

La faillibilité comme résistance au relativisme et à l'hybridisme global

Paula Cristina Pereira

Centre de Philosophie de l'Education de l'Institut de Philosophie
de la Faculté de Lettres de l'Université de Porto, Portugal

1. Le mythe de Babel et les phénomènes de globalisation

«Toute la terre avait une seule langue et les mêmes mots. Comme ils étaient partis de l'orient, ils trouvèrent une plaine au pays de Schinear, et ils y habitèrent. Ils se dirent l'un à l'autre: Allons! faisons des briques, et cuisons-les au feu. Et la brique leur servit de pierre, et le bitume leur servit de ciment. Ils dirent encore: Allons! bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche au ciel, et faisons-nous un nom, afin que nous ne soyons pas dispersés sur la face de toute la terre. L'Éternel descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des hommes. Et l'Éternel dit: Voici, ils forment un seul peuple et ont tous une même langue, et c'est là ce qu'ils ont entrepris; maintenant rien ne les empêcherait de faire tout ce qu'ils auraient projeté. Allons! descendons, et là confondons leur langage, afin qu'ils n'entendent plus la langue, les uns des autres. Et l'Éternel les dispersa loin de là sur la face de toute la terre; et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi on l'appela du nom de Babel, car c'est là que l'Éternel confondit le langage de toute la terre, et c'est de là que l'Éternel les dispersa sur la face de toute la terre» (Genèse, 11:1-9).

A Babel, Dieu créa *différents* idiomes. L'épisode de Babel attesta l'impossibilité d'édifier un projet commun en l'absence de communication.

Le mythe biblique de Babel symbolise la *confusion* émanant de la colère de Dieu face à l'ambition des hommes, exprimée dans leur rêve démesuré de construire une tour qui touche le ciel. Confusion qui se manifeste dans la mésentente des hommes qui choisissent la diversité au détriment d'un projet unificateur.

Aucune autre société n'a été aussi proche du mythe biblique que la nôtre. C'est dans ce sens que le film *Babel* du mexicain Alejandro González Iñárritu, dans une critique de la globalisation et de ses conséquences, souligne les douloureux enchevêtrements de l'individualité, de l'isolement, des mésententes.

La métaphore de Babel chez Iñárritu reprend la dichotomie unité/diversité qui révèle, dans le même geste, les problèmes de communication ou de son absence. Cependant Iñárritu prétend montrer combien nous sommes "étrangement" liés, encore que "marqués" par les différences géographiques et culturelles, par les sentiments universels et par l'espoir.

Dans le monde d'aujourd'hui, la métaphore de Babel a acquis une singulière intensité. La société contemporaine est, en effet, empreinte de pluralité. Mais la configuration de cette pluralité prend la forme de la dispersion et de la fragmentation. L'information infinie qui circule en réseau, dominée, voire indéniablement envahie par la logique économique a centré la communication entre cultures et sociétés sur une *interactivité* qui peut néanmoins porter atteinte à la densité inhérente à toute communication et, en ultime instance, à son altérité.

Dans la culture contemporaine imagocentrique, nous désirons nous voir dans un miroir. Nous recherchons l'identification avec l'autre. Nous nous homogénéisons dans ce miroir-moniteur quand ce n'est pas à travers l'hégémonie des moyens de production technique de communication que nous utilisons tous.¹

Le miroir reflète l'image, nous ramène à nous-mêmes, tout n'est que répétition. Dans le monde des images et de l'interactivité, tout est représentable et dès lors tout ce qui peut être vu devient valide. Le pouvoir de l'image est un "nouveau" pouvoir qui remplit incessamment le temps et l'espace, oblitérant par là même le penser. L'interactivité instantanée de l'agir et la visibilité excessive ont occulté le sens qui joue entre le visible et l'invisible, entre le présent et l'absent pour le submerger dans la production d'information.

La vie en réseau semble véritablement annuler les distances en nous rapprochant chaque fois plus; l'interactivité, en se démultipliant en une infinité de chemins par le biais de techno-médiations, engendre cependant une méconnaissance et un haut degré d'anonymat qui résultent de la substitution de la perception différenciée de la singularité de l'*autre* par l'homogénéisation culturelle qui participe de l'homogénéisation du sens.

