



HAL
open science

À quelles conditions un échange interculturel est-il possible ?

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. À quelles conditions un échange interculturel est-il possible?. Enseignement Philosophique, 2011. hal-02482900

HAL Id: hal-02482900

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02482900v1>

Submitted on 18 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

À QUELLES CONDITIONS UN ECHANGE INTERCULTUREL EST-IL POSSIBLE ?

Bernard JOLIBERT¹

La question peut paraître byzantine, voire provocatrice, au moment précisément où chacun, en toute bonne conscience, prône le dialogue, la communication et l'échange interculturel afin de résoudre les tensions politiques exacerbées par les clivages sociaux, voire les cassures ethniques, de plus en plus marquées semble-t-il. Rien de plus banal en apparence que les échanges interculturels. En effet, les relations entre des êtres de cultures différentes, les contacts entre cultures diverses sont aussi anciens que l'existence des contacts entre les hommes, pris individuellement ou en groupe. Échanges de services, échanges économiques ou commerciaux entre peuples de langues, de religions, de traditions et de mœurs diverses et variées jalonnent l'histoire de l'humanité (Cuhe, 1996). On peut même admettre comme hypothèse anthropologique que ces échanges entre peuples de cultures différentes ont été l'une des conditions premières de la survie de l'humanité (Pales, 1976). On imagine mal par exemple une ville située sur la route des caravanes entre la Chine et l'Europe sans « dialogue interculturel ». Là où une cinquantaine de peuples différents se croisent, commercent, discutent, échangent des biens et des idées, comment ne pas imaginer une possible comparaison de culture à culture, des frottements, des emprunts ?

On est même en droit de supposer qu'au fil de son histoire, il devient très difficile à la culture la plus ombrageuse et désireuse de préserver son autonomie de se tourner jalousement vers des « racines » qui finissent par se perdre dans la nuit des temps. Ce qu'on appelle une culture au singulier, au sens courant aujourd'hui d'ensemble de coutumes et d'usages distinguant un groupe ou une société des autres, est toujours plus complexe et emmêlée qu'on le croit. On n'échange pas des biens matériels sans échanger, directement ou indirectement, un minimum d'idées. De plus, avec l'augmentation des moyens de communication, à la fois en qualité et en quantité, on tend vers une mondialisation autant culturelle que socioéconomique. De nos jours, au-delà du métissage interethnique de plus en plus accentué et visible, c'est à un véritable « maillage » interculturel que l'on assiste dans les faits.

Pourquoi alors se poser la question des conditions d'un possible dialogue interculturel ? Ce dialogue existe dans la réalité de la manière la plus évidente, aussi bien entre des individus pour résoudre les problèmes de la vie courante que dans les échanges internationaux. La « globalisation », pour reprendre un terme à la mode, n'est pas seulement économique, elle est aussi culturelle. N'est-elle pas présumée au cœur de toute pratique touchant aux sciences humaines, chez les anthropologues qui visent l'étude d'autres cultures que la leur propre, impliquant du seul fait de l'existence de leur approche qu'il existe quelques passerelles entre cultures posées pourtant hypothétiquement comme originales et singulières au point de se vouloir imperméables ?

¹ Publié sous le titre : *À quelles conditions un échange interculturel est-il possible ?* in *L'enseignement philosophique*, septembre-novembre 2011, p. 13-23. Publié parallèlement in Gilles Ferréol « *Autour d'Alain Caillé et des travaux du Mauss* », Bruxelles, EME, 2010, p. 179-194.

Pourquoi, dans ce cas, s'interroger sur les conditions de possibilité d'un échange interculturel ? S'il existe de fait, c'est bien qu'il est possible !

Cette interrogation est aujourd'hui rendue nécessaire à cause d'une incertitude créée par l'hypothèse « culturaliste » lorsque celle-ci se voit poussée jusqu'au relativisme culturel le plus radical, qui semble celui de ses défenseurs les plus acharnés. Cette doctrine anthropologique d'origine nord-américaine qui s'affirme avec force tout au long du XX^e siècle en postulant l'originalité singulière de chaque culture et l'impossibilité d'en privilégier une dominante sur les autres, a conduit à un relativisme d'autant plus inquiétant du point de vue philosophique qu'il conduit à la négation de l'idée même d'homme, entendue comme notion générale et abstraite. L'homme en soi, cette « abstraction platonicienne » dont parle Jacques Maritain (1969) ne mérite pas que l'on perde son temps à en tenter l'approche. Ce à quoi on a affaire lorsqu'on tente de comprendre les phénomènes sociaux, ce sont des hommes culturellement situés : bourgeois ou prolétaires, occidentaux plus ou moins métissés, défavorisés ou favorisés économiquement, citadins de tel sexe, de telle tranche d'âge, etc.

