

■ Philippe Blanchet, Daniel Coste (dir.), *Regards critiques sur la notion d'« interculturalité » Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan, 196 pages.

Recension de l'ouvrage par Jacques Demorgon

Nous avons lu avec beaucoup d'intérêt *Regards critiques sur la notion d'« interculturalité »*, sous-titré *Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*. Philippe Blanchet et Daniel Coste ont réuni les contributions d'un Colloque international (Rennes II, juin 2009). « Regards critiques », au pluriel, en effet. Cela entre deux extrêmes que l'ouvrage met en évidence. D'un côté, les dimensions culturelles et interculturelles sont toujours délaissées dans nombre de situations d'enseignement apprentissage des langues. De l'autre, inversement, on a une inflation d'un interculturel idéalisé comme support d'une convivialité générale.

Pour les auteurs de l'ouvrage, la didactique doit trouver son équilibre entre ces deux extrêmes et elle ne peut y parvenir qu'en réintégrant le conflit comme inscrit dans un interculturel créatif, aussi bien dans le réel que dans la didactique des langues-cultures.

SSS

Philippe Blanchet et Daniel Coste déplorent cette « acception « angélique » de l'interculturel »... qui réduit la notion à la « simple attente de relations humaines harmonieuses...Il n'y aurait situation effective d'interculturalité que lorsque cet objectif plus ou moins idéal ou idéaliste serait atteint ». Les auteurs souhaitent rendre au concept « son ampleur et sa profondeur anthropologiques ». Favorables sinon à sa suppression du moins à sa correction, ils écrivent : « des formulations comme « relations interculturelles », ou « interculturation » - proposée par Jacques Demorgon (*Critique de l'interculturel*, 2005) - semblent plus appropriées car centrées sur des processus interactionnels ». Pour eux, « la notion d'interculturation est « fonction d'une certaine déconstruction de la notion même de culture ». Aussi, n'hésitent-ils pas à croiser les phénomènes « multiculturels », transculturels » et « interculturels ». Ils poursuivent : « On se hasarderait presque à risquer un adjectif (éventuellement substantivable) comme « alterculturel », à côté du multi, du pluri, du trans et de l'inter ». Il s'agit d'affirmer « que la pluralité est inévitable, constitutive des fonctionnements humains et sociaux, qu'elle



instaure autant de ressources que d'obstacles ». On ne saurait « *s'enfermer dans un « idéalisme » aveugle aux conflits, aux tensions, aux contradictions, aux ethno-ego-centrismes à l'œuvre dans les relations humaines. Il s'agit, au contraire, de les englober* » et d'effectuer en même temps la révision de notions liées entre elles comme identité, culture, langue, pour corriger les « *définitions chosifiantes des langues* ». De même, les cultures ne peuvent être ramenées à « *des ensembles d'œuvres patrimoniales ou à des stéréotypes nationaux* ».

§§§

Justement, **Albin Wagener** veut « *redéfinir le concept de culture* ». Il se situe dans la perspective de l'ethnométhodologie, regrettant la « chosification » stéréotypique des conduites des membres d'une société nationale. Pour qu'il y ait culture en tant que produit, il faut bien qu'il y ait action de la produire. Dans ces conditions, une fois qu'elle est produite, l'individu qui s'en inspire, peut parfaitement aussi vouloir la modifier en fonction des changements contextuels qu'il vit. D'ailleurs, comment les cultures changeraient-elles si elles n'étaient faites que de données acquises qui demeurent ? Toutefois, le contexte, indispensable occasion de renouveau de la culture, ne la constitue pas encore. Il faudra un ensemble de contextes nombreux et durables pour qu'une nouvelle conduite émergente soit transformée en conduite culturelle privilégiée d'être souvent sollicitée. N'importe quelle conduite nouvelle n'est pas encore une conduite culturelle. Il est légitime de refuser d'emprisonner l'individu dans une culture collective mais cela n'implique pas de nier que toute culture a toujours une dimension collective. Même si, occasionnellement, un seul individu peut être à l'origine d'une conduite culturelle, elle ne deviendra telle que reprise par un collectif. Pour qu'une conduite devienne culturelle, il faut du temps, de la répétition par des individus assez nombreux qui précisément la partagent. Certes, le culturalisme durcit les cultures acquises. Mais il ne faut pas qu'un « contextisme » les émiette et les volatilise ! Il faut articuler le plan des individus et le plan des collectifs humains qui requièrent une certaine cohérence de cohabitation des individus. Dans la plupart des situations d'échanges interculturels, il est toujours difficile de faire la part de ce qui vient des cultures acquises dans la durée et de ce qui vient du moment vécu et de la liberté individuelle.

A côté de l'histoire courte des individus, sachons voir l'histoire longue des sociétés, dimension irréductible de la fabrique des cultures. Wagener a aussi cela en tête quand il écrit : « *D'un point de vue anthropologique, une société s'organise à travers ses activités, ses célébrations, ses rituels par un ancrage plus ou moins défini dans le temps. Ce facteur permet à des individus de se baser sur des repères relativement stables quant à leur rapport au groupe* ». D'ailleurs, « *lorsque des études comportementales sont effectuées à grande échelle - comme celles bien connues, de Geert Hofstede - c'est avant tout pour dégager des tendances statistiques qui ne font pas foi en termes de règle comportementale* ». Cela n'empêche pas que tout comportement individuel se déroule tout de même sur un fond culturel statistique qui connote aussi des références partagées.

Wagener, sensible à ces paradoxes, fait la part des choses et grâce à trois néologismes propose une synthèse : « *Chaque individu et chaque groupe disposerait d'un réservoir stochastique concernant ses comportements (et*

donc sa culture). Il s'agirait là d'une compétence culturelle, d'une « *culture en profondeur* » qu'il nomme « *bathyculture* ». A partir de là, individus et groupes « *pourraient exprimer leur culture de différentes manières* ». On serait dans la « *performance culturelle... la culture en action* » : la « *dramaculture* ». Enfin, individus et groupes auraient de leur culture « *une vision, une version intimes* » qui inspireraient leurs expressions innovantes, voire artistiques. Ce serait une « *osmoculture* » dans la mesure où elle est « *en impulsion, en diffusion* » douce vers les autres cultures.