Nous assistons de fait à une cruelle conversion du nihilisme: l'incertitude, la permissivité et l'indifférence, régis par le caractère unidimensionnel de la

¹ «L'être miroir exclue à la fois la transparence et l'opacité; il n'implique ni l'expérience d'aller au-delà de l'implicite dans la transparence du verre ni celle de la confrontation de l'objet avec la surface sur laquelle il demeure: il se lance en un mouvement qui revient en arrière, dans le sens de l'expérience de perception, appréhendée dans son extériorité» (Perniola, 1993, p.21).

technoculture, oblitérent la conflictualité, propre à la condition anthropologique, indispensable à la construction de l'individu en tant qu'*unité dramatiquement différenciée*.

Au sein de ce monde en réseau, la rationalité technico-scientifique ne réduit pas seulement la connaissance à l'information mais la radicalise en une technoculture qui consacre, à chaque *insert-delete*, de nouvelles formes de violence et d'indifférence qui traduisent quant à elles des formes de capture de l'autre; héritages d'une pensée qui s'inscrit dans une métaphysique de la présence et dont la prétention de souveraineté s'appuie sur le diktat consistant à tout dire et à tout représenter.²

Ces nouvelles formes de violence et d'indifférence engendrées par la globalisation, mettent en danger la construction de l'identité. Si la globalisation peut certes être comprise comme l'"intensification de relations sociales mondiales qui unissent des localités distantes de manière à ce que les événements locaux soient conditionnés par des faits qui se produisent à des kilomètres de distance et vice-versa" (Giddens) ou encore se présente comme "la relativisation des limites, dans la mesure où cette relativisation revêt des dimensions globales (...)" (U.Teusch)³, il n'en demeure pas moins que se dessinent avant tout *des mouvements* qui viennent substituer ce que jusqu'alors on désignait par *relations*. Mouvements qui s'articulent en une nouvelle organisation de l'espace fondée sur des flux de matière, de personnes, de biens, de marchandises et d'informations, dont les implications dans la sphère culturelle et dans la configuration de l'humain sont évidentes.

² Si, d'une part, nous pouvons aisément reconnaître la négation ou la capture de l'autre comme marque de la philosophie occidentale, et plus particulièrement comme caractéristique de l'univers du discours de la modernité, il nous faut d'autre part rappeler que le *logos* de la tradition judéo-chrétienne – qui assume une valeur éminemment personnelle et divine et est dit comme Action, comme Absolu, comme Raison – marque toute la philosophie occidentale à travers le drame de la différence et de la scission. En effet lorsque le Verbe, Dieu se fait chair il marque la scission, la différence, la douleur et la pensée s'ouvre à la possibilité d'une relation de liberté... La scission, en incluant en elle sa propre différence, détermine la recherche et l'espoir de l'unité et contraint la pensée à se mouvoir dans le cadre du paradoxe et de l'énigmatique. Le *cogito* cartésien a émergé comme alternative au doute et à l'erreur en tant qu'expériences du penser. Le sujet possessif de la modernité s'est vu en effet menacé, possédé par les passions qui affectaient l'ordre de la raison; aussi, de peur de se démembrer, nous a-t-il finalement offert une conscience ambivalente, scindée dans l'angoisse du doute et affectée par un corps, par une extériorité qu'il désire annuler. La passion: la différence, la brèche, la possibilité d'ouverture aux autres et au monde face à la configuration de la pensée pure.

³ Teusch articule «le concept de globalisation non seulement sur un plan horizontal mais également vertical, en ce qui concerne tant les frontières géographiques et culturelles que les acteurs et l'ensemble des acteurs dans leur hiérarchie sociale et dans leurs relations de pouvoir et de domination» (André, 2005, p.117).

L'"intensification des relations sociales à l'échelle mondiale", comprise comme *mouvements et flux*, ainsi que la "relativisation des limites" met néanmoins en perspective de nouveaux paradigmes de connaissance, cultures et identités différentes qui impliquent une remise en équation de l'universalité, tout comme ils traduisent et autorisent de nouveaux regards sur le relativisme. La relativisation de la connaissance s'opère de façon manifeste, parallèlement à la reconnaissance d'une même valeur pour toutes les cultures.