Les divers groupes sociaux étudiés par le sociologue, les multiples sociétés approchées par l'anthropologue étant chacune pensée comme un tout qui possède sa propre originalité, il devient impossible d'avancer l'idée qu'une culture est plus riche, plus complète ou en avance que les autres. Partant, les philosophies de l'histoire du XIX^e siècle se voient remises en question de manière radicale. Chaque culture résout à sa manière des problèmes qui se posent à elle dès que les hommes font société. Chaque langue secrète ses propres catégories, irréductibles à celles des autres. Chaque code moral, vestimentaire, culinaire, sentimental possède son originalité que l'on ne saurait appréhender que de l'intérieur. Cette démarche intellectuelle ne va pas sans avantages. En éliminant le vieux mirage colonialiste d'une civilisation occidentale dominante sur les autres, elle semble faciliter grandement les rapprochements entre les cultures.

Du point de vue moral, le relativisme semble permettre de remettre en cause les préjugés ethnocentriques qui entraînent souvent l'exclusion ou le racisme. L'idée de privilège culturel n'a-t-elle pas conduit, il est vrai, à justifier l'hégémonie de certains groupes humains sur d'autres ? Du point de vue politique, avec le culturalisme, c'est alors le colonialisme et l'impérialisme qui se voient discrédités. Dire en effet que les divers systèmes culturels sont équivalents, c'est refuser de placer l'un d'eux, moralement, religieusement ou historiquement valorisé, en position dominante. En s'interdisant le rôle d'observateur privilégié, on semble éliminer la tentation des comportements qui pourraient faire obstacle aux contacts authentiques entre diverses cultures. À la limite, l'anthropologie relativiste permet de remettre en question une représentation traditionnelle, à la fois axiologique et historique qui, confondant allègrement le général et l'universel, pensait la civilisation occidentale comme le point d'arrivée idéal de tout progrès culturel, c'est-à-dire, à la fois comme la référence aboutie et le modèle idéal de toute vie sociale possible. Comme simple outil de rappel à la modestie, le culturalisme a joué un rôle important qu'il serait injuste de nier. L'ethnocentrisme s'en est trouvé déstabilisé.

Est-il pour autant exempt de reproches, y compris du point de vue de la facilitation du dialogue entre les cultures ? Un fait de civilisation devrait nous alerter : l'ethnocentrisme semble toujours reparaître sous une forme encore plus exacerbée lorsque chaque culture devient à elle-même sa seule référence et son seul critère de pertinence. Tout se passe comme

si le repli identitaire, le retour aux racines, la préservation des singularités prenaient le pas sur l'ouverture aux autres.

La difficulté n'a pas échappé aux observateurs. Elle s'est posée à eux d'un simple point de vue méthodologique. Si chaque culture est un tout qui possède sa propre logique interne et sa propre cohérence, comment accéder à l'originalité de chacune dans son authenticité lorsqu'on lui est au départ étranger ? Comment appréhender ses caractéristiques propres alors que les outils culturels dont nous disposons restent ceux d'un occidental formé aux disciplines humaines, elles mêmes historiquement et culturellement situées dans un univers intellectuel propre à une forme singulière de rationalité ? Au-delà de la finesse des tests ou de la justesse scientifique des protocoles d'observation, c'est la mentalité de l'observateur qui se voit remise en question au point d'être radicalement discréditée dans son principe même. Son approche d'une autre culture que la sienne est inadéquate car culturellement située ailleurs. Le questionnement, la méthode, l'intention n'appartiennent pas à la culture étudiée. L'approche est pensée, conçue, construite suivant des modèles argumentatifs européens, en fonction d'une problématique qui n'a rien à voir avec la culture cible. Elle est condamnée à rester à côté de ce qu'elle étudie.

Pour peu qu'on prête attention avec soin à cette difficulté, il y a plus grave que cette remise en question de l'anthropologie ou de l'ethnologie occidentale. Au-delà du problème méthodologique qui se pose à l'anthropologue, la difficulté touche à la vie de tous les jours. À la limite, poussé à sa pointe extrême, le relativisme interdit tout contact possible entre individus appartenant à des cultures différentes. Chaque personne, à l'image de la civilisation qui l'a produite, se referme sur ses propres valeurs, s'appuyant sur des principes à la fois singuliers et originaux, induisant des comportements compréhensibles seulement à ceux qui en possèdent les codes culturels, nécessairement acquis de l'intérieur. L'autre qui est étranger à une culture cible se voit condamné à n'y rien comprendre. Extérieur il est au départ, extérieur il reste faute de posséder les catégories mentales, outils endogènes qui lui permettraient d'en appréhender le sens véritable.

La conséquence est lourde pour le dialogue interculturel lui-même. Au lieu d'aider au rapprochement entre cultures diverses, le relativisme, poussé dans ses derniers retranchements, semble finir par obtenir le contraire de ce qu'il croyait pouvoir défendre : un isolement entre les cultures et les hommes tel qu'aucun contact entre ces derniers n'est plus pensable désormais. Chaque culture se referme sur ses propres modèles symboliques, si « spécifique » dans leur originalité que ceux qui ne lui appartiennent pas ne peuvent rien y comprendre. L'étranger est condamné par principe à rester en deçà de sa signification intime. Au mieux, il doit se contenter d'une simple description dans le plus pur style ethnographique. Au pire, il se risquera à des interprétations invérifiables. Faute d'éléments communs permettant un possible contact, chaque culture se referme sur elle-même. Ce qui vaut pour l'anthropologue vaut pour le voyageur ordinaire. Chaque individu se voit risquer des graves contresens dès qu'il prétend sortir de sa sphère culturelle d'origine. Aux yeux du pur relativiste, l'univers humain devient une juxtaposition de cultures, de sous cultures, voire de segments culturels si étroits que chaque homme devient porteur d'une culture propre en fonction de son histoire singulière. Au simple pluralisme mondial de civilisations juxtaposées et isolées répond, en interne, une ethnicisation autiste des individus singuliers au sein d'une même société.