§§§

Damien Le Gall titre « *la dialogicité de la culture : élargissement du paradigme interculturel et transposition pédagogique* ». Il s'appuie sur divers auteurs et, singulièrement, sur Edgar Morin, d'où son titre. En effet, la rencontre interculturelle requiert « *une ouverture scientifique où les outils théoriques pertinents des Sciences humaines et sociales sont mis à profit* ». Damien Le Gall nous rejoint tout à fait dans le caractère indispensable d'une référence à la dialogique de Morin (Demorgon, 2010 a, b). La compréhension de la rencontre interculturelle implique « *un regard sur les protagonistes en tant qu'acteurs sociaux* » « *homo oeconomicus, politicus, historicus* ». Avec une catharsis nécessaire au cours de laquelle « *l'apprenant doit mettre entre parenthèses les représentations circulantes véhiculées, par les médias par exemple sur les Allemands en tant que personnes rigoureuses et disciplinées, et demeurer ouvert à cet allemand possiblement laxiste et désordonné* ». L'apprenant doit pouvoir découvrir « *dans quelle mesure les représentations sont fondées, utiles* ». Il doit savoir évaluer « *leur fond de vérité ou d'inexactitude* ». Il trouvera une aide dans le constat de sa propre hétérogénéité intraculturelle. Le formateur pourra aider au transfert de « *ce constat d'hétérogénéité* » « *chez nous* » puis « *chez soi* » dans *l'approche de l'étranger, montrant comment les cultures étrangères, elles aussi, sont composites, tout comme la culture de leurs membres* ».

§§§

Malika Khebas traite de *l'enseignement-apprentissage du français en Algérie*. Elle se réjouit des directives officielles qui, depuis 2003, mettent en avant la dimension culturelle / interculturelle. Malheureusement, quand elle étudie les manuels, « *ni l'une ni l'autre n'y sont prises en charge* ». Les notions ne sont même pas mentionnées dans le « *Glossaire* » qui clôt le texte des programmes. Et même celui-ci n'est suivi d'aucune bibliographie. « *L'éducation culturelle /interculturelle recommandée par la Commission nationale de Réforme du Système éducatif algérien est bien inscrite en tant que discours mais n'est pas suivie d'effets dans les documents des programmes officiels ; elle disparaît complètement dans les manuels de français du secondaire* ». Pour comprendre ces difficultés persistantes, Malika Khebas remonte à la colonisation dont les effets n'ont pas disparu. En attendant l'élaboration de nouveaux manuels conformes aux recommandations, l'enseignement-apprentissage du français dans le secondaire doit trouver plusieurs orientations crédibles. Par exemple, mettre en œuvre une ouverture à un monde aujourd'hui connu et compris dans sa très grande diversité et, dans le même esprit, faire fond sur la diversité des cultures francophones. Elle cite L. Collès qui propose de permettre aux apprenants de « *percevoir comment le français peut se colorier d'un pays à*

l'autre à travers les littératures francophones, les amenant ainsi à enrichir leur propre univers linguistique et culturel ».

SSS

Nathalie Auger et Christina Romain sont tout à fait au cœur du dilemme. A travers tout un corpus d'échanges enregistrés dans des **classes accueillant des enfants nouvellement arrivés en France**, elles constatent que la première situation interculturelle qu'ils vivent est faite de violences, souvent seulement verbales heureusement. Dès lors, comment pourrait-on réserver le terme interculturel aux seuls contacts de culture qui se passent bien ? Les situations de violence sont présentes dans les contextes scolaires à tout niveau. C'est ensuite seulement que sera peut-être construite une seconde situation interculturelle compréhensive et coopérative. Les auteures sont très claires à cet égard. Elles écrivent : *« Il s'agit de comprendre comment les usages agissent sur les comportements et inversement. Puren (2002) semble annoncer que l'ère de l'interculturel qui travaille essentiellement sur le côté représentationnel, cède le pas au co-culturel: un agir ensemble qui permet aussi de tisser le lien. L'interculturel et le co-culturel pourrait alors s'apparenter à l'articulation « représentations/ usages » et devenir complémentaires dans les pistes de remédiation »*. Dans un conflit, latent ou déclaré, pour *« gérer au mieux les moments de tension »*, l'enseignant doit ouvrir la séquence ternaire classique *« interrogation, réponse, évaluation »* sur des *« séquences latérales : de reformulation, de correction, de recherche, d'aide lexicale »*. Ces séquences doivent être *« construites »* si l'on veut avoir une chance de parvenir *« à la compréhension et à la coopération interactionnelles »*.

SSS

Michèle Levacic-Burkhardt se préoccupe de l'insertion de professionnels médicaux allophones en milieu hospitalier français. Elle s'appuie sur divers travaux dont ceux des sociologues allemands : Joas, sur l'agir, Gebauer et Wulf sur le mimétisme. Elle analyse les conditions de cette curieuse intra et interculturation entre agir professionnel, insertion sociale et appropriation linguistique. Elle suit également Wong-Fillmore qui propose une synergie entre stratégies sociales et cognitives. Soit deux stratégies sociales : s'insérer dans le groupe avec une attitude préorientée à la compréhension ; utiliser quelques formulations linguistiques de bonne qualité pour se placer en confiance. Il faut les associer à trois stratégies cognitives : - en liaison avec la situation et l'activité, supposer ce qui est dit, - repérer les expressions connues qui reviennent, - faire fond au maximum sur ce qui est déjà bien acquis. Ainsi la reconnaissance du savoir professionnel offre une base de négociation et d'évolution concernant le déficit linguistique. Les indices verbaux entrent en interaction avec les non-verbaux (gestes, regards, mimiques). L'imitation, chère à Piaget, joue un grand rôle. Pour Michèle Levacic-Burkhardt, le sujet s'adapte, cela signifie qu'il utilise *« son capital constitué de savoir, de savoir-faire et de savoir-être quand il n'y a pas de savoir-dire...C'est dans la collaboration et la confrontation avec des locuteurs francophones, dans un univers partagé que le locuteur alloglotte se voit reconnu progressivement comme usager de plus en plus expert de la langue...Des entretiens sont aussi prévus avec le personnel soignant francophone...en effet, s'intégrer dans un groupe ne se fait que si le groupe accueillant aménage des*

possibilités permettant cette insertion et cela nécessite des ajustements, des articulations, des négociations des deux côtés ».

SSS

Anne-Sophie Calinon étudie la « francisation » au Québec, nom de la politique linguistique visant l'intégration des immigrants. Depuis 1990, il s'agissait de promouvoir une pratique de la langue française et une adhésion à la culture franco-québécoise. En 2004, un nouveau plan d'action présente l'intégration économique comme première. L'auteure cite Albert Bastenier : « *La cohésion fonctionnelle de la société est assurée par le marché économique et le pouvoir administratif avant de l'être par une culture locale commune* ». Dans ces nouvelles conditions, 110 entretiens individuels ont été menés de façon semi-directive sur des Néo-Québécois en fin d'une formation de 26 semaines. 35% des personnes estiment que les contenus culturels des cours sont inutiles et cette proportion monte à 60% chez les personnes en deuxième cycle d'université. Le volet culturel de la formation est ressenti comme prenant trop de temps dans une formation courte dont on attend essentiellement une capacité linguistique permettant de s'inscrire sur le marché du travail. Dans cette optique, la grammaire se fait prioritaire. « *Il n'y a nulle part trace d'une conscience de l'importance de la composante sociolinguistique et socioculturelle* ». Il n'y a pas non plus conscience que cette absence est un obstacle à la progression langagière. Pour changer cette situation, il faudrait situer les dimensions culturelles en relation plus étroite avec l'insertion socio-économique des immigrants. Ceux-ci croient que c'est une fois dans l'emploi qu'ils combleront ces déficits. On constate le contraire : « *la pression de la productivité linguistique restreint la langue à son seul usage fonctionnel, limité à des aires de communication réduites et freine le développement de la mobilité linguistique et sociale... La mesure politique d'intégration linguistique n'atteint [donc] pas son objectif* ».

