

# La multiplicité et la différence en tant que narrations de la modernité – vers un dialogue créatif avec « l'altérité »



**Agnieszka Cybal-Michalska**

Université d'Adam Mickiewicz, Pologne

agnieszka-cm@wp.pl

Reçu le 28.11.2014/ Évalué le 22.06.2015/ Accepté le 28.09.2015

## Résumé

L'auteur se réfère au phénomène de la mondialisation, sur le plan social et culturel, qui se rend visible dans un système binaire des extrêmes: la decontextualisation et la recontextualisation, la décomposition et la recomposition, la déterritorialisation et la reterritorialisation, la transculturation et l'internalisation. Dans ce sens-là, la mondialisation est une conséquence des processus de différenciation et de pluralisme culturel du monde d'aujourd'hui et c'est à cette raison qu'elle implique une hétérogénéité des dialogues interculturels au niveau local et national et révèle l'organisation progressive de la diversité. Dans une autre partie de l'article, l'auteur souligne que l'affirmation de la diversité culturelle, la recherche de l'harmonie avec la communauté et la conscience de nouer un dialogue créatif avec «l'altérité» et la découverte de la signification de la différence (en particulier dans le contexte de la formation de l'identité) sont très importantes pour la civilisation globale de l'avenir. Les tendances à l'intégration ne nécessitent donc pas de rivaliser avec une propension à établir un dialogue avec la diversité, en rendant sensible à la rhétorique de «l'Autrui».

**Mots-clés :** mondialisation, dialogue avec «altérité», hétérogénéité des dialogues, découverte de la signification de la différence, organisation de la diversité

## The multiplicity and difference as narration of modernity - to a creative dialogue with „Alterity”

## Abstract

The Author invokes the globalisation phenomenon on a social-cultural ground. It can be seen in a binary system of extremes: decontextualisation and recontextualisation, disintergration and reintegration, deterritorialisation and reterritorialization, as well as trans-culturalisation and internalisation. In this sense, globalisation is the effect of the diversification processes and the cultural pluralisation of the today's world. Thus, it implies the heterogeneity of inter-cultural dialogues on the local and national level and it shows progressive organising of diversity. In the further part of the article, the Author emphasises that the affirmation of cultural diversity, the search for harmony with a community, as well as the awareness of the importance to be engaged in a creative dialogue with “alterity” and discovering the sense of a difference (especially in the context of an identity shaping) are particularly crucial for a global civilisation of the future. Therefore, integrative tendencies do not have to compete with an inclination to get engaged in a dialogue with diversity, sensitising individuals to the rhetoric of “the Other”.

**Keywords:** globalisation, dialogue with "Alterity", dialogue heterogeneity, discovering a sense of a difference, organising of diversity

Dans la réflexion postmoderne, l'hypothèse « qu'à mesure que la société évolue, elle optimise et transforme des tendances visant à contrôler la vie quotidienne - en ce qui concerne la tendance au pluralisme tolérant et particularisme obligatoire ; des tendances visant à atteindre l'évidence et la prévisibilité des structures de la vie quotidienne - en capacité discursive à faire face aux risques et en volonté de créer la liberté sans risques » (Misztal, 2000: 64) constitue un point de départ pour les réflexions sur la notion de la société moderne en tant qu'espace unifié et organisé qui subit une fluctuation continue. Ce processus fait naître des connotations pour une meilleure compréhension par les sociétés de leur extension historique, allant du passé à l'avenir et en passant par le présent, en anticipant les conséquences à long terme que cela entraîne pour elles.

La dialectique de l'unification et de la diversification, inhérente à la mondialisation, indique que ce sont des processus complémentaires interagissant et fondamentaux pour la phase actuelle du développement de la société mondiale. Le paradigme de la mondialisation, dans le contexte socio-culturel, apparaît dans le système binaire des extrêmes : la décontextualisation et la recontextualisation (l'existence hors contexte et la recherche d'une nouvelle qualité contextuelle), la décomposition et la recomposition (la décomposition de la structure culturelle et la formation de nouvelles constellations culturelles à partir des fragments abstraits de la réalité culturelle), la déterritorialisation et la reterritorialisation (le détachement du contexte local et de la forme culturelle et la recherche de « comment se sentir comme chez soi » dans une autre culture), la transculturation et l'internalisation (la culture en tant qu'ensemble des phénomènes interdépendants, conditionnés et interagissant subit des mouvements hybrides des contenus et des formes culturels et est soumise à la volonté de l'individu qui veut l'internaliser et qui convertit le matériel culturel déjà existant, lui donne du sens, une importance individuelle spécifique et l'exprime dans son comportement) (Korporowicz, 1999: 90-92). En conséquence, la valeur analytique du phénomène de la mondialisation désigne la nécessité de distinguer les processus dichotomiques de la transformation socio-culturelle qui caractérisent les expériences du monde moderne.