Au mythe du progrès indéfini qui accordait un privilège exorbitant à la culture occidentale au détriment des autres, répond désormais le mythe du repli identitaire vers des racines repoussées à l'infini. Comme le dit Robert Deliége, « nous sommes aujourd'hui entrés dans

l'ère du relativisme et de la différence culturelle » (1998). Faut-il pour autant devenir les hérauts de cette « différence sublimée » au point de lui accorder une confiance aveugle ?

La prudence est d'autant plus de mise que sa célébration est loin de donner des résultats de dialogue et de tolérance interculturelle souhaités. Chaque homme se réduisant à son appartenance culturelle, posée comme indépassable, nul n'a de réalité autonome comme sujet universel ; plus personne n'est pensable précisément en tant que « personne ». On secrète alors dans le meilleur des cas le retour folklorique vers des racines improbables, dans le pire, l'exclusion, le culte identitaire, la célébration hypocrite du *volkgeist* ou de l'*apartheid*, quand on ne va pas jusqu'au génocide. Comment ne pas constater aujourd'hui une ethnicisation progressive des groupes au sein des sociétés, ethnicisation qui conduit vers un repli identitaire explicite et aboutit à un « nouveau tribalisme » (Deliège, 1998) pour lequel tout contact interculturel est perçu comme une contamination, un risque de déculturation, autrement dit comme une trahison.

Comment en est-on arrivé là ?

La culture et les cultures

Pour le comprendre, il faut peut-être revenir sur l'emploi divers du terme culture qui est loin de l'évidence qu'on lui prête parfois. Gilles Ferréol (Ferréol et Jucquois, 2003) rappelle que, dès 1952, Kroeber et Kluckhohn (1952) dénombrèrent déjà plus de cent soixante définitions possibles de ce terme. On peut ramener son usage à deux emplois principaux.

La racine latine *cultura* (de *colere* : cultiver la terre) qui renvoie rapidement aussi bien aux travaux des champs qu'aux exercices visant à développer facultés de l'esprit, aux activités corporelles qu'aux créations de l'art et des techniques, semble désormais oubliée. Elle indiquait pourtant prioritairement une opposition radicale entre ce qui est laissé en friche (l'inculte) et ce qui est l'objet du soin des hommes sur la nature et sur eux mêmes. La culture dans ce cas, c'est ce que par son travail l'homme ajoute à sa propre nature (savoir, affinement des mœurs, technique, esthétique, morale, religion, etc.) pour parvenir améliorer à la fois son avoir et son être.

Désormais, suivant la langue des sociologues anglo-saxons, l'emploi du terme culture s'est élargi et a fini par devenir synonyme de civilisation. Suivant le sens courant contemporain, une culture est désormais une totalité complexe incluant les connaissances, la morale, les lois, les coutumes, c'est-à-dire l'ensemble habitudes acquises par les hommes en tant qu'ils sont membres d'une société. Une culture, sous l'angle descriptif de l'anthropologue, comprend donc l'ensemble des composants linguistiques, moraux, affectifs, spirituels, matériels et institutionnels qui permet aux membres d'un groupe social d'organiser et de réguler l'existence commune de ses membres. On peut alors la définir comme l'ensemble organisé de conduites individuelles ou collectives conformes aux attentes partagées et aux idéaux exprimés par les membres d'un groupe donné. Chaque culture produit une représentation matérielle et idéologique du monde plus ou moins originale. Ses formes de communication ainsi que ses représentations sont singulières et doivent être étudiées en elles-mêmes. Il en va ainsi de la culture des Océaniens, comme de la culture de masse, de la culture prolétarienne ou des diverses sous cultures incluses dans des ensembles plus vastes : la tâche de l'anthropologue, qu'il soit de sensibilité fonctionnaliste comme Bronislaw Malinowski dans *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922) ou plutôt structuraliste comme Alfred Radcliffe-Brown dans *Structure et fonction dans les sociétés primitives* (1952), qu'il s'intéresse plutôt aux risques d'anomie qu'aux conditions du consensus, est de décrire au plus près ce moule culturel qui façonne les conduites et les représentations individuelles des

membres d'un groupe social donné. Une culture alors se ramène à un ensemble de « formes », de « modèles » comportementaux acquis, propres à un groupe humain défini. La personnalité des membres de ce groupe est façonnée par des « patrons » propres à ce dernier, tant au plan affectif, qu'intellectuel ou comportemental.