La position relativiste a permis aux anthropologues l'exercice ethnographique, dans la mesure où elle a émergé en tant qu'ouverture à l'Autre, interdisant tout préjugé, par le dépassement de canons moraux, éthiques ou esthétiques. Elle s'articule, du reste, avec certaines idées sous-jacentes à ce que nous désignons communément comme post-modernité, puisque le questionnement des possibilités d'une raison auto-fondatrice et de l'objectivité a définitivement ouvert la brèche à des *interprétations*, valorisant en quelque sorte cette démarche, dans la mesure où l'on tente d'y dépasser la connaissance décontextualisée et pure. L'estompage des limites empêche néanmoins une réelle perception de notre culture et le respect de la différence, puisque la relativisation de la connaissance associée à la relativité de l'absolu autorisent un regard négatif.

L'"ouverture de frontières", l'affirmation et la défense de la pluralité offrent toutefois une perspective d'unité dans la diversité, amorçant à travers un processus d'interactions le respect de la différence, indéniable dans la diversité culturelle et sociale. Nous sommes dès lors en droit de parler d'une nouvelle sociabilité, de nouvelles identités et par conséquent d'un hybridisme capable de dépasser les contradictions et les antinomies du relativisme.

2. Relativisme et hybridisme(s).

Le relativisme – que l'on ne peut en aucun cas confondre avec le pluralisme⁴ – dans la mesure où il tend à regarder les différentes cultures et identités de manière

⁴ Il convient de rappeler succinctement, la distinction établie par Isaiah Berlin entre pluralisme et relativisme. En 1980, dans un essai intitulé *Alleged Relativism in Eighteenth-century*, Sir Isaiah Berlin affirme que le pluralisme – l'incommensurabilité et parfois l'incompatibilité de fins objectives – n'est pas relativisme ni, à fortiori, subjectivisme, pas plus que différences d'attitude émotionnelle supposément indépassables sur lesquels certains positivistes modernes, émotivistes, nationalistes, ou encore sociologues et anthropologues relativistes fondaient leurs énoncés; en effet, le fait de constater que les valeurs d'une culture puissent être incompatibles avec celles d'une autre, ou bien qu'elles soient en conflit entre elles dans une culture ou dans un groupe ou en un seul individu à des moments

isolée, renvoyant à une appréhension exempte de valeurs universelles, soumet les interprétations à des conditions et sujets singuliers, hypothéquant par tous les moyens ce qui nous est commun pour finalement engendrer une crise d'identité.

L'hybridisme – du grec *hybris* signifiant démesure et excès, terme ayant acquis avec le temps les sens d'impureté et de mélange⁵ – en passant de ses champs d'application originels, comme la biologie et la philologie, aux sciences humaines et à l'éducation, puis spécifiquement au domaine multiculturel,⁶ intègre la compréhension de l'identité comme fruit de la diversité et implique donc une nouvelle rationalité. Il met en évidence la complexité de la formation des cultures humaines et en premier lieu l'histoire de l'homme comme mouvement de *re-création* continue; phénomène de métissage qui n'est donc pas nouveau⁷ et qui s'oppose à une certaine rigidité culturelle occidentale issue de la modernité. L'hybridisme ne débouche donc pas nécessairement sur une synthèse, il se focalise au contraire sur les variations, l'imprévisible, l'errance, les tensions et sur l'hétérogénéité qui caractérisent, selon la *philosophie métisse* de Michel Serres, la connaissance et ceux qui la produisent dans les sciences humaines et dans les sciences en général.⁸

L'impureté ou le métissage de la philosophie de Michel Serres suscite une pratique hybride qui dépasse la "pureté" de la philosophie critique. L'inclusion y étant comprise en tant que métissage, en un accueil total de la différence, le métis ne

différents, ou en même temps, n'implique pas un relativisme de valeurs mais seulement la notion d'une pluralité de valeurs non structurées hiérarchiquement (cf., Lukes, 2003, p.113).

⁵ *Hybride* concerne à la fois la langue ou le mot résultant du mélange de vocabulaire emprunté à deux ou plusieurs langues et/ou d'une interpénétration de syntaxes provenant de langues distinctes, comme on peut parler d'un animal issu du croisement de procréateurs d'espèces différentes. Dans Phèdre, Platon caractérise l'*hybris* comme la transgression de la juste mesure. L'*hybris* apparaît donc corrélé à une théorie de la Justice, à la Vérité et au Bien.

⁶ L'hybridisme a assumé un rôle prépondérant, notamment en Amérique Latine, en intégrant le discours de la construction des identités, témoignant ainsi de la dynamique du culturel (Canclini, 1998).