SSS

Marc Debono observe d'abord, avec Pierre Legrand, que l'enseignement du droit néglige en général la dimension culturelle pour se préoccuper surtout de sa terminologie technique. Celle-ci « réduit le langage-discours-culture juridique à la langue juridique ». C'est tout aussi vrai quand il s'agit « *de former en langue juridique française des étudiants étrangers au seuil de l'université* ». Manuels et programmes de formation le montrent. Leur approche « *techno-terminologique* » travaille sur les objets : « *LE droit et LA Langue / les règles et les termes* ». Marc Debono veut y remédier grâce à l'herméneutique. Pour celle-ci, l'intelligibilité partagée doit se construire en se mesurant au conflit : « *Le cours de français juridique est un lieu où la question du conflit interculturel se pose avec une acuité particulière... Aborder, l'année précédant les jeux Olympiques de Pékin, la question des droits humains avec des apprenants chinois n'est pas facile ; ni la question de la laïcité avec des étudiants juristes musulmans* ». Il poursuit : « *Si l'on croit au caractère fécond du conflit en didactique du français juridique, la question est alors : Comment rendre possible un conflit interculturel productif en classe de français juridique ?* » Le travail sur les présuppositions est indispensable, n'épargnant pas non plus l'enseignant. Ainsi, concernant la notion de laïcité, il est nécessaire de naviguer entre deux écueils : le discours ethno-

centré qui la pose comme indispensable et le discours relativiste qui la rend floue. Il faut, par exemple, s'inscrire dans la singularité inventive de l'histoire humaine dans laquelle s'est imposée, pendant des siècles, « *la matrice théologico-juridique du droit français et plus généralement occidental* », comme le souligne P. Legendre. Cette donnée caractéristique des sociétés royales impériales est une base culturelle commune précieuse, à visée transculturelle : elle va être remise en cause (Demorgon, 2010a, b). Il faut que les étudiants étrangers, sans renier leur propre histoire, puissent cependant y inscrire leur liberté au cœur des problèmes d'aujourd'hui : religieux, politiques, économiques. La laïcité ne doit être pour eux ni l'occasion d'imiter un idéal exogène, ni celle de fuir des responsabilités. Ils peuvent découvrir la possibilité d'une laïcisation qui s'invente au travers des échanges pluriels, y compris et même surtout conflictuels. Marc Debono, avec Pierre Legrand, œuvre pour ce « *renouvellement herméneutique de la didactique du français juridique* ». Et cela grâce à « *l'accord, non concerté, de chercheurs d'horizons divers (anthropologie, didactique des langues-cultures, (socio) linguistique, droit)... L'ambition n'est pas de former de simples techniciens juristes-linguistes, mais des individus capables de se réfléchir dans la rencontre de l'autre et « qui pourront, situés qu'ils sont au « carrefour des séparations » - formule d'Antonin Artaud - travailler utilement à l'appréhension et à la dissémination du divers dans le droit* ». Il peut conclure : « *la didactique du français juridique sera interculturelle, donc herméneutique* », du moins si elle veut « *atteindre son objectif de mises en relation d'altérités* ».

SSS

Marc Debono et Didier de Robillard veulent revenir ensemble plus profondément sur la relation entre l'interculturel et l'herméneutique. D'où le titre de leur article : « ***L'interculturel au risque de l'herméneutique : faire droit aux autres ?*** » L'interculturel a tout à gagner en s'inspirant de l'herméneutique. Malheureusement, cette discipline est insuffisamment connue. D'où le bref mais nécessaire rappel qu'ils font de son histoire. Vers l'an 300, la décision est prise « *de rassembler en un même lieu, le mouseion d'Alexandrie, des éléments de textes de la tradition grecque - dont le corpus homérique - et des savants pour les travailler* ». Or, « *entre le moment de l'interprétation des textes et les événements qui y sont racontés, près de mille ans se sont écoulés, ce qui permet d'imaginer la part d'altérité à laquelle doivent se mesurer les interprètes* ». On le comprend, cet effort interprétatif ne peut être qu'interculturel. Il se poursuit au long des siècles : « *pour articuler le logos grec et la tradition hébraïque* ». Ensuite, « *pendant tout le Moyen Age, à la Renaissance et au moment de la Réforme pour interpréter les traductions de la Bible en langues vulgaires* ». Il s'agit à chaque fois d'un long « *travail de traduction, de médiation entre traditions culturelles pour les rendre mutuellement intelligibles sans les réduire les unes aux autres* ». Pour la période moderne, les auteurs nous rappellent les œuvres de Simon, Vico, Schleiermacher, Dilthey qui mènent à Heidegger, Gadamer et Ricoeur. La tradition positiviste, scientiste et le « *politiquement correct* » bien pensant, ont brouillé un moment le recours à l'herméneutique, en déplaçant le regard vers une prétendue objectivité. Pour l'herméneutique, les objets ne doivent pas être séparés des interprétations que nous en faisons. Comme ces interprétations sont presque nécessairement différentes, l'herméneutique, en réintroduisant les subjectivités, s'ouvre

nécessairement aux conflits et, même à vrai dire, elle y trouve ses fondements. On est donc là encore loin de cet interculturel idéalisé comme panacée résolutoire. L'herméneutique réinterroge l'interculturel. Dans cet esprit, les auteurs observent que la récente réactivation du concept « transculturel » proposé par Chantal Forestal - comme moyen de lutter contre l'interculturel « *relativiste* » et « *indifférent* » dominant en FLE » - est soutenue par « *les notions juridico-philosophiques* » de « *Droits de l'Homme* » et de « *laïcité* ».