On en vient alors à considérer chaque société comme une totalité plus ou moins achevée de modèles comportementaux, de types (*patterns*) auxquels les membres du groupe doivent se conformer pour être reconnus (Bénédict, 1950). À trop prétendre s'écarter du cadre culturel dans lequel on baigne, on risque de se voir très marginalisé ou, plus radicalement encore, exclu. L'idée de personnalité de base (*basic personality*), invite à mettre l'accent sur l'originalité de chaque culture et à insister sur le relativisme des diverses formes culturelles. Chaque culture possède ses propres règles, ses propres valeurs, ses propres modèles idéaux d'humanité. Qu'est-ce qui garantit à l'observateur d'une culture autre et qui dispose d'outils culturels différents que ces outils sont adaptés à la saisie des types de la culture observée ? En bonne logique, chaque culture devrait être comprise comme une totalité accessible aux seules valeurs qui lui sont propres. Chacune est incommensurable aux autres et ne peut être appréciée que suivant son propre système de pensée (Leclerc, 1972). Une culture est l'expression d'un rapport au monde singulier, irréductible à nul autre. Il n'existe pas d'outils universels qui permettraient d'en dépasser les cadres originaux. C'est alors l'idée même que l'on puisse construire une science de l'homme qui se voit récusée. L'idée de condition humaine est niée. De plus toute communication interculturelle devient impossible.

Comment sortir de l'impasse ?

L'universel et le général.

La question cruciale de toute relation interculturelle possible devient : Comment traduire dans une culture différente les systèmes de croyance, les valeurs qui guident les comportements des hommes d'une société donnée ? Non seulement celui qui prétend en rester à l'observation la plus empirique et la plus rigoureuse possible d'une autre culture que la sienne risque de passer à côté de l'essentiel, mais on est en droit de se demander comment le moindre contact humain est encore possible entre gens de culture différente. Comment être certain que l'on a observé le phénomène adéquat, saisi au bon moment, et que l'on a retenu et compris ce qui importe véritablement ? À la limite, qu'est-ce qui permet de dire que l'on a bien à faire à une culture ? Reconnaître une culture autre que la sienne propre comme culture authentique suppose que l'on découvre un minimum d'éléments à la fois semblables et communs qui permettent de les ranger toutes eux dans une même catégorie. Il faut non seulement s'entendre sur une signification commune du mot, mais de plus, il faut passer outre aux particularismes de chacune pour percevoir, en chacune précisément, les traits universels qui permettent de les penser toutes deux comme des cultures.

Un premier constat s'impose : pour être en état d'accéder à une culture autre que la mienne, il faut que je m'accorde des outils intellectuels dépassant de cadre de mon enracinement culturel. Il faut, de plus, que je postule dans les autres cultures un certain nombre d'éléments assez proches de ma propre culture, sortes de ponts transculturels qui permettent à chacune d'établir des liens avec l'autre. Comment ces liens seraient-ils possibles sans une reconnaissance réciproque d'identités radicales sur le fonds desquelles penser les différences ? Implicitement, la pensée sociologique la plus relativiste suppose de tels universaux. Ils sont aussi nécessaires à la reconnaissance des autres cultures en tant que cultures dans le culturalisme que dans le cas de l'impérialisme le plus déterminé. Ce dernier en effet s'accorde un privilège qui suppose une comparaison préalable, laquelle implique un

minimum de reconnaissances des autres cultures en tant que telles. Lorsqu'il met en scène, dans *Les Lois*, des représentants de trois grandes traditions culturelles distinctes, un athénien, un crétois et un lacédémonien, Platon suppose que par delà les diversités politiques, religieuses et éthiques manifestes, il existe une rationalité commune possible qui n'est pas seulement celle de la langue. Il le montre avec encore plus de force encore avec l'exemple de la découverte de la duplication de la surface du carré par le jeune esclave, dans le *Ménon*. La constitution d'une classe universelle comme l'idée d'humanité, de Cité, de société ou de culture ne se fait pas sur la base d'un simple constat des différences entre les hommes ou entre les peuples, mais à travers la saisie d'un invariant au sein de collections variées d'êtres divers. À la limite, la lecture des *Lois* de Platon finit par nous apprendre qu'il y a autant de cultures, au sens anthropologique, qu'il y a d'individus qui sont censés les représenter. Il faut dépasser l'expérience première, l'intuition immédiate, la richesse infinie mais stérile de la diversité chatoyante pour atteindre le stade de l'identique humanité. Chaque homme est dans tous et tous dans chacun, si différents les uns des autres soient-ils.

Tout échange dialogué entre cultures posées dès le départ comme différentes, chacune dépositaire d'une singularité fortement marquée, suppose néanmoins leur rapport identique à ce que l'on pourrait désigner comme une *métaculture* commune de référence. Sans cette référence conceptuelle permettant l'existence d'un dialogue possible, aucun échange interculturel n'est pensable. Chaque culture est condamnée à se refermer sur elle-même, telle une monade leibnizienne, « sans porte ni fenêtre sur le monde extérieur ». Au-delà de la référence à une langue d'échange commune, simple outil de communication, il faut supposer en l'autre, intellectuellement, moralement et affectivement un semblable et pas seulement un être différent de soi.