Compte tenu de la dynamique du développement d'un « nouveau caractère local » et de l'explosion des phénomènes de la diversité culturelle, de leur universalité et intensité, la mondialisation est le résultat des processus de différenciation et de pluralisation culturelles du monde actuel et pour cette raison elle implique l'hétérogénéité des dialogues (Korporowicz, 1999: 90).

M. Golka souligne le caractère hétérogène des processus de la mondialisation en indiquant « qu'avant l'avènement de la mondialisation, le monde humain a été construit d'« îlots » culturels plus ou moins isolés qui à l'époque de la mondialisation se sont articulés entre eux à certains égards, se sont ressemblés les uns aux autres à d'autres aspects et ont manifestés leur existence et se sont côtoyés encore sur d'autres aspects, en créant en même temps les prémices d'une nouvelle identité globale d'une nature compliquée et multiculturelle » (Golka, 2001: 79). Une telle compréhension de l'hybridation du monde moderne indique que le fait de s'attaquer aux problèmes mondiaux, de les résoudre ou de les contrôler doit avoir lieu au niveau global parce que la coexistence de divers pays semble strictement liée et indivisible (Golka, 1999: 160). Compte tenu du changement global « les oppositions telles que « dans » et « dehors », « ici » et « là-bas », « proche » et « loin » qui déterminent le degré d'appropriation, de domestication et de connaissance de divers fragments de la réalité environnante » (Bauman, 2000: 19) cessent de jouer un rôle de « points de repère » en indiquant ainsi l'opacité de la perspective et le pluralisme culturel.

Les théoriciens ne s'accordent pas sur le fait qu'actuellement nous assistons à une postmodernité selon laquelle l'avenir n'est ni une simple continuation du présent, ni un recul vers le passé, mais constitue une nouvelle qualité sociale, ou que nous éprouvons la modernité mais tardive et avancée (Voir: Sztompka, 2002: 570-576; Śleboda, 2003: 50-78) dans laquelle tous ses traits constitutifs prennent une forme extrême. Z. Bauman promeut l'idée selon laquelle la modernité est vue en tant qu'ensemble fini remplacé par une postmodernité non ordonnée, ambiguë, ambivalente, non directionnelle identifiée à l'incapacité de rester dans l'immobilité. « Les habitants d'un tel monde sont des vagabonds forcés - même s'ils prennent la route pour finalement s'installer quelque part » (Bauman, 2000: 114). La discontinuité culturelle et la naissance de l'« hyperréalité » est un attribut de la formation sociale postmoderne.

La société a pour tâche de s'autodéterminer dans une situation de non-évidence, de risque, de fragmentation, d'ambiguïté. Dans ce contexte, la question suivante se pose : « est-ce que notre ordre peut être remplacé uniquement par un désordre, et non par un autre ordre d'autre type ? » (Śleboda, 2003: 74).

Au niveau des décisions individuelles, le passage vers « la postmodernité », selon laquelle l'avenir ne constitue pas une simple continuation du présent ou le fait d'éprouver « une modernité tardive » dans laquelle les traits constitutifs de la modernité prennent une forme extrême signifie qu'il est possible et qu'il faut vivre uniquement le changement où chaque personne « doit devenir un modèle pour l'époque que nous voulons créer » (Kwieciński, 2000: 269). L'existence de plusieurs cadres de référence avec leur propre critère de la rationalité constitue un attribut du présent et sera une caractéristique permanente de l'avenir et « le fait de vivre l'ambivalence est une

« condamnation » à vie ou même une malédiction de l'homme moderne » (Kwieciński, 1997: 16). Parce que le pluralisme culturel est un fait, il devrait être vu en termes « de politique de la vie » de Giddens en tant que défi et opportunité de l'utilisation réfléchie et responsable de nouvelles possibilités (ce qui implique inévitablement un risque), au niveau de l'individu, qui influencent le cours des événements à l'échelle locale et mondiale.