⁷ Notons que l'interaction culturelle a connu une de ses plus grandes expressions lors des découvertes.

⁸ Nous reprenons ici la notion de *réseau* introduite par Michel Serres. Pour ce philosophe, un réseau est formé, à un moment donné, par une pluralité de points liés entre eux par une pluralité de connections. Aucun point n'étant privilégié, les entrées y sont multiples et il se caractérise par l'hétérogénéité. Nous pouvons affirmer que, face à la modernité qui s'éloigne du monde en se régulant par le principe de l'exclusion, Serres donne la priorité aux variations, aux interférences et aux mélanges propres au monde réel.

«Le multiple et l'unité se présentent, en réalité, comme des singularités limites dans une variation. En voici l'image simple. Soit une mosaïque: elle juxtapose des milliers d'éléments de formes diverses et des couleurs variées, dont les limites dessinent une sorte de réseau. Voici le multiple: mappemonde, manteau d'Arlequin, centon de textes divers» (Serres, 1991, p.231).

se réduit plus à un point intermédiaire, ce qui équivaldrait à demeurer dans les dualismes, mais devient le lieu à partir duquel je peux et dois penser le monde. Chez Serres, c'est bien la finitude humaine, dans ce qu'elle a de provisoire, de fragile et d'authentique qui s'affirme: la finitude humaine en tant que témoignage de vie en ce monde. L'identité renaît métissée, fruit d'une *raison instruite* qui n'oublie ni le passé ni l'origine, pour se réinventer à chaque instant en une totalité de vie qui intègre la tradition sans jamais rien perdre.

Le métissage de Michel Serres prend en considération une globalisation qui passerait « par la traduction en société du concept de solidarité, permettant à l'individu de se situer en termes éco-éthique dans le monde » (André, op. cit., p.104), où des seuils se substitueraient aux limites.

La limite, qui rend possible le passage réciproque entre le *dedans* et le *dehors*, entre ce qui est familier au sujet de la connaissance et ce qui lui est étranger (cf. Trias, 2000, pp.41, 65), semble de la même manière nous placer une fois de plus à une distance évidente. Ainsi une *ontologie de la limite* (Trias), même si elle ouvre la philosophie à l'inconceptualisable dans la mesure où elle reconnaît sa tâche dans le cadre de la tension et du paradoxal, semble toutefois insuffisante pour exprimer l'unité dans la diversité. Si cette limite nous met en relation – relation fondamentale – avec notre finitude, le *seuil* nous ouvre à l'infinitude. La limite quant à elle semble trancher entre la finitude et l'infinitude, alors que le seuil, en nous ouvrant de nouveaux horizons de signification, ne nie pas la finitude mais l'unit symboliquement à l'infinitude pour consacrer la pensée en une transitivité profitable.

Rappelons cependant que le seuil ne se confond pas avec l'*infini* en tant que fondement, signifiant l'effacement de l'horizon lui-même, mais l'*infini* (horizon) s'avère être le *penser* infini fondé sur la direction *excédante* de la réalisation humaine vers l'*avant* et vers l'*arrière*. C'est-à-dire du singulier vers l'universel et de l'universel vers le singulier, ou du fini vers l'infini et de l'infini vers le fini, en une transitivité continue. Dans ce processus, lui-même *infini*, la réalisation de l'être humain ne consiste en aucun cas en une appropriation arrogante du fondement, c'est au contraire le vécu de la limite qui suscite la recherche de sens en infini, ou plus exactement en seuil.

Il nous sera peut-être donné de dépasser, sur ces seuils, les limites imposées par la *globalisation de pillage*, telle que nous venons de la décrire, ainsi qu'un hybridisme violent résultant «de la conquête, de la violation, du sang et de la

semence confondus en un projet de domination, qui très souvent s'avère simultanément projet d'extermination des différences et d'homogénéisation de l'altérité», or les hybridismes «se constituent sur la base de la rencontre et du dialogue» (André, op. cit., p.104).

L'hybridisme de la *globalisation de pillage* formate la réalité à travers la souveraineté de l'information, détenant en effet d'indéniables potentialités en matière d'organisation des perceptions et des cognitions qui rénovent, grâce à une techno-culture régulatrice des identités individuelles et collectives, la Totalité du Même. Ceci engendre, outre une *standardisation des existences* qui met en danger la pluralité de significations, une instabilité des valeurs et remet en cause la singularité et le sens (Bernard Stiegler).