Tout dialogue possible suppose en effet que soit résolue préalablement la question purement rationnelle des catégories mentales (rationnelles, logiques, sociales, morales, intellectuelles, etc.) pouvant se recouvrir, se chevaucher ou se confondre. Au-delà, et plus fondamentalement encore, se pose la question de catégories affectives semblables qui rendent le rapprochement humain et la compréhension réciproque possibles. Ce qui est donc jeu, en dépit des différences culturelles visibles qu'observe l'ethnologue, c'est précisément l'idée qu'il puisse exister un universel humain. L'idée même d'un dialogue entre des cultures diverses suppose leur commune participation commune à un modèle humain universel. Pour se voir seulement reconnues comme cultures, les autres cultures que la mienne, en dépit des différences, se doivent de posséder certaines propriétés proprement humaines qui les distinguent des sociétés animales que décrit l'éthologie, propriétés qui m'invitent à les reconnaître précisément comme des cultures humaines relevant de l'ethnologie et non comme de simples hordes animales. La recherche de l'identité conduit donc, paradoxalement, bien loin des particularismes réducteurs, à ce qu'il faut reconnaître comme un trait propre à toute culture et désigner sous le nom d'universel. Autrement dit, les distinguos entre « humanités singulières et distinctes » de l'ethnographie renvoient à une véritable anthropologie, c'est-à-dire à une philosophie de l'homme.

On objectera une fois encore que ce rappel à l'universel n'est que le camouflage d'une entreprise néocoloniale qui n'ose pas dire son nom. L'universalité conceptuelle, l'idée même qu'il puisse exister, comme réalité anthropologique ou comme idéal moral, un homme « au singulier » ne serait qu'un alibi mystificateur. Derrière la recherche de l'universalité, c'est la seule volonté de puissance de l'Occident qui, encore une fois, s'avancerait masquée.

La fait que le colonialisme ait tenté de présenter ce qui n'est que général pour de l'universel, c'est-à-dire les éléments secondaires de la culture occidentale pour ce qui vaut pour tous les hommes, n'empêche pas à l'universel d'apparaître comme ce qui rend possible,

c'est-à-dire pensable, la pluralité culturelle elle-même. Le mauvais usage d'une notion ne remet pas en cause la notion en elle-même. Chaque culture, à des degrés divers, contient des éléments qui la font tendre vers l'universalité humaine et des éléments qui, au contraire, la tirent vers des particularités qui restent de l'ordre du général. On oublie trop souvent que le contraire de l'universel n'est pas le singulier mais le général.

L'homme et les hommes

L'existence de différences, voire de divergences, importe peu quant au point de vue qui nous préoccupe et qui reste celui des conditions de possibilité de l'interculturalité ; les singularités sont de détail pour ce qui a trait à un support possible permettant les échanges de culture à culture. Pour qu'une rencontre ait lieu et qu'elle aboutisse à un dialogue possible, au-delà de la bonne volonté parallèle, il faut que les participants s'accordent un minimum de traits fondamentaux identiques, au-delà des différences langagières ou coutumières. Autrement, il ne saurait y avoir le moindre contact signifiant. Sans un minimum de reconnaissance réciproque d'une ressemblance, chaque monde culturel se refermerait sur sa propre originalité, se condamnant à ne rien comprendre à l'altérité. Il n'y aurait plus ni même ni autre. On retrouve ici l'exigence philosophique d'universaux humains qui permettent de passer outre aux différences culturelles pour percevoir prioritairement ce qui constitue l'humain dans l'altérité, c'est-à-dire l'humanité dans l'autre. Jean-Paul Sartre invite à ne pas oublier ce détour nécessaire par l'universel lorsqu'on prétend penser la culture humaine. Plutôt que de parler de « nature humaine », il préfère certes évoquer l'idée de « condition humaine universelle », mais sa référence obligée reste l'universel : « S'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de condition. Ce n'est pas par hasard si on parle aujourd'hui plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition, on entend avec plus ou moins de clarté l'ensemble des limites à priori qui esquissent la situation fondamentale dans l'univers. Les situations historiques varient ; l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être au monde, d'y être au travail, d'y être au milieu des autres et d'y être mortel. » (Sartre, 1957)

C'est ce rappel à l'universalité, dernier rempart de celui qui demande justice au nom de la reconnaissance de son élémentaire humanité, que réclame Shylock dans *Le Marchand de Venise*. Ce n'est pas parce qu'il appartient à la nation juive qu'il exige réparation, c'est parce qu'il est un homme au même titre que tous les autres. « Un Juif n'a-t-il pas des yeux ? Un Juif n'a-t-il pas des mains, des organes, des proportions, des sens, des affections, des passions ? N'est-il pas nourri de la même nourriture, blessé des mêmes armes, sujet aux mêmes maladies, guéri par les mêmes moyens, échauffé et refroidi par le même été et par le même hiver qu'un chrétien ? Si vous nous piquez, est-ce que nous ne saignons pas ? Si vous nous chatouillez, est-ce que nous ne rions pas ? Et si vous nous outragez, est-ce que nous ne nous vengerons pas ? Nous sommes comme vous du reste, et nous vous ressemblons aussi en cela. » (Shakespeare, 1959)