La caractéristique la plus importante de l'époque qui est venue après l'époque de la modernité est le développement accéléré de la civilisation entendue comme une forme de vie organisée et très pluralisée de la communauté humaine qui peut être entendue, à son tour, comme l'apogée ou le crépuscule du développement socio-culturel. La diversité culturelle des sociétés d'aujourd'hui qui détermine le chaos et le vide axionormatif, la massification, la confusion, la variabilité, l'anomie sociale, la crise d'identité, le pluralisme, le relativisme des conceptions du monde est le noyau de la mondialisation, en tant que processus de changements permanents et radicaux. « Ces problèmes font tourner en ridicule les frontières » (Kwieciński, 2002: 21). Au niveau de l'individu, cela signifie la perte des points de repère axionormatifs, le manque « d'enracinement », l'aliénation individualiste et la nécessité de l'existence dans une réalité ambiguë, contradictoire qui n'est pas un monolithe de la réalité. En même temps, le besoin d'une réflexion approfondie et répétée sur la qualité de l'existence subjective dans le monde hétérogène se fait sentir.

Entrer dans la voie d'une émancipation intellectuelle signifie, comme le définit Z. Bauman, parler plutôt avec les gens que les combattre, les entendre plutôt que les retirer de la route ou les éliminer comme « des mutants », faire évoluer notre propre tradition en tirant librement de l'expérience des autres que prendre des distances par rapport aux courants idéologiques inconnus (Bauman, 1999: 28). L'affirmation de la diversité culturelle, la recherche de l'harmonie avec une communauté comprise de plus en plus largement (Voir: Grzegorzczuk, 1999: 11) et la conscience d'un dialogue créatif avec « l'altérité » sont très importantes pour la civilisation globale de l'avenir.

L'idée de l'humanisation du monde vise à sensibiliser les individus à la nécessité de l'autocompréhension et de la compréhension des autres grâce à une meilleure connaissance du monde. En même temps, « l'exigence de solidarité à l'échelle planétaire implique la nécessité de surmonter la tendance à nous enfermer dans la zone de notre propre identité » (Delors, 1998: 44-45) (plus précisément dans l'identité déjà existante) et de continuer constamment à comprendre l'altérité de manière créative et dans le respect de la diversité.

Dans cette dialectique, ce qui est local, et de cela, ce qui est mondial, une attention particulière devrait être accordée à l'analyse des dilemmes de l'évolution de l'identité

dans cette époque de contemporanéité ambiguë, ambivalente et multiculturelle. Nous vivons dans un monde plein de changements où l'individu forme ses références en faisant une autocréation permanente. Les conditions dans lesquelles vit la société postmoderne, l'identité cesse d'être un état permanent de possession, mais devient un processus souple, ouvert, relationnel et créatif. Dans la narration présentée, non seulement la question relative à ce qu'est l'identité devient importante, mais aussi comment l'identité se forme et change, ce qui montre en même temps l'impact des changements sociaux sur le processus de la conceptualisation de l'identité de l'individu (Voir: Cybal-Michalska, 2013). L'effort de l'autodétermination, pour laquelle « *l'autrui signifiant* » et « *l'autrui absent* » (Voir: Giddens, 2001) sont un point de référence indispensable, est un processus « de devenir et de choisir soi-même, un processus qui unit et intègre les différentes identifications partielles en quelque chose qui est quelque chose de plus qu'une simple somme » (Jawłowska, 2001: p.55). La multiplicité des contextes de la notion d'« identité » dans la littérature humaniste indique une crise d'identité qui est généralement liée à des transformations d'ordre socio-culturel et, comme le souligne P. Sztompka, peut constituer l'indicateur le plus important du « traumatisme culturel ». L'individu fait face au choix de sa propre identité en prenant la lutte pour sa reconstruction. La situation du changement de contexte culturel des processus d'identité mène à l'analyse des éléments constituant l'identité de l'individu en tant que pratique cognitive, avec un accent particulier mis sur la qualité de la crise d'identité qui est une conséquence de l'intégrité perturbée de l'homme et de son « moi » dans une situation de changement culturel. Dans ce contexte, l'axe de la narration se concentrera sur le fait de montrer l'ambiguïté de la nature du processus de formation de l'identité dans le monde moderne et la nécessité d'un dialogue créatif avec « l'altérité ».

La mondialisation, comme le souligne B. Misztal, a changé la nature de « l'identité », l'a dévoilée et détachée du contexte du rôle social, libérée du rôle de l'impact déterminant et privée de la certitude [*certainty*] qui était liée à la construction de l'identité dans les conditions de la société industrielle » (Misztal, 2000: 144-145).