Debono et de Robillard nous proposent aussi de mieux comprendre Gadamer quand il réhabilite le préjugé, comme l'avait déjà tenté Herder jadis. Pour de Robillard, la rencontre interculturelle « *gagnerait à l'explicitation des préjugés des protagonistes, le gain serait en particulier de rendre possible une éventuelle conflictualité au sens ricordien* » (1969) : « *dans une perspective d'altérité forte (rencontre interculturelle, conflictuelle, par exemple), le socle du travail est moins l'entente que l'explicitation réciproque des différences/analogies perçues qui implique un contrat de recherche en commun, y compris dans la modalité du conflit.* »

Dans cet esprit, les auteurs rencontrent les positions de Pierre Legrand sur le droit comparé : « *La comparaison comme herméneutique* » est une « *comparaison d'opposition* ». « *Loin d'être en mesure de revendiquer un entendement plus riche en s'abstrayant de lui-même, le comparatiste français ne pourra prétendre à un entendement accru qu'en approfondissant sa contingence* (Legrand, 2006). Pour les auteurs « *l'herméneutique s'offre donc aux juristes - et aux didacticiens du français juridique - comme moyen de penser la diversité* ». De Robillard souligne, de façon générale, « *l'intérêt de la philosophie herméneutique pour penser le conflit en sciences humaines et sociales* ». Pour le penser et le vivre : « *sur la base de la reconnaissance et de l'explicitation de sa propre contingence, le conflit devient une modalité possible de la rencontre interculturelle* ».

§§§

Il s'agit ici, bien évidemment, de rencontres pédagogiques dans l'univers de l'enseignement apprentissage des langues-cultures. Pour bien d'autres rencontres interculturelles, celles qui font l'interculturalisation historique humaine, les conflits sont déjà là !

Jacques Demorgon
Philosophe et sociologue

Auteur chez Anthropos Economica de trois ouvrages en rapport avec cette recension
Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie, 2005.
Complexité des cultures et de l'interculturel. Contre les pensées uniques, 2010a
Déjouer l'inhumain. Avec Edgar Morin, 2010b.

■ *Déjouer l'inhumain* avec Edgar Morin, Anthropologie Ed. Economica, Paris, 2010.

Recension par Jacques Cortès

Ce nouveau livre de Jacques Demorgon, dédié à Edgar Morin, me semble incontournable à deux titres : d'abord pour prolonger, avec l'auteur de la Méthode et de Terre-Patrie, un échange dont la très préoccupante actualité mondiale accroît chaque jour la nécessité ; ensuite, de façon plus distanciée, pour compléter autant que possible la logique rituelle très aristotélicienne du tiers exclu, sur laquelle s'est longtemps fondée et se fonde toujours en grande partie la raison occidentale, pour envisager également celle des antagonismes inclus (ou du tiers inclus) à laquelle nous invitent autant les sciences de la nature et les sciences dites « dures » que la réflexion anthropologique prônée - entre autres - par Edgar Morin.

L'objectif que se fixe Jacques Demorgon est de retrouver, dans l'Histoire ancienne et contemporaine de la science, les pistes pouvant permettre d'imaginer et même d'esquisser une cosmopolitique de civilisation. Entendre par là d'une civilisation qui vaille non plus simplement pour un peuple ou une nation imbu(e) de sa supériorité sur le reste du monde ou de sa place d'élue sous le regard de Dieu, mais pour l'humain dans sa multiplicité, ses différences, ses contradictions, ses limites, ses refus, ses certitudes (notamment religieuses), son simplisme, ses classifications, ses hiérarchies, bref, dans sa complexité qui, comme le rappelle Morin, ne doit pas être caricaturée en panacée de la science, ni en solution et absolution miracles de tous les péchés du monde, mais en problème à résoudre (« la complexité, ça n'est pas la solution, c'est le problème » - Morin, 2007 :49).

J'évoquerai ici, très librement, mon parcours de lecture dans ce livre passionnant, qui complète avec clarté, profondeur et érudition les ouvrages antérieurs d'un auteur désormais incontournable sur les questions culturelles au plan international.

NECESSITE D'UNE POLITIQUE PLANETAIRE...

Dans le tome 4 de *la Méthode* consacré aux *Idées*, Morin écrivait en 1991 (p.10) : « ... de même que j'ai voulu rappeler que toute connaissance humaine émerge sans cesse du monde de la vie, au sens biologique du terme, je tiens à rappeler ici que toute connaissance philosophique, scientifique ou poétique émerge du monde de la vie culturelle ordinaire ». Une société humaine, quelle qu'elle soit, fonctionne ainsi comme une machine anthroposociale. L'analyse systémique permet d'en expliquer l'évolution historique généralement fondée sur le concept classique très sanctuarisé de *Mère-Patrie*, mais par extension maximale, c'est la société humaine dans son entier (le *Tout-Monde* de Glissant, par exemple), qu'on peut hypothétiquement, avec Morin et Demorgon, considérer comme finalité humaniste suprême, à la condition expresse de

quitter le domaine communautaire étroit du patriotisme local et de ses dérives guerrières, pour accéder au niveau planétaire de la *Terre-Patrie*.

C'est là, dans la voie tracée par l'œuvre d'Edgar Morin, la visée profondément humaniste du livre de Jacques Demorgon, dont chaque page est l'explication lumineuse d'un projet qui ne se propose en aucune façon de donner la recette d'une universelle fraternité - la vérité (comme l'erreur) est une lente construction - mais de poser les bases d'une culture polycentrique, donc mondialiste au bon sens du terme, susceptible « de fonder une « anthropolitique » et une politique planétaire » (E.Morin, 2008, p.7).

« DEJOUER L'INHUMAIN » (Formule « Choc » De Jacques Demorgon)¹

A la base du livre de Jacques Demorgon, un évident pessimisme. La société est-elle déjà prête à envisager une réforme intellectuelle débouchant sur une refondation politique aussi importante que celle consistant à prôner *une cosmopolitique de civilisation* ? Jacques Demorgon n'en est d'évidence pas plus convaincu qu'Edgar Morin. Même si quatre décennies se sont écoulées depuis la publication du *Paradigme perdu*, en matière d'anthropolitique nous en sommes toujours « aux débuts de la connaissance » concluait Morin (1973, P.234). C'est toujours le cas. Et si Jacques Demorgon, de son côté, intitule sa conclusion *Déjouer l'inhumain*, cela suggère assez qu'un individu n'est pas d'emblée accessible à des valeurs dites universelles en totale contradiction avec celles qui l'ont ontologiquement nourri.

Déjouer l'inhumain, au sens strict, c'est juguler, entraver, enrayer les certitudes en vue de tenter une réorientation radicale. Il faut donc - et le titre de Jacques Demorgon le dit explicitement - ruser avec l'inhumain et le mettre en échec pour contrecarrer un système de valeurs discriminatives. L'entreprise est grande et belle mais de l'ordre de l'impossible car les valeurs culturelles de chacun sont d'évidence sacrées dans la mesure où, précisément, elles apparaissent comme une nourriture spirituelle indispensable : sans elle, en effet, c'est la mort de l'âme mais aussi la rupture avec l'environnement communautaire, l'isolement terrestre et même la solitude métaphysique dans un espace qui ressemble à s'y méprendre, la foi en moins, à la terreur pascalienne dans *les Pensées* (« le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie »).