Pour sortir de l'isolement culturel, tout comme pour concevoir le projet d'une science de l'homme, il faut supposer une commune référence à une humanité qui reste la condition de possibilité de la reconnaissance des autres cultures en tant que des cultures et des autres hommes comme hommes. Comme l'écrit Michel Giraud : « La reconnaissance de la diversité des cultures humaines ne doit ni ne peut nous empêcher de penser la Culture comme caractéristique fondamentale de l'existence en société de tous les hommes. D'où leur (les

anthropologues) recherche de ce que Claude Lévi-Strauss a dénommé les " propriétés générales de la vie sociale " que l'on peut également appeler les " universaux culturels". » (Giraud, 1998) On retrouve alors indirectement le premier sens du terme culture : celui qui renvoie à la métaphore agricole et nous indique qu'il y a culture dès que l'on cherche à développer certaines qualités proprement humaines par l'exercice et l'éducation.

Il est donc vain d'opposer, très médiatiquement, « l'universalisme », nécessairement abstrait des républicains, au « pluralisme » concret des multiculturalistes ; les pluralités ne sont pensables comme diversifiées qu'à la condition d'admettre que chacune contient les traits qui valent pour toute culture. De même que les particularités, seulement pensables sur fond d'universel, n'ont rien à faire avec le « particularisme » ethnocentré, de même l'idée d'universalité n'a rien à voir avec l'« universalisme » qui n'en est que la caricature. La défense incantatoire des particularités culturelles érigées en particularismes ne garantit pas plus la tolérance bienveillante et l'égalité de droit dans l'échange qu'il n'assure la paix sociale ou ne met un terme aux velléités d'ethnocentrisme ou de racisme.

Le bric-à-brac culturel et la personne

Ce qu'il faut examiner avec plus de soin si on veut avancer dans le débat c'est l'emploi du terme culture. En effet, la principale difficulté que l'on rencontre lorsqu'on s'interroge sur ce qui fait la possibilité d'un échange interculturel repose sur l'ambiguïté du terme culture tel qu'il est employé dans le champ des sciences humaines. Entre quoi et quoi, entre qui et qui exactement s'agit-il d'établir des passerelles lorsqu'on prétend aider aux échanges interculturels ? On fait comme si un groupe humain était composé de telle sorte qu'il reflète un système de comportements clairs, repérables, univoques, déterminés avec précision, éventuellement réfléchis par les acteurs sociaux, aux frontières définies avec exactitude et dont les membres seraient tous comme l'incarnation, chacun devant y reconnaître son identité pour se voir admis comme élément intégré de la culture.

Auquel cas, non seulement les membres d'une culture donnée seraient en état de l'exprimer, de la comprendre et de la définir en propre, mais, de plus chaque membre de cette culture en serait comme l'incarnation identitaire intégrale. Loin de toute observation recherchant son objectivité dans la distance, c'est de l'intérieur, à travers un « vécu » des plus idiosyncrasiques, que chacun dévoilerait la réalité essentielle de sa culture. Il faut en être membre, c'est-à-dire en incarner les traits caractéristiques dans ses gestes, ses comportements, ses idées, ses sentiments les plus intimes pour la « comprendre » véritablement, c'est-à-dire l'habiter dans toutes ses dimensions ou, à tout le moins, dans ses dimensions essentielles.

Une telle analyse, pour séduisante qu'elle paraisse, laisse de côté une difficulté importante. Une culture n'est jamais donnée comme un objet de pensée déterminé, formant un tout connaissable, aux frontières parfaitement définies, aux contenus dénombrables, consistant en un donné réel observable par l'expérience interne ou l'expérience externe (Debray, 2007). On fait comme si l'observateur intérieur était privilégié parce que plus proche. Mais que l'observateur soit intérieur ou extérieur à la culture examinée ne change rien à l'impossibilité radicale d'en saisir l'ensemble, encore moins d'en incarner l'essence. Aucun individu, extérieur ou intérieur, n'est assez familier de sa culture, que cette dernière soit d'accueil ou d'origine, pour la représenter dans sa totalité, en rendre compte intégralement ou en incarner l'essence. Il en perçoit certains traits en fonction de sa position à l'intérieur de sa structure ; il en comprend certains secteurs ; d'autres lui échappent totalement.

Quand bien même un individu singulier appartiendrait à une culture au sens sociologique le plus large (comment pourrait-il en être autrement ?), il n'en exprime jamais l'intégralité des

caractères dans ses comportements. Il est lui-même un tout qui pourrait être envisagé comme culture originale. Il en va de même pour les petits groupes humains qui composent des collectivités plus vastes comme les familles, les associations, les groupes professionnels, etc. À la limite, puisque tout devient culture, plus rien n'est culture.