La construction de l'identité revêt un caractère créatif et dans les conditions de la modernité tardive devient un processus souple et ouvert de recherche d'identification à travers de une ouverture sur « l'altérité », « la dissemblance » et de l'enrichissement de ce qui nous appartient en rapport à « autrui ». La signification de la notion d'« identité » (*identity*) possède un caractère dialectique, à savoir qu'elle existe uniquement en liaison avec son contraire, la dissemblance. On peut donc conclure que, dans le processus de formation de l'identité, la dissemblance apparaît avant l'identité et détermine le processus de recherche de l'identification, c'est-à-dire qu'elle s'identifie à des valeurs choisies, intériorisées et imposées.

Par l'identité en tant que pratique cognitive on entend une recherche, par l'individu, de réponse pas uniquement à la question « Qui suis-je? », mais comme le souligne B. Misztal, aussi la tentative de *définir plus précisément* « Qui suis-je, si je suis si différent des autres? » (Question opposée), « Qui suis-je, si les traits qui caractérisent les hommes sont répartis de manière si inégale? » (Question graduelle), pour finalement recevoir « dans le contexte de la mondialisation » la réponse à la question « Qui suis-je dans ce monde qui change si rapidement? » (Question dynamique) (Misztal, 2000: 158-160)). L'individu, en réponse à la question complexe de la nature dynamique, dans sa vision du monde, tout en se rendant compte du rythme et de l'intensité des changements, essaie de déterminer la qualité d'une orientation favorable au développement formé et d'apprendre dans quelle mesure il est un sujet actif des changements potentiels dans le contexte socio-culturel. La pratique cognitive du sujet « vise à construire une «trajectoire» des sorts humains et des modes de vie et lui permet d'évaluer sa propre trajectoire dans le contexte des directions dans lesquelles se déplacent les autres et dans le contexte d'une évaluation, même approximative, de l'intensité de la vitesse des changements auxquels sont soumis les autres » (Misztal, 2000: 160). L'identité du sujet est soumise à des changements permanents parce qu'elle se construit et se transforme « de manière continue, en fonction de la façon dont nous apparaissions et nous nous retrouvons dans les systèmes culturels qui nous entourent » (Hall S., je cite: Misztal, 2000: 163). Les réponses aux deux premières questions sont liées à une détermination subjective des traits qui me différencient des autres, à savoir à ce que Ricoeur détermine en tant qu'ipséité, la différence par rapport aux autres, et la réponse à la troisième question permet à l'individu de comprendre son identité en déterminant la mêmété, à savoir la différence de l'identification par rapport à soi-même dans le temps (Ricoeur, je cite: Bauman, 2001: 11). Les questions existentielles, relatives au sentiment de l'identité sont alors liées au fait de mettre un accent particulier sur la différence par rapport à un « *autrui signifiant* » (Bokszański, 1989: 4-9) et, en soulignant le caractère processuel de l'identité, par rapport à soi-même sur le plan temporel.

Les tendances d'intégration ne doivent pas rivaliser avec la propension d'entreprendre un dialogue avec la diversité, en sensibilisant la *rhétorique* d'« Autrui ». Dans le contexte de l'identité, la présence dans l'espace de dialogue de plusieurs narrations (cosmopolites et locales) ne signifie pas nécessairement la désintégration de l'identité vers la multiplicité des « moi ». L'individu doit utiliser la manière de voir la diversité des contextes pour « créer sa propre identité exceptionnelle, dont la narration cohérente combinera des éléments tirés de diverses situations » (Giddens, 2001: 260). Le fait de s'abstenir de prosélytisme constitue une partie intégrante du projet réflexif de la constitution de l'identité. Le message universel d'ouverture et de tolérance à l'égard de la dissemblance et de l'altérité est le reflet des rêves d'une nouvelle façon

d'être ensemble dans un espace multiculturel. L'espace de rencontre ambivalent avec la diversité peut néanmoins aller vers l'isolement, la formation des représentations négatives, des préjugés stéréotypés, des attitudes hostiles et des orientations dont, par exemple, le fondamentalisme religieux ou ethnique est la forme extrême. Les individus et les groupes qui vivent sur une frontière ont néanmoins l'opportunité et la possibilité de nouvelles autocréations. Cela permet de prévisualiser l'insatiabilité éternelle d'un dialogue avec « l'altérité », l'ambiguïté. « *L'autrui absent* » (Voir: Giddens, 2001) peut cependant « rester à l'écart d'un lieu d'interaction, mais il est néanmoins capable de participer à des événements, vivre ces événements sur le même pied d'égalité que les personnes présentes et d'impacter leur cours à distance » (Giddens A., je cite: Misztal, 2000: 154).