Dès lors, prôner *une cosmopolitique de civilisation*, c'est tenter d'imposer à l'individu le préalable de se couper de *tout avant* et de *tout après*, afin de l'amener, pendant le court passage terrestre, à une « *régénération complète de la vie sociale et de la vie quotidienne* ». Dès le titre allégorique de son introduction («Le cosmos immense, l'histoire géante et la pensée naine »), Jacques Demorgon choisit des mots qui parlent d'eux-mêmes : *le cosmos, l'histoire et la pensée*. Leur renforcement adjectival (*immense, géante, naine*) est presque pléonastique, du moins pour les deux premiers : l'immensité est inhérente au cosmos comme le gigantisme l'est à l'Histoire des hommes. C'est donc la pensée seule qui fait problème dans la mesure où elle ne parvient pas à entrer de plain-pied dans l'intelligibilité de l'espace et du temps. Sans doute parce qu'elle détourne son regard vers autre chose que l'humain.

LOGIQUE IDENTITAIRE ET LOGIQUE ANTAGONISTE

Quelle est donc la cause la plus probable de ce nanisme de la pensée ? Lorsque Morin et Demorgon parlent de cosmopolitique de civilisation, ils veulent d'évidence s'élever bien au-dessus de l'actualité immédiate et de l'individualisme exacerbé qui s'affichent à tous les étages de la société. Plusieurs projets utopiques ont traversé l'histoire. Ils sont fondés, nous dit Basarab Nicolescu, sur trois types d'espérance : « l'espérance du corps (conduisant à une vision particulière de la santé et du bien être) ; l'espérance du sentiment (conduisant à une éthique fondée sur la fragilité de l'autre) et l'espérance de la pensée (conduisant à des idéologies). Il me semble évident - écrit fortement l'auteur - *que l'expérience historique nous montre que l'absolutisation de ces trois types d'espérance ne peut aboutir qu'à des impasses. Notre civilisation favorise tout particulièrement l'espérance de la pensée qui a conduit aux camps de concentration et aux guerres* »². Il faut donc changer de voie, sortir de l'individualisme et de l'intolérance qui sont la marque indélébile de ce qui précède. Pour simplifier beaucoup les faits, disons que Morin et Demorgon distinguent entre les deux formes de logiques (l'une n'excluant pas l'autre mais la complétant) déjà mentionnées au début de cette préface :

- La logique identitaire du tiers exclu est toujours inscrite dans une pensée « métaphysique, binaire, morcelée, partielle et partielle » faisant de l'autre l'ennemi ;
- La logique antagoniste du tiers inclus (ou des antagonismes inclus) implique non plus la destruction de l'autre et le « choc des civilisations » mais la rencontre, le partage, le respect, l'amour, la poésie, la redéfinition d'un monde nullement déicide mais enfin détaché de tous les dogmes sacrés faisant de lui l'entité barbare et partisane que l'on sait.

Dans la logique identitaire présente historiquement dans toutes les spiritualités, le croyant considère comme un fait indubitable que Dieu, par un intermédiaire humain choisi par lui, a dicté à l'homme sa loi et lui a intimé l'ordre sacré de la propager telle quelle. Le devoir de conversion peut alors prendre des formes possibles de prosélytisme (l'histoire de l'humanité en est remplie) pouvant aller jusqu'à l'élimination pure et simple du récalcitrant. L'impureté supposée de ce dernier, en effet, entraîne la conséquence inéluctable que tout commerce avec lui ne peut être que minimal ou nul, donc exclusif de toute fusion. A partir d'un modèle de ce type, les cultures amenées à coexister sur un même territoire, ne peuvent espérer autre chose, dans le meilleur des cas, qu'une simple juxtaposition conjoncturellement pacifique. Le moindre problème risque de dégénérer en conflit.

Dans la logique antagoniste, l'humain prend enfin le dessus pour remettre en quelque sorte Dieu à la place sacrée qui est la sienne, nullement pour tourner en dérision ce concept (ce qu'il est jusqu'à preuve du contraire) utile et même nécessaire, mais au contraire pour le dégager de l'esprit sectaire auquel veulent le réduire ses défenseurs les plus vindicatifs. Car c'est décidément faire injure à Dieu que de vouloir transformer une abstraction universelle de bonté, d'indulgence et de pardon en un très ordinaire Moloch demandeur de sang humain.

L'EVANGILE DE LA PERDITION

C'est précisément parce que Dieu n'a pas de religion, à moins de l'imaginer assez vain pour s'adorer lui-même, que l'Homme doit revoir ses certitudes. Le pari de Pascal reste probablement toujours d'actualité, mais à condition de l'envisager dans un esprit respectueux de toute croyance (dès lors que chacune d'elles aura fait l'effort de gommer toutes ses dérives et rites inacceptables). On peut donc faire, avec Pascal, le pari que Dieu existe et ne rien avoir à redire à la multiplicité des groupements humains qui l'adorent d'une façon ou d'une autre, mais nul athéisme offensant ou dangereux n'est perceptible dans la positionnement philosophique d'Edgar Morin ou de Jacques Demorgon. En fait, tous deux pratiquent un agnosticisme tranquille même si parfois, au détour d'un texte, on trouve chez l'un ou l'autre, chez Morin par exemple, certaines phrases que Séverin Abbattucci - fervent admirateur de Teilhard de Chardin - considère comme la négation de Dieu³. Il en va ainsi de **l'évangile de la perdition** : lorsque Morin écrit : « *l'homme est là par hasard, dans un univers où le chaos est à l'œuvre* » ou bien encore : « notre monde est voué à la perdition. Nous sommes perdus... », il ne faut ni oublier, ni sous-estimer la suite qui est grandiose et qui n'exclut rien, même si, dans l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons aucun argument autre que la foi pour imaginer une solution mystique à notre destin. Le constat de la perdition, loin d'être une invitation au désespoir et au découragement, est simplement une exhortation à la lutte ici-bas, pour construire la Terre-Patrie, en pleine solidarité avec autrui. La visée profonde est donc la régénération de l'humanité en profondeur, c'est-à-dire de l'ensemble complexe en relation étroite : individu/société/espèce pour le délivrer de la barbarie civilisée dont, quotidiennement, nous voyons les effets pervers, cruels et vicieux s'étaler en pleine lumière. Il s'agit donc de « sortir de l'Histoire par le haut » et cela ne peut se faire qu'au prix d'une métamorphose de toutes les sociétés refermées sur elles-mêmes et donc mutuellement hostiles les unes aux autres, en une société-monde dont l'éthique, c'est-à-dire l'art de bien penser, aura pour enjeu vital de « résister à la cruauté du monde et à la barbarie humaine ».