Dans le contexte de la globalisation, notamment néo-libérale, l'hybridisme acquiert une forte dimension économique et crée de nouvelles relations de pouvoir, sans pour autant cesser d'appeler à la réflexion sur les conséquences politiques de ce que nous désignons dorénavant comme *hybridisme global*, intrinsèquement lié à «une implication mutuelle entre inclusion violente et exclusion sociale », laquelle «dérive de l'asymétrie caractéristique de l'accès des diverses cultures au *World-system* de la globalisation qui, de par sa nature même, finit par marginaliser les victimes des systèmes intégrateurs dotés de compétences et surtout de la force leur permettant de transformer le global en leur monde» (André, op.cit., p.121).

La notion d'*hybridisme global* se différencie de la *philosophie métisse* de Michel Serres et se mue en une idéologie au service du néo-colonialisme, ce qui nous conduit à distinguer le métis *de souche* du métis *produit*. Le premier se réfère à l'identité métisse mise en équation par Serres, le métis originel, par là même actif; le second peut être décrit dans le cadre d'une passivité propre à la construction d'une identité dans laquelle le sujet n'est pas acteur mais *sujet assujetti* car envahi.

3 - En quête d'une issue. La *faillibilité* comme condition du fils de l'homme.

Les attitudes et pratiques ségrégationnistes et xénophobes, en grande partie conséquences de la globalisation, en faisant surgir des problèmes auxquels sont confrontés les différents gouvernements, finissent paradoxalement par exiger de la part des politiques éducatives le renforcement de l'éducation interculturelle, réclamant finalement une éducation inclusive.

On attend de l'éducation, et ce de manière accrue, une logique de l'inclusion, ce qui suppose une éducation axée sur le développement de la subjectivité, la socialisation, l'autonomie et l'intégration sociale, l'universel et le particulier. Néanmoins, les transformations significatives de la contemporanéité – les nouvelles technologies, la prolifération de l'information, le mercantilisme de la culture, la distinction ténue entre réalité et image, ou encore l'émergence de nouveaux groupes sociaux et culturels – se concrétisent sur le terrain éducatif non seulement par une difficile conciliation entre construction sociale et construction individuelle de l'identité, mais par une dangereuse identification entre la relativisation de la connaissance et la résistance à l'homogénéisation culturelle.

Le pluralisme caractéristique de la société contemporaine est certes une force fondamentale pour combattre le conformisme et l'imposition de normes; mais cette reconnaissance implique un souci de la dimension anthropologique, des prétentions imposées par les pouvoirs dominants ainsi que le respect de la diversité humaine. Conditions fondamentales à la reconfiguration de la singularité, en d'autres termes au dépassement de la condition de sujet *assujetti* et d'une techno-culture régulatrice et équivoque.

Ainsi, afin de distinguer l'*hybridisme d'accueil* et d'hospitalité⁹ (propre au métis de souche) de l'*hybridisme global* (propre au métis produit), afin d'éduquer dans un souci de défense et de construction d'un patrimoine commun à l'humanité impliquant l'accueil de l'autre,¹⁰ ne suffit-il pas «d'offrir aux cultures minoritaires

⁹ On ne peut pas appréhender la (ou les) culture (s), tout comme la diversité *humaine*, à la seule lumière de l'objectivité. Elles exigent un *ethos* de la pensée qui ne traite pas hostilement ce qui semble, ce qui vient et ce qui arrive; en d'autres termes un *ethos*, un lieu où la reconstruction du sens reste toujours possible. L'*accueil* privilégie une dimension anthropologique apte à supporter (*sufferere*) l'inconnu et l'existence même incomprise, apte à penser à partir de la différence douloureuse qui m'affecte. *Accueillir* signifie en effet faire place afin que ce qui arrive et ce qui vient aient un espace pour être sentis; car la construction du sens n'est possible qu'à partir *du survenu et senti par moi*. L'exigence d'un *ethos* pour penser articule donc l'expérience de l'altérité comme une expérience éthique et éducative essentielle. C'est donc dans ce sens que l'expérience de l'altérité se présente, chez Levinas, comme un exercice éthique de sorte que penser le monde et les autres se réalise comme *enseignement*, en permettant que ce qui arrive et ce qui vient nous interroge et nous responsabilise.