De plus, la culture que l'on aimerait circonscrite et objective, ne se laisse enfermer dans un réseau de traits dénombrables, déterminés et finis qu'à la condition de finir par se perdre. Si on veut la ramener à une collection de rites observables, de pratiques, de symboles visibles, on risque de la réduire à un squelette sans vie. On l'enferme dans un carcan trop rigide et trop étroit pour comprendre son fonctionnement, ses changements et son évolution. Les cultures en effet, au sens anthropologique comme au sens le plus individuel, évoluent, croissent, importent, exportent, se développent en permanence. Certains traits que l'on voudrait à jamais caractéristiques, ne le sont qu'un temps. Ils disparaissent parfois aussi vite qu'ils sont apparus. D'autres en revanche, sont acquis, inventés ou empruntés lentement au cours de l'histoire, presque sans que les acteurs sociaux s'en aperçoivent. On voit alors que toute tentative fixiste, pour soi comme pour les autres, est non seulement scientifiquement erronée, mais que, de plus, elle risque de conduire à une conception close de la culture qui n'est pas si éloignée de la notion d'identité clanique ou ethnique dont il conviendrait de préserver la pureté en l'éloignant de toute approche étrangère corruptrice. Une culture, au sens anthropologique, est un amalgame momentané, plus ou moins stable d'emprunts historiques multiples et fortuits, soumis sans cesse à des réadaptations imprévisibles. Bien malin qui prétend en faire le tour (Lorvellec, 2002).

L'emploi politique du terme culture tend alors à devenir plus une arme politico-muséographique qu'un concept scientifiquement rentable et pertinent à une situation humaine définie. Chaque contenu « culturel » se ramène à une sorte de réservoir disparate qui comprend l'intégralité de ce qui compose la vie matérielle, intellectuelle et sentimentale d'une population, autant dire un amalgame de traits juxtaposés au gré des rencontres et des intérêts du moment. À des fins mobilisatrices dont la xénophobie n'est pas toujours absente, les élites politiques vont y puiser au gré des besoins ce qui peut aider leur combat identitaire. Le camouflage du ressentiment derrière le paravent des sciences de l'homme permet de donner au propos une apparence objective et de faire passer des arrières pensées ethnocentriques pour de évidences culturelles. Ainsi, on a pu avancer qu'en approfondissant sa propre culture, en allant toujours plus loin à la recherche de racines authentiques, loin de rejeter les autres cultures, on atteindrait une sorte d'équivalent de l'universel qui permettrait de rétablir un dialogue interculturel concret sans en avoir les inconvénients abstraits.

Peut-être, après tout, cette démarche est-elle pensable. Encore ne faudrait-il pas rejeter l'abstraction avec autant de légèreté. Elle n'est efficace qu'à condition de ne pas se couper de l'idée d'universalité radicale. Autrement, elle conduit à l'isolement et au refus jaloux de toute influence extérieure comme risquant de dénaturer une sorte d'« essence culturelle » à jamais insaisissable. Pour communiquer les hommes doivent précisément oublier un instant leurs particularismes pour se voir comme des personnes, c'est-à-dire comme des êtres qui, au-delà des traits culturels singuliers qui les différencient et parfois les opposent, possèdent des caractères communs leur permettant de participer à la société morale, affective et intellectuelle de hommes, entendue comme humanité en général. Ce qui implique que l'on prête aux autres : capacité de prendre conscience de soi, de s'expliquer sur ses sentiments et d'en partager les affects fondamentaux, de se déterminer par des motifs, de se justifier en référence à des valeurs devant d'autres êtres raisonnables. L'autre n'est plus alors réduit à son appartenance culturelle originale, il est envisagé, du point de vue universel cette fois, comme

un être capable de discernement intellectuel et moral, c'est-à-dire comme une personne. Ce trait vaut en droit pour tout homme reconnu comme tel, quel que soit le temps et le lieu.

Il est dès lors possible de répondre plus clairement à la question posée en titre touchant les conditions pour qu'un dialogue entre cultures soit possible. Prioritairement, à condition que je reconnaisse l'autre, la personne qui est devant moi et qui ne semble pas obéir aux mêmes codes sociaux, aux mêmes usages que les miens, avant tout comme un homme, en dépit des masques divers que les apparences lui imposent. Cela suppose d'abord que je ne réduise jamais cet autre aux différences culturelles qui pourraient nous éloigner l'un de l'autre, voire nous opposer l'un à l'autre. Mais tout au contraire que j'en réfère, au-delà des singularités distinctives, à une nature humaine primordiale et fondatrice de notre identité. Dans ce cas, le renversement est complet : c'est l'universel qui devient le réel. Le culturel est de l'ordre du particulier. À la fois historiquement et socialement situé, il est destiné à se voir remplacé par d'autres modèles tout aussi passagers. La véritable culture n'a donc rien à voir avec cette « identité bric-à-brac » qui constitue le fonds de commerce d'un multiculturalisme qui oublie un peu vite la leçon de Claude Lévi-Strauss selon laquelle la reconnaissance de la diversité culturelle a pour condition de « pensabilité » l'idée d'humanité (Lévi-Strauss, 1988). Sans cette dernière et essentielle notion, le multiculturalisme de façade continuera longtemps, sous couvert de « reconnaissance » des cultures tout azimut, à reposer sur un ethnocentrisme d'autant plus sournois qu'il est inconscient pour celui qui le professe. On a tellement répété que « je » est un « autre » qu'on a fini par poser l'altérité comme condition de « pensabilité » de l'idée d'humanité. C'était oublier que cette dernière suppose, avant tout préalable, que l'on considère l' « autre » comme une « je » (Ricoeur, 1990).