Cet ouvrage marque une nouvelle étape dans la réflexion de Jacques Demorgon. Les nombreux lecteurs et admirateurs de ses écrits antérieurs savent que sa pensée, comme celle de tout chercheur, fonctionne sur le mode de l'intérité, concept à mi-chemin entre l'identité et l'altérité, signifiant qu'un travail de réflexion (quel que soit le domaine envisagé) est toujours en devenir, donc inachevé. Le cheminement scientifique de Demorgon est ici marqué explicitement par le nom d'Edgar Morin annoncé, dès le titre de l'ouvrage, comme catalyseur de sa réflexion. Mais la bibliographie rassemble une bonne centaine de références attestant que la parole a été largement distribuée. La question interculturelle est toujours au cœur de ce nouveau livre, mais, considérablement élargie, elle se trouve désormais plus que jamais inscrite dans le champ universaliste d'une cosmopolitique de civilisation. Nous sommes peut-être perdus dans l'univers nous dit Demorgon, mais c'est **ensemble** ; et il termine par une phrase qui est un véritable acte de foi humaniste: « *Ce nouvel évangile de la perdition devrait rassembler (les humains) pour inventer un destin cosmopolitique à la fois antagoniste et complémentaire, c'est-à-*

dire sans doute bien supérieur à ce qu'ils ont jusqu'ici tiré de leurs querelles meurtrières ».

Nous lui en donnons acte bien volontiers.

Sylvains les Moulins, le 18 janvier 2010

Jacques Cortès

Président du GERFLINT

Groupe d'Études et de Recherches pour le Français Langue Internationale

Notes

¹ *Humain, inhumain*, la formule de Jacques Demorgon conserverait probablement toute sa force si l'on substituait le premier mot au second car l'inhumain, d'évidence, ne peut être dissocié de l'humain. On peut même se demander si, paradoxalement, *déjouer l'humain* ne serait pas plus en rapport avec la pensée profonde de Demorgon. Simple hypothèse de ma part, mais il me semble, en effet, que c'est l'ensemble du tout « humain » que Demorgon et Morin voudraient anthropologiquement réinventer.

² Basarab Nicolescu, *Une nouvelle approche scientifique, culturelle et spirituelle - La transdisciplinarité*, « Passerelles », n°7, 1993.

³ Séverin Abbatucci : « Évangile de la perdition ou terre promise ? Une confrontation Edgar Morin - Teilhard de Chardin » <http://www.natureculture.org/wiki/index.php> (10 p.).

■ François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008.

Recension de l'ouvrage par Jacques Demorgon

1/ Vous êtes en train de recevoir treize lettres de François Jullien. Déjà les trois premières vous surprennent par leur prise en charge successive de trois concepts de portée différente. D'abord, *l'universel*, objet philosophique incontestable. Ensuite, *l'uniforme* qui s'élève à la dignité de concept : faut-il que « les temps changent » ! Enfin, *le commun* : on en est toujours loin. Déjà, vous relisez pour bien comprendre. On dirait que chacun des trois met souvent les habits des deux autres !

2/ Dans les lettres quatre, cinq six, sept, Jullien analyse avec rigueur la généalogie européenne de l'universel occidental. Il rappelle qu'en Grèce ancienne, *le commun* en politique, et *l'universel* en philosophie s'entretiennent déjà. Mais, surtout, ensuite, ils vont connaître deux grandes rencontres : - au sein de la citoyenneté romaine étendue à l'empire ; - au cœur de l'église chrétienne que Paul proclame catholique - c'est-à-dire universelle - puisque adressant le même message à tous les humains sans faire entre eux la moindre distinction. Vous comprenez pourquoi, en Occident, *l'universel* impressionne : philosophique avec les Grecs, politique avec les Romains, religieux avec les Chrétiens ! D'autant qu'il se renforce encore, avec l'éthique universaliste de Kant, la philosophie de l'histoire de Hegel, la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. L'universel s'est bien constitué en Occident comme une arme culturelle de première grandeur.

3/ Toutefois, l'Antiquité, et même la modernité, c'est fini ! Nous sommes dans la post-modernité de la mondialisation. La notion d'*uniforme* et sa réalité prennent du galon. Quant au *commun*, tantôt il se banalise, tantôt il tombe en lambeaux. Alors *l'universel* ? Vous voulez rire ! Nous vivons l'ère de la diversité des cultures ! Vous recevez maintenant les lettres huit, neuf, dix, onze, les plus complexes que vous ne cessiez de relire. Au préalable, elles ont été présentées sous l'intitulé « Enquête et problématisation ». Pour commencer, ne peut-on pas découvrir dans les autres cultures, telle notion que l'Occident pose comme universelle ?

4/ L'« Être » par exemple ? « Le chinois classique dit séparément l'« il y a » (*you*) ou l'« en tant que » (*wei*) ou l'« existence-subsistance » (*cun*) et connaît également la fonction copule « *ye* ». Mais il ne dit pas (ne pense pas) l'être au sens absolu ». Dans ces conditions, traduire « il y a » et « il n'y a pas » par « l'être et le néant », c'est déjà trahir au profit d'une logique occidentale qui fait primer l'ontologique ; c'est recouvrir la logique chinoise qui fait primer le processus. Le « il y a » et le « il n'y a pas » doivent être compris comme organisation du réel à la source de multiples représentations et actions. Il en va ainsi, par exemple, de « la fonctionnalité du vide (du moyeu du char qui permet à la roue de tourner, du creux du vase qui lui permet de contenir, des

portes et fenêtres de la pièce qui lui permettent d'être habitée) ». Ou encore, dans la peinture, l'« il y a » de ce qui est figuré s'oppose à l'« il n'y a pas » laissé en blanc et qui l'entoure.

5/ Aurait-on plus de chance avec la vérité ? La notion occidentale de vérité focalise sur la connaissance. Le terme « en chinois classique que nous pouvons le mieux traduire par « vrai » (*zhen*) signifie plutôt « authentique « ...L'homme vrai, *zhen ren*, est caractérisé par sa « disponibilité intérieure ».

La pensée chinoise, on le voit, focalise moins sur la connaissance que sur la conduite. Pourtant, elle n'ignore pas « le jugement disjonctif » : « c'est ceci / ce n'est pas ceci » (*shi/fei*) : vrai ou faux, bien ou mal ». La pensée chinoise se méfie de la disjonction. Elle la trouve trop encline à nourrir le conflit des positions qui se durcissent, que l'on ressasse, dont ne parvient plus à sortir, au détriment de la « globalité de la sagesse et de la plénitude harmonisante du *tao* ».