L'identité de l'homme de la postmodernité, qui à travers des relations créatives avec le monde social, qui est une source de significations personnalisées, peut de manière satisfaisante exister dans une zone frontalière et former « l'identité de la zone frontalière » appelée également « l'identité à la recherche », elle se constitue entre ce qui est global et ce qui est local. Elle constitue un remède avec l'aide duquel l'homme moderne peut se retrouver dans une situation d'écoumène culturel global. Elle désigne la capacité à rechercher activement le propre « moi » en vivant l'empathie culturelle. C'est grâce à la dissemblance d'« autrui » que l'individu peut se retrouver, peut enrichir sa propre identité en rapport à « autrui », sans avoir à renoncer à sa propre perspective culturelle, tant au niveau cognitif, émotionnel et affectif qu'au niveau axiologique et évaluatif. La formation de l'identité définie en tant que « fait d'éviter la rigidité et de laisser toutes les portes possibles ouvertes » (Bauman Z., je cite: Kempny, 2001: 94) devient, comme le souligne Witkowski, « l'opportunité de survivre, sans avoir à éprouver un sentiment de déracinement quand je ne suis plus, pour moi-même, ce que je ne veux plus être (en niant son passé), mais je ne suis toujours pas, pour les autres, ce que je voudrais être (en frappant l'avenir qui est réduit à cause de cette séparation) » (Witkowski, 1995, p.16). Le développement du propre, authentique « moi » se fait en deux étapes. Sans avoir la capacité d'explorer créativement (la première étape) et donc de rechercher activement, à éprouver, à expérimenter, à regarder à l'intérieur de soi-même, à comprendre les possibilités qui se trouvent en nous, à accepter les restrictions et à réfléchir sur notre relation avec le monde social, il n'est pas possible de passer à la deuxième étape, à savoir à une prise d'engagement pour les mesures adoptées. « L'identité réalisée » (*identity achievement*) (Brzezińska, 2007: 243) est un effet de développement. Ce qui importe, c'est le fait de définir, dans un contexte conscient, sa propre subjectivité dans la narration de son propre développement, tout en célébrant en même temps sa différence, en s'ouvrant à « Autrui », à la diversité culturelle. Dans le processus d'une telle compréhension, le sujet se connaît à travers « les Autres et grâce

à eux (...) trouve le sens de la différence et l'accepte avec le respect et la gratitude » (Cudowska, 2004: 254) parce qu'elle lui permet de mieux s'orienter et de s'enraciner dans une société multiculturelle. « L'homme à la recherche » découvre constamment de nouvelles zones d'identification, éprouve un changement permanent et forme, à l'intérieur de soi-même, un nouveau type de mentalité qui, en citant W. Welsch, peut être appelée « raison traversale », la plus adéquate à la « multiplicité et à la différence qui construisent de plus en plus souvent les narrations de la modernité » (Cudowska, 2004: 265). L'identité « de la zone frontalière » se caractérise par « la saturation éthique et axiologique, l'ouverture continue à soi-même de l'avenir, à soi-même qui n'existe toujours pas, qui constamment devient et se réalise dans le *non achèvement* et dans la poursuite constante de l'excellence » (Cudowska, 2004: 254). Cela implique la perception de l'homme en tant qu'existence qui recherche en permanence soi-même dans la compréhension créative de la dissemblance, sans pour autant abandonner son propre système de valeurs qui rappellent à l'homme qu'« il n'est pas encore fini, qu'il a encore l'histoire devant lui » (Delsol, 2003: 147). L'idée citée porte le plus grand potentiel de croissance et favorise la création d'une subjectivité propre, à savoir celle de la conscience et de la conviction qu'on a une qualité « de créateur et d'auteur d'événements résultant de ses propres préférences et c'est la volonté d'avoir une responsabilité pour la perpétration qui accompagne tout cela » (Czerepaniak-Walczak, 1994: 106). L'autodétermination de l'individu et sa conviction d'être un sujet augmente la capacité de l'individu à penser de manière réfléchie et critique, à douter de l'existence d'une seule raison et à réfléchir à plusieurs reprises et à connaître les possibilités alternatives de choisir des valeurs qui composent l'image du propre « moi » et qui définissent son projet de vie. Le développement d'un « moi » authentique est accompagné par la conviction qu'on est fidèle « tout d'abord par rapport à soi-même » et « sincère avec soi-même » (A. Giddens) implique, comme le souligne Laing, la capacité à séparer le vrai « moi » orienté sur l'objectif global de se retrouver soi-même, du faux « moi » qui reflète les opinions, les évaluations, les sentiments imposés par les autres. L'individu a un choix, il peut « guérir ou répéter » (Giddens, 2001 : 110).