¹⁰ L'affirmation de la diversité culturelle en tant que "patrimoine commun de l'humanité" (article 1 de la Déclaration Universelle de l'UNESCO sur la Diversité Culturelle) – qui implique une articulation nécessaire avec l'Autre – lance de nouveaux défis à l'éducation, dans la mesure où l'inclusion, la cohésion sociale, la vitalité de la société civile et la paix (article 2 de la même Déclaration) émergent comme des noyaux fondamentaux du contexte démocratique dans lequel le pluralisme culturel doit être "propice aux échanges culturels et au développement des capacités créatrices qui alimentent la vie publique", au-delà de l'ethnocentrisme et du relativisme, en configurant la "*diversité culturelle comme facteur de développement*" (article 3), "compris non seulement en termes de croissance économique mais aussi comme moyen d'accès à une existence intellectuelle, affective, morale et spirituelle satisfaisante".

des éléments informatifs leur permettant de dépasser leurs déficits au sein des cultures majoritaires dans lesquelles elles sont insérées» (André, op. cit., p.142). Parmi les «modèles éducatifs – l'éducation interculturelle reposant sur des modèles assimilationnistes, compensatoires ou ségrégationnistes – axés exclusivement sur l'égalisation des chances éducatives ou sur une simple connaissance de la différence, ou encore les modèles technologico-positivistes dessinés par des experts en science de l'éducation dans le but de compenser des déficiences scolaires touchant des minorités ethniques, ou finalement les modèles d'orientation simplement pluraliste, tendant à préserver et à étendre le pluralisme en offrant l'information et une certaine compétence herméneutique sur toutes les cultures en jeu (...), ne constituent pas encore une véritable concrétisation du dialogue interculturel» (André, op. cit., pp.142, 143). Ces propositions ne concrétisent en rien une éducation envisagée comme développement de la conscience critique, politique et éthique respectant l'*accueil* de l'autre.

Le chemin à parcourir suppose une ouverture constante à l'égard de l'*autre*. Cela impose une position philosophique d'*insatisfaction* et d'*inconformisme*, de *résistance*,¹¹ de sorte que l'autre nous interpelle et nous défie par ses positions et présuppositions. Or cette démarche requiert une attitude éthique qui dépasse la superficialité des discours pluralistes et multiculturels, que se sont appropriés les pouvoirs dominants et qui très souvent occultent des situations d'inégalité dans lesquelles un ordre mondial basé sur les Droits de l'Homme n'occupe qu'une place secondaire face à la logique libérale économiciste et technologique.

Devant la diversité humaine, la philosophie, et plus particulièrement la philosophie de l'éducation, doit se construire comme réflexion autour d'un projet anthropologique qui relève essentiellement du *projet de culture de l'homme*, fondamental pour un être qui se sait fini mais qui se développe en liberté, en se déplaçant vers des modes de penser, d'apprendre et de faire le monde. L'humanité

¹¹ La philosophie de l'éducation doit, pour le moins, y jouer un rôle essentiel: accomplir l'homme en humanité, puisque *l'homme n'est pas une inutilité dans un monde fait mais un artisan dans un monde à construire* (Leonardo Coimbra). Dans ce rôle, la *résistance* s'effectue comme geste et mouvement de la pensée pour accomplir *l'homme comme unité dramatiquement différenciée*, en préservant les conquêtes de l'autonomie du sujet, les conquêtes d'un idéal de formation, valable pour tous, en résistant au relativisme et aux hybridismes globaux qui, associés à la rhétorique de la différence, débouchent sur l'homogénéisation culturelle au lieu de préserver la multiplicité et le métissage authentique et accentuent les xénophobies, très souvent à travers un processus pervers d'auto-culpabilité. Mon humanité ne peut s'adresser qu'à l'humanité de l'autre homme.

de l'homme, corrélative des multiples manières d'être, s'accomplit dans l'apprentissage de la différence, dans l'ouverture à l'autre, à l'inconnu, à l'absent ou à la nature. La philosophie de l'éducation peut et doit donc se constituer comme un lieu de dialogue interculturel privilégié, comme un *espace d'accueil*. En effet, le vécu de la différence engendre la recherche de l'infini penser, assurant la condition anthropologique face aux vérités absolues et usées. La réflexion sur l'éducation doit dans ce sens se configurer comme une expérience *des limites et des seuils*, une expérience de *médiation* qui n'est possible qu'à un être qui se découvre et s'affirme *faillible*.