La pensée chinoise se maintient dans ce souci de la bonne conduite. En référence au complexe et harmonieux fonctionnement du réel, mieux vaut déployer des articulations que de durcir des positions. Cela, en référence non pas à un primat de l'être mais à un primat des processus à l'oeuvre.

Différemment, la pensée occidentale, en élevant l'être au rang d'absolu, peut y appuyer la vérité, dès lors, elle-même conçue comme absolue. Ce qui incline la sagesse à se référer à la science.

6/ Troisième tentative : le « temps universel » de l'occident est-il présent dans la pensée chinoise ? Quand la notion fut rencontrée, elle fut « traduite par l'« entre-moments », *shi-jian*, en chinois, *ji-kan* en japonais. » Les Chinois ont pensé « d'une part, la « saison » (moment - occasion - circonstance : *shi*) ; de l'autre, la « durée » (*jiu* - se couplant avec l'espace) mais non la notion d'un temps homogène abstrait ». Là encore, le temps fait simplement partie des fonctionnements processuels sans qu'il soit nécessaire de l'en abstraire.

De son côté, l'Occident a procédé à cette abstraction du temps à partir de l'analyse répétée du déplacement des corps dans l'espace et comme contrepoint « scientifique » à l'éternité « religieuse ».

7/ Après s'être ainsi interrogé sur la présence de l'universel occidental dans les autres cultures, Jullien poursuit autrement l'enquête : les autres cultures n'ont-elles pas leur propre universel à nous proposer ?

En ce qui concerne la Chine, on sait qu'alors elle se place elle-même « au centre du monde et tient ses valeurs... pour indéfiniment exportables ». Elle n'a même pas à se poser la question d'une universalité possible. Elle n'a pas besoin de produire un concept d'universel. Elle se tient dans sa globalité territoriale d'empire du Milieu qui n'est rien moins que « le monde entre ses quatre mers ».

« Dans le plus ancien recueil de poèmes de la Chine, le *Shijing*, on lit déjà : « Universellement sous le ciel / il n'est rien qui ne soit terre du Roi... ». (*Xiaoya*, « *Bei shan* »). « Universel » (*bo* repris plus tard par *pu*) signifie « qui ne saurait rencontrer de limites » ou « indéfiniment répandu ». D'ailleurs, le Roi, « nul ne peut le recevoir selon un rite d'hospitalité puisque tout sous le ciel est sa maison » « il est partout chez lui (*Xunzi*, chap. « *Junzi* », début) ».

En fait, la Chine ancienne n'a pas à se penser comme prédestinée ou privilégiée, elle est simplement « la seule civilisation ». Elle est sans extériorité car les peuples autour seront tôt ou tard sinisés. Cette opération de civilisation se fera par la diffusion des « rites » (*li*). Ceux-ci s'étendent « d'un bord à l'autre de notre activité, de la sphère du sacrificiel jusqu'à la politesse, en passant par l'étiquette à la Cour et les bienséances ».

8/ Les autres cultures n'ont pas davantage éprouvé le besoin d'ériger un universel. Tout à l'opposé de la Chine, le Japon se vit dans sa profonde singularité insulaire. L'Inde se pense comme directement branchée sur l'ordre cosmique fait d'une multiplicité hiérarchiquement organisée et circulant de toutes les réalités. Pour l'islam aussi, l'universel occidental est abstrait et la morale islamique « a une horreur marquée de l'abstraction ». Toutefois, à la suite des Grecs, la philosophie arabe a bien établi certains universaux logiques. Par contre, en ce qui concerne la révélation, elle n'a « pas été portée et développée dans une autre langue que celle de sa prédication initiale... Elle n'a pas subi d'épreuve universalisatrice de la traduction. Contrairement à l'évangile « parlé par le Christ en araméen mais ensuite écrit en grec ». D'ailleurs, comment développer un souci de l'universel quand ce qui compte c'est « l'obéissance à la *sunna* qui est l'usage consacré ». L'existence est faite d'un ensemble de conduites qui ont toutes leur modèle à observer. La loi est, ainsi, un savoir développé dans « les gestes les plus faciles mais cruciaux pour la rétribution du salut ».

Autre caractéristique islamique plutôt défavorable à l'universel : « la priorité accordée à la communauté (*uma*) dont on sait que, par principe, elle a deux visages : de partage mais aussi d'exclusion ». Cette communauté, le prophète l'a constituée « sur la base d'institutions qui, dans leur simplicité native, sont à la fois religieuses, morales et politiques... Elles se fondent sur un pacte de solidarité (*walâya*) ». Ce pacte unit l'homme à dieu, excluant toute autre croyance. Il se scelle aussi « sur les champs de bataille d'une guerre certes « sainte » mais sans réelle régnance d'un « universel de conversion ».

9/ Sur la base de ces deux enquêtes, la problématisation s'approfondit. En effet, si aucun universel ne l'est vraiment, faut-il renoncer à tout universel et, par exemple, aux Droits de l'Homme ?

Le paradoxe de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme résulte, comme pour tout autre universel, de la singularité concrète de son inscription dans l'espace et le temps de l'histoire humaine. Les Droits de l'Homme se forment, en France, au 18^e siècle, d'abord au cœur de la révolte de tous ceux qui protestent contre l'arbitraire royal, les privilèges de la noblesse, les abus du clergé catholique.

Cette déclaration va se trouver d'autant plus sacralisée que - se retirant du religieux traditionnel diversement compromis - le sacré peut se reporter sur une politique de l'homme rétabli dans ses « droits naturels ». C'est contre l'autorité et l'inégalité typiques de la société royale que l'on écrit : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ».

C'est parce que cela n'est pas assuré que cela doit l'être. A l'universel faible, de simple généralisation, s'ajoute l'universel fort qui est impératif.

10/ Peut-on, pour autant, imaginer une reconnaissance universelle des droits de l'Homme par toute culture ? C'est exclu !

Dans la pensée de l'Inde classique « l'Homme » ne peut même pas être isolé. Ni des animaux en raison même du cycle des renaissances, ni du groupe qui intègre l'individu avec un statut minimal, ni du monde par rapport auquel l'homme n'est que réaction.

Cette isolation impossible ne peut pas être plus fortement exprimée que par la notion de *dharma*, notion qui n'a « aucun équivalent possible (on peut le traduire aussi bien par « élément-qualité-origine - norme de la conduite-caractère des choses - morale-droit-vérité-justice, etc. ». Cette pluralité de sens a cependant son unité car le *dharma*, c'est l'ordre cosmique « la totalité de l'enchaînement des êtres », leur cohérence et leur continuité.