L'art de la conversation et de l'ouverture à « l'altérité », la capacité à penser de façon critique, à réinterpréter des connaissances déjà reconnues, à savoir rechercher, à continuer sa propre identité dans la compréhension créative de « l'altérité » et la nécessité de former une orientation souple favorable au développement qui permet de faire face à l'opposition de l'individualisme au collectivisme indique l'horizon de l'avenir de l'homme de la postmodernité.

L'homme, qui est toujours « sur la route », plongé dans l'ambiguïté et dans l'ambivalence, est condamné à chercher la vérité, et non l'évidence parce que, comme le constate Z. Bauman, nous vivons dans un monde où l'évidence d'aujourd'hui devient



l'absurdité de demain. L'individu qui ne possède pas de convictions stables, mais uniquement des opinions « qu'il choisit subjectivement, ressent constamment la fragilité de ses propres pensées et trouve une consolation en partageant une opinion dominante » (Delsol, 2003: 95), ce qui montre une relation déformée d'avec la vérité. Cependant, il faut « se raccrocher à quelque chose », comme le souligne L. Witkowski, comprendre et définir « ce que nous appartient », en s'appuyant sur la tolérance, la compréhension et la nécessité d'écouter la voix des autres sujets culturels (Witkowski, 2002: 46). *La quête de la vérité* est une recherche platonicienne de la sagesse, c'est-à-dire, du savoir (une réflexion critique sur ce savoir) dans les relations créatives avec « l'altérité » et une éducation spirituelle - une réflexion sur ce qu'on a éprouvé. Pour l'individu qui participe à une réalité instable, le monde qui se mondialise n'est pas évident et souvent déçoit, mais en même temps il intrigue, fascine et exige une réflexion « didactique ». Le « touriste », « vagabond », « joueur » ou « promeneur » de Bauman qui est une copie postmoderne d'un « pèlerin » cherche également le sens de sa propre existence, l'identité « perdue » et en raison de la rupture de sa liaison avec la communauté vise à se fixer des objectifs, mais il n'échappe pas à l'incertitude, à l'opacité et à la diversité. L'« homo explorens » montre une attitude créative envers la vie, une attitude cognitive envers la réalité, renonce à l'« obsession » des décisions définitives, tout en se rendant compte que toute vérité sera partielle et incomplète (Delsol, 2003: 105). Dans un dialogue multi-agents, la vérité n'est pas destinée à un seul individu mais, comme le dit M. Bakhtine, « elle naît parmi les gens qui la recherchent conjointement, naît dans le processus de la communion des dialogues » (Je cite: Cudowska, 2003: 174 ).

L'ouverture à la relation créative avec « l'altérité » et « la dissemblance », tout en ne perdant pas ce qui « est propre », devient alors une intention humaniste et une obligation de l'éducation (Voir: Wojnar, 2000). Cela se réalise dans la construction d'un espace de dialogue dans lequel chaque personne, en conformité avec le principe de réciprocité, prend pour elle-même quelque chose qui s'attribuera à sa construction (Witkowski, 1999: 32). Une relation de dialogue permet, à un individu, d'aller au-delà des limites de lui-même vers l'altérité et en même temps la flexibilité (Buber M., voir: Baran, 1991). La définition de l'éthique de la « non coprésence » conçue par Bakhtine nie « les hypothèses adoptées *a priori* qui proclament que la compréhension exige l'entendement de la situation d'Autrui et l'adoption de sa perspective » (Cudowska, 2003: 173). L'empathie est le début, à peine la première étape pour comprendre, mais elle ne désigne pas l'horizon de cette compréhension parce que celui-ci, comme l'écrit M. Bakhtine « exige d'adopter une perspective transgressive dans le dialogue, d'aller au-delà de ce qui est donné et connue » (Cudowska, 2003: 174). Après la première étape de la relation de dialogue (dans laquelle les processus de « l'auto-révélation volontaire » et de « la pénétration du dialogue » se produisent), « le retour vers soi-même, vers

la position extérieure par rapport à un partenaire d'une relation » (Cudowska, 2003: 174) doit avoir lieu, de manière à enrichir sa vision du monde par des points de vue nouveaux et créatifs auxquels il n'a pas eu accès avant. La compréhension créative, qui s'exprime par une « non coprésence spécifique » (« être en dehors de », « être d'une autre manière »), du sujet connaissant « par rapport à ce qu'il désire comprendre de manière créative » exige de « se distancier dans le temps, dans l'espace, et dans la culture » (Cudowska, 2003: 173). Si une « réflexion sur soi-même se transforme, à un certain moment, en réflexion sur le monde et celle-ci, à son tour, permet de revenir à la réflexion sur soi-même » cela signifie qu'on devrait commencer le processus d'une relation créative de dialogue par un « dialogue intérieur ».

L'idée de « l'identité à la recherche » permet d'interpréter les dilemmes d'identité en tant que de nombreuses opportunités pour l'homme de la modernité tardive, qui reste toujours ouvert à lui-même sur l'avenir et qui cherche des significations dans la coprésence d'un dialogue avec « l'altérité » qui lui confère du sens dans un « monde multiculturel » et qui confère du sens au « monde multiculturel en soi », de rechercher l'identité.

## Bibliographie

- Bauman, Z. 1999. *Upadek prawodawców* [La chute des employeurs] [dans:] *Studia Filozoficzne* [Les études philosophiques] numéro 4/1999.
- Bauman Z. 2000. *Globalizacja* [La mondialisation]. Varsovie: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman, Z. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpienia* [La postmodernité en tant que source de la souffrance], Varsovie : Sic!
- Bauman, Z. 2001. *Tożsamość - jaka była, jest i po co?* [L'identité - comment elle a été, comment elle est et dans quel but ?] [dans:] Jawłowska A. (éd.) *Wokół problemów tożsamości* [Autour de problèmes de l'identité]. Varsovie : LTW.
- Boksański, Z. 1989. *Tożsamość jednostki* [L'identité de l'individu] [dans:] *Kultura i społeczeństwo* [La culture et la société], numéro 2/1989.
- Brzezińska, A. 2007. *Spoleczna psychologia rozwoju* [La psychologie sociale du développement]. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Buber, M. 1991. *O Ja i Ty* [Sur Moi et Toi] [dans:] Baran B. (éd.), *Filozofia dialogu* [La philosophie du dialogue]. Cracovie: Znak.
- Cudowska, A. 2003. *Twórcze rozumienie w dialogu edukacyjnym w perspektywie etyki niewspółbecności M.Bachtina* [La compréhension créative dans le dialogue éducatif dans la perspective de l'éthique de la non coprésence de M.Bakhtine] [dans:] Cudowska A., *Czynić świat bardziej etycznym* [Rendre le monde plus éthique]. Białystok: Trans Humana.
- Cudowska A. 2004. *Kształtowanie twórczych orientacji życiowych w procesie edukacji* [La manière de former les orientations de vie dans le processus éducatif]. Białystok : Trans Humana.
- Cybal-Michalska A. 2006. *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata*. *Studiumsocjopedagogiczne* [L'identité des jeunes dans la perspective du monde global]. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Cybal-Michalska A. 2013. *Młodzież akademicka a kariera zawodowa* [Les étudiants universitaires et la carrière professionnelle]. Cracovie: Oficyna Wydawnicza Impuls.