Ricoeur présente précisément dans son anthropologie philosophique une nouvelle configuration du sujet à travers la localisation d'une disproportion constitutive de l'être humain qui permettra la mise en équation de la finitude, de la culpabilité et de la fragilité en tant que caractéristiques de l'homme.

L'homme faillible surgit comme une synthèse de fragilités et témoigne de la non-coïncidence de l'homme avec lui-même. Disproportion dont l'importance est essentielle quant à la constitution de l'identité humaine. On remarque toutefois que cette structure fini-infini n'est pas duale, encore que conflictuelle, et exige une ontologie unificatrice de l'individu puisque la disproportion signifie avant tout que l'homme est un *composé*, puis un *mélangé* de la relation entre fini et infini.

À une tradition avide de représentation et de "purification", à l'exaltation du *cogito* (cartésien), Ricoeur oppose un *cogito blessé*. Cette blessure signifie néanmoins l'appréhension d'une unité plus grande, l'unité qui s'établit dans chaque action, dans chaque œuvre, entre le sujet et le monde.

L'expérience de finitude s'apparente effectivement à une expérience des limites mais implique leur dépassement comme affirmation de liberté – exigence d'infinitude, désir permanent inhérent à l'individu. Pour Ricoeur, l'homme se situe précisément dans une zone intermédiaire entre le fini et l'infini, et sa qualité d'être intermédiaire consiste à réaliser, par le fait d'exister, des médiations à tous les niveaux de la réalité, en et hors de lui.

Nous avançons donc que la disproportion, puisque constitutive de l'être humain, radicalise la réflexion anthropologique et engendre une nouvelle dimension anthropologique de la notion même d'hybridisme, en l'exemptant de toute négativité, de toute confusion. À la lumière de *l'homme faillible* de Ricoeur (*qui par le seul fait d'exister réalise des médiations*), l'hybridisme se distancie des attitudes

égologiques et idéologiques qui vont de pair avec l'exclusion et nous renvoie à un hybridisme ouvert, un *hybridisme d'accueil*, dans l'expression radicale selon laquelle l'humain est et se construit au regard des paradoxes.

Tout comme le paradoxe, l'hybridisme et la faillibilité nous *perturbent* et nous *affectent* car ils nous contraignent à une trans-positivité qui va au-delà de la notion d'un savoir absolu et comportent une conflictualité qui désespère le sujet de l'entendement, mais qui en revanche promettent, en singularité, le sujet *dramaticus* révélateur de ce qui nous est commun: *métis de souche et métis accomplis* – unité(s) dramatiquement différenciée(s) – *en faillibilité et en désir d'infinitude* sur les seuils inaugurés par le mythe de Babel.

Bibliographie:

- ABDALLAH-PRETCEILLE, M. (1990), *Vers une Pédagogie Interculturelle*, Paris, Publ. de la Sorbonne.
- ANDRÉ, João Maria (2005), *Diálogo Intercultural, Utopia e Mestiçagens em Tempos de Globalização*, Coimbra, Ariadne Editora.
- BAUMAN, Zygmunt (1999), *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, trad. Marcus Penchel.
- CANCLINI, Nestor García (1998), *Culturas Híbridas*, São Paulo, EDUSP
- GIDDENS, Anthony (2005), *As consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta.
- LUKES, Steven (2003) “O dilema de Isaiah Berlin”, in AAVV. *Pluralismo sem Relativismo. Recordando Sir Isaiah Berlin*, João Carlos Espada, Marc F. Plattner, Adam Wolfson (org.), Lisboa, Instituto de Ciências Sociais de Universidade de Lisboa, (pp.113-119).
- PEREIRA, Paula Cristina (2006), *Do Sentir e do Pensar. Ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, Porto, Afrontamento.
- PERNIOLA, Mario (1993), *Do Sentir*, Lisboa, Presença, trad. António Guerreiro.
- RICOEUR, Paul (1960, 1988), *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité*, Aubier.
- SERRES, Michel (1991), *Le Tiers-Instruit*, Paris, Éditions François Bourin.
- SERRES, Michel (1992), *Éclaircissements. Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris, Éditions François Bourin.
- STIEGLER, Bernard (1994), *La technique et le temps, 1. La faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée.
- TRÍAS, Eugenio (2000), *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino.