescriptions et des usages, dont l'ensemble constituerait l'éthique de l'hospitalité à notre époque. Ma réflexion est tout introductive, une exploration préalable, susceptible de nourrir une telle élaboration le moment venu. Jusqu'à quel point ma prétention – l'éthique de l'hospitalité sera interculturelle ou ne sera pas – est-elle plausible? Il n'appartient pas à une introduction comme celle-ci d'en juger, encore moins d'oser répondre à cette question...

Références :

- AUGÉ, M. (1987). « Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique », *L'Homme*, n° 103, p. 7-26.
- BRAHMI, B. (2012). « L'éthique universelle dans un contexte interculturel : mythe, réalité ou nécessité? », ESG UQAM, [en ligne]. <http://www.crsdd.uqam.ca/Pages/uni103.aspx>. Page consultée le 7 décembre 2017.
- CUNIN, E. et V. A. HERNANDEZ (2017). « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie », *Journal des anthropologues*, n° 110-111, p. 9-25.
- DOTSÈ ALOSSE, C.-G. (2015). « La norme du droit en Afrique entre la tradition et la modernité », *Germivoire, Revue scientifique de littérature, des langues et des sciences sociales*, n° 2, p. 44-61.
- EMONGO, L. (1997). « L'interculturalisme sous le soleil africain. L'Entre-traditions comme épreuve du nœud », *InterCulture*, vol. XXX, n° 2, p. 1-67.
- EMONGO, L. (2006). « Philosopher aujourd'hui en Afrique. Pour une éthique de la transgression », dans *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ?*, Actes de la Troisième journée de la philosophie à l'UNESCO, Paris, UNESCO, p. 71-123.
- EMONGO, L. (2008). « Il était une fois la toile d'araignée. Propos sur quelques vertus du nœud », dans Bell, S. (dir.) *La recherche scientifique et le développement en Afrique : Idées nomades*, Paris, Karthala, p. 249-260.
- EMONGO, L. (2014). « Panikkar, l'interculturalisme et le Québec » dans Emongo, L. et B. W. White (dir.), *L'interculturel au Québec. Rencontres historiques et enjeux politiques*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 137-154.
- EMONGO, L. (monographie inédite), *Sous le manguier*.
- GADAMER, H. G., (1967). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil

- GAVRAY, M.-A. (2012). « La définition platonicienne de la vertu », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [en ligne]. <http://journals.openedition.org/asr/1058>. Page consultée le 7 décembre 2017.
- MAGNANT, J.-P. « Le droit et la coutume dans l'Afrique contemporaine », OpenEdition, [en ligne]. <http://journals.openedition.org/droitcultures/1775>. Page consultée le 23 janvier 2018.
- MERLEAU-PONTY, M. (1953). *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard.
- PANIKKAR, R. (1987). « Le dialogue intrareligieux », *InterCulture : la transformation de la mission chrétienne en dialogue*, vol. 20, n° 4, p. 29-32.
- PANIKKAR, R. (1998). « Religion, philosophie et culture », *InterCulture*, n° 135, p. 101-124.
- PANIKKAR, R. (1999). « Les fondements de la démocratie (force, faiblesse, limite) », *InterCulture*, n° 136, p. 4-23.
- ROUSSEAU, J.-J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.