- Czerepaniak-Walczak M. 1994. *Między dostosowaniem a zmianą. Elementy emancypacyjnej teorii edukacji. [Entre l'adaptation et le changement. Les éléments de la théorie émancipatrice de l'éducation]*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Delors J. 1998. *Edukacja - jest w niej ukryty skarb [L'éducation - un trésor est caché dedans]*. Varsovie: Unesco
- Delsol Ch. 2003. *Esej o człowieku późnej nowoczesności [Éloge de la singularité, essai sur lamodernité tardive]*. Cracovie: Znak.
- Giddens A. 2001. *Nowoczesność i tożsamość [La modernie et l'identité]*, Varsovie: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Golka M. 1999. *Cywilizacja. Europa. Globalizacja. [La civilisation. L'Europe. La mondialisation]*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Golka M. 2001, *Kultura w przestrzeni globalnej [La culture dans l'espace global]* [dans:] Blok Z. (red.), *Spoteczne problemy globalizacji [Les problèmes sociaux de la mondialisation]*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Grzegorzczak A. 1999. *Antropologiczne podstawy edukacji globalnej [Les bases anthropologiques de l'éducation globale]* [dans:] Forum Oświatowe 1999, numéro ½.
- Jawłowska A. 2001. *Tożsamość na sprzedaż [L'identité à vendre]* [dans:] Jawłowska A. (red.), *Wokół problemów tożsamości [Autour de problèmes de l'identité]*. Varsovie: LTW.
- Kempny M. 2001. *Globalizacja kultury i ułokalnienie tożsamości? Procesy kulturowe w teoretycznym dyskursie współczesnej socjologii [La mondialisation de la culture et le processus de rendre l'identité plus locale ? Les processus culturels dans le discours théorique de la sociologie contemporaine]* [dans:] Jawłowska A. (red.), *Wokół problemów tożsamości [Autour de problèmes de l'identité]*. Varsovie: LTW.
- Korporowicz L. 1999. *Tożsamość wyobrażona [L'identité imaginée]* [dans:] Tyszka A. (red.), *Róża wiatrów Europy [La rose des vents de l'Europe]*. Varsovie: Oficyna Naukowa.
- Kwieciński Z. 2002. *Edukacja wobec różnic i zmienności. Słowo na otwarcie IV Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego w Olsztynie [L'éducation par rapport aux différences et variations. Le mot de l'ouverture du quatrième Congrès national de pédagogie à Olsztyn]*. [dans:] Malewska E., Śliwerski B., *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie [La pédagogie et l'éducation par rapport à de nouvelles communautés et différences dans l'Europe qui s'unif]*. Cracovie: Impuls.
- Kwieciński Z. 1997. *Pluralizm - pedagogiczną szansą czy brzemieniem? [Le pluralisme est une opportunité pédagogique ou le fardeau]* [dans:] Kukołowicz T., Nowak M. (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kwieciński Z. 2000. *Tropy, ślady, próby [Les indices, les traces, les essais]*, Poznań-Olsztyn: Edytor Misztal B. 2000. *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna [La théorie sociologique et la pratique sociale]*. Cracovie: Universitas.
- Sztompka P. 2002. *Socjologia [La sociologie]*. Cracovie: Znak.
- Śleboda M. 2003. *Dylemat pierwszy: globalizacja [Le premier dilemme: la mondialisation]* [dans] Bogunia-Borowska M., Śleboda M. (red.), *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności [La mondialisation et la consommation. Les deux dilemmes de la contemporanéité]*. Cracovie: Universitas.
- Witkowski L. 1995. *Ambiwalencje tożsamości z pogranicza kulturowego [Les ambivalences de l'identité culturelle de la zone frontalière culturelle]* [dans:] Urlińska M.M. (red.), *Edukacja a tożsamość etniczna [L'éducation et l'identité ethnique]*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Witkowski L. 1999. *O metaaksjologiczne przesłanki reformy edukacji (trójkąt orientacji w kulturze) [Les prémisses métaaxiologiques de la réforme de l'éducation (le triangle de l'orientation dans la culture)]*, [dans] Pluta A., Szkie o edukacji i kulturze [Les croquis relatifs à l'éducation et à la culture]. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Witkowski L. 2002. *W stronę zdecentrowanego rozumienia świata [Vers la compréhension déconcentrée du monde]* [dans:] Malewska E., Śliwerski B., *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie [La pédagogie et l'éducation par rapport à de*

*nouvelles communautés et différences dans l'Europe qui s'unit*]. Cracovie: Impuls.

Wojnar I. 2000. *Humanistyczne intencje edukacji [Les intentions humanistes de l'éducation]*. Varsovie: Wydawnictwo Akademickie Żak.

Wojnar I. 2003. *Obraz świata w perspektywie UNESCO [L'image du monde dans la perspective de l'UNESCO]*, [dans:] Wojnar I. (réd.), *Ten świat - człowiek w tym świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych. [Ce monde - l'homme dans ce monde. Les zones des contradictions éducatives]*. Varsovie: Dom Wydawniczy Elipsa.

Wojnar I. 2003. *Wprowadzenie [L'introduction]* [dans:] Wojnar I. (réd.), *Ten świat - człowiek w świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych. [Ce monde - l'homme dans ce monde. Les zones des contradictions éducatives]*. Varsovie: Dom Wydawniczy Elipsa.