Dans la réalité quotidienne, au-delà de la diversité des langues et des moeurs, ce sont des hommes concrets qui se rencontrent, non des cultures aux contours indéfinis et variables. Ces vastes « ensembles » qu'on nomme désormais cultures n'entrent en contact que si des hommes le peuvent et le veulent, c'est-à-dire acceptent de se penser au delà des particularismes qui les constituent comme des personnes. Dès lors, la véritable question n'est pas : comment coller le mieux possible à sa culture afin de s'y fondre et s'y confondre ? Mais comment faire, au quotidien, pour que l'ethnicité qui me constitue inévitablement (impossible en effet d'échapper à la civilisation et à l'histoire dans laquelle je me suis développé) n'envahisse pas l'intégralité de mon être au point de me faire oublier que je suis avant tout un homme. Le culte contemporain de la différence ne doit pas finir par devenir un obstacle à l'instauration d'un dialogue avec les autres, si différents soient-ils ?

Il faut alors ne jamais oublier que dans l'ordre des valeurs éthiques, l'idée d'humanité prime celle d'ethnicité, quand bien même elle ne serait que chronologiquement seconde. C'est l'universel qui permet de penser le particulier à travers le singulier, non l'inverse. Il serait souhaitable que les fervents défenseurs du culte de la différence et du repli identitaire n'oublient pas que la référence à l'idée d'universalité humaine, si abstraite puisse-t-elle paraître, est nécessaire à l'instauration d'un dialogue entre cultures, précisément parce qu'elle permet de relativiser des différences qui restent secondaires. Les principes éthiques de tolérance, de respect, de compassion viendront alors comme par surcroît. Il ne faut jamais perdre de vue que ce ne sont jamais les « cultures » qui sont en contact, mais des personnes, c'est-à-dire des hommes qui, à défaut d'y réussir toujours, doivent tenter de mettre entre parenthèses leurs singularités pour se reconnaître, et tenter se reconnaître, comme hommes,

tout simplement. Le fait de reconnaître les différences n'a de sens que sur le fonds d'un droit fondamental à la ressemblance.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BENEDICT Ruth, 1950, *Échantillons de civilisation*, trad. fr. , Paris, Gallimard (1^{re} éd. Américaine : 1934).
- BRUCKNER Pascal, 1995, *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Grasset.
- CUCHE Denys, 1996, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- DEBRAY Régis, 2007, *Un mythe contemporain : le dialogue des civilisations*, Paris, CNRS.
- DELIÈGE Robert, 1998, « Vers un nouveau tribalisme » in Gilles Ferréol, *Intégration, lien social et citoyenneté*, Paris, Septentrion, p. 167.
- FERRÉOL Gilles (dir.), 1998, *Intégration, lien social et citoyenneté*, Paris, Septentrion.
- FERRÉOL Gilles (dir.), 2002, *Rapport à autrui et personne citoyenne*, Paris, Septentrion.
- FERRÉOL Gilles et JUCQUOIS Guy, 2003, *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles ?* Paris, A. Colin.
- FINKIELKRAUT Alain, 1987, *La Défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.
- GIRAUD Michel, 1998, « L'ethnicité comme nécessité et comme obstacle » in Gilles Ferréol, *Intégration, lien social et citoyenneté*, Paris, Septentrion, p. 157.
- HUGUES Robert, 1994, *La Culture gnanngan : l'invasion du politiquement correct*, trad. fr., Paris, Arléa (1^{re} éd. en langue anglaise : 1993).
- KROEBER Alfred et KLUCKHOHN Clyde, 1952, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books.
- LEACH Edmund, 1980, *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, Gallimard (trad. française d'articles parus entre 1958 et 1979).
- LECLERC Gérard, 1972, *Anthropologie et colonialisme*, Fayard, Paris
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1961, *Race et Histoire*, Paris, Gonthier.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1988, *De près et de loin* (entretiens avec Didier Éribon), Paris, Odile Jacob.
- LORVELLEC Yves, 2002, *Education et culture*, Paris, L'Harmattan.
- MARITAIN Jacques, 1969, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard.
- MUSIL, 1997, *L'homme sans qualités (1930-1943)*, Paris, Point.
- PALÈS Léon, 1976, *Les gravures de la Marche*, Paris, Ophrys, vol. II.
- PLATON, 1951, *Les Lois*, Paris, Belles Lettres, vol. II.
- RENAN Ernest, 1997, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Mille et une nuits, (Texte de la conférence en Sorbonne du 11 mars 1882).
- RICOEUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, le Seuil.
- SARTRE Jean-Paul, 1957, *Situation III*, Paris, Gallimard.
- SCHNAPPER Dominique, 1991, *La France de l'intégration. Sociologie de la Nation en 1990*, Paris, Gallimard.
- SHAKESPEARE William, 1959, *Le Marchant de Venise*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, vol. I, pp. 1234-1235.
- TAGUIEFF Pierre-André, 1998, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- TAYLOR Charles, 1989, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press.
- WIEVIORKA Michel (dir.), 1996, *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.