Mais, comment, sur ces bases, fonder une « autoconstitution politique ou une autonomie individuelle » ? Seule exception, qui n'en est pas vraiment une : en tant que « soi-même » (*atman*), corrélat de l'absolu », l'individu peut choisir la délivrance (à vrai dire, surtout s'il est d'une caste élevée). De plus, le « renonçant » ne fonde pas son individualité, il l'abolit, comme s'abolit lui-même le *dharma* en se résorbant dans le « Tout indifférencié ».

Quand le maître mot de l'Occident est Liberté, « l'Extrême Orient, face à la liberté, inscrit l'harmonie - et, à cet égard, l'Inde communique effectivement avec la Chine ».

11/ Comme Jullien le souligne : « Les Droits de l'Homme se trouvent pris sous un double tirant, de sens opposé ».

- D'un côté, ils ne « tiennent » pas devant les transcendances. C'est le cas face à l'islam. « Le Coran et la Tradition qui en émane (*sunna, charia, fatwa*) totalisent la révélation, énoncent une loi « de création divine » qui constitue « le sommet final dans la réglementation des rapports humains ».

- De l'autre côté, ils ne « tiennent » pas davantage quand prime l'immanence. C'est le cas de la Chine où les Droits de l'Homme se traduisent par *ren-quan*. *Quan* désigne « en propre la balance et l'opération de la pesée » et sert à dire aussi bien le pouvoir notamment politique (*quan-li*) que la circonstance ou l'expédient (*quan-bian et quan-mou*) ».

12/ Toutefois, cela ne saurait empêcher « les jeunes Chinois de la place *Tian'an Men* » de savoir de quoi ils parlent au cœur de cette « communauté d'intelligible qui lie l'humain. ... Car si le droit doit tenir compte également de la différence des cas, il n'émane pas en lui-même de la situation, contrairement *au pouvoir*, mais la transcende par son idéalité. En quoi, il est indéniablement une production théorique que l'Europe a favorisé ».

Certes, cela n'empêchera pas, non plus, la pensée de l'immanence de réutiliser « le vieil argument taoïste, selon lequel l'émergence des Droits de l'Homme et leurs revendications ne sont dues qu'à la perte d'une harmonie primitive ».

13/ Cette apparente impasse entraîne, en fait, un sursaut. Si « les droits de l'homme sont bien la rupture d'une plénitude... l'universel qui les habite... doit s'entendre en sens contraire de toute totalisation-satisfaction ». Se met en place la négativité inhérente à l'universel qui, dès lors, ne pourra jamais être

un produit. Il ne peut être que processus permanent. Jullien entend souligner cela en introduisant le concept d'« *universalisant* ». Ce participe présent signifie que l'universel doit « *rouvrir une brèche* » dans le confort de toute clôture culturelle. Dans l'*universalisant*, l'universel se fait « *principe qui, déçu de toute complétude acquise et la cernant déjà d'une nouvelle attente, porte - mais sur un mode intrinsèque, immanent - au dépassement.* »

14/ On peut alors se demander si renoncer à un universel, clairement énoncé, partagé, unifiant, n'est pas renoncer aussi à tout commun entre les humains ? Jullien souhaite alors explorer les façons connues d'établir le « commun » humain. La première tente d'opérer une synthèse. On a cru pouvoir ériger l'Orient et l'Occident en pôles de l'expérience humaine et célébrer le grand mariage symbolique de l'est et de l'ouest, comme a voulu le faire, par exemple, Wu Kuang-Ming (1998). Ces prétendues synthèses présentent d'abord une vision mutilée des partenaires dans l'intention de la rendre ensuite complémentaire : occident de la raison, orient de l'intuition, temps abstrait et temps vécu. C'est chaque culture que l'on tronque et rétrécit pour faire un ensemble de morceaux recollés. La complexité humaine se caricature dans un éclectisme de bazar.

15/ Après la voie de la synthèse, celle de l'analyse. On enquête, persuadés de pouvoir établir un dénominateur commun : par exemple, la paix. Mais, celle-ci n'a pas de définition assurée. Il ne sera pas possible d'assimiler entièrement la paix au bien, et la guerre au mal.

Autre point commun susceptible d'être découvert dans toutes les cultures : la réciprocité. Elle est énoncée chez Confucius ; elle l'est dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau, chez les Grecs, chez les Romains, dans l'Islam, le Bouddhisme, etc. Si on examine cette réciprocité, de façon attentive, dans chacun de ses énoncés culturels - comme l'ont fait Unger et Wohlfart (2003) pour le confucianisme - il faudra reconnaître la singularité spécifique profonde de chacune de ces cultures de réciprocité.

16/ On dispose, encore, d'une troisième voie pour trouver le commun : la recherche d'un unique et même fondement. Le plus souvent, c'est la nature humaine que l'on invoque comme une évidence. On devrait pourtant savoir qu'au long de l'histoire, les esclaves, les femmes, les noirs ont été retirés de l'humanité.

Pour Apel (1981) et Habermas (1983), le commun ne peut être trouvé que dans une éthique de la communication. Celle-ci pose qu'il y a des règles communes à toute discussion, règles qui sont des présuppositions incontournables pour produire « *la conviction et l'accord subjectif conduisant à l'acceptation d'une assertion comme étant nécessairement vraie* ». L'une de ces règles, bien connue, est le principe aristotélien de non-contradiction ou du « tiers exclu ».

Pourtant, vue de Chine, la référence à une argumentation absolument convaincante est loin d'être au premier plan. Convaincre l'autre, n'est pas une ambition « taoïste » et même « le taoïste n'y songe guère ». Il est, plutôt, pour dire « à peine », « à côté », « au gré », et même parler (écouter) « en extravagant », c'est-à-dire développer un art qui se joue de l'exigence persuasive si présente dans les dialogues des Grecs. « *Dans le taoïsme, cette parole sans parole... n'a plus rien de visé ou d'assigné, mais aspire à une entente implicite...s'étend aux autres de*

façon incitative et discrète dans l'au-delà des mots (yan wai) et sans souci des prétentions trop factices de la vérité. »

17/ Vous êtes maintenant aux prises avec les lettres 12 et 13 qui sont les deux dernières. Elles ont été présentées, au préalable, sous le titre « Enjeux et positions ». L'une de ces positions était déjà clairement indiquée dès la fin de la lettre 11. Jullien y répond à la question : si le commun n'est « *ni synthèse, ni dénominateur, ni fondement* », d'où peut-il nous venir ? Le commun ne peut être une donnée préalable, il ne peut être que produit comme intelligibilité nouvelle. L'intelligence, « *toujours en développement, indéfiniment partageable* », est la seule vraie « ressource » commune. C'est elle qui oeuvre à partir du constat des différences et de l'épreuve des « différends ». C'est elle qui met en évidence la cohérence nouvelle d'une problématique humaine, inaperçue, incomprise.

Jullien s'est employé à construire de telles problématiques communes à la source des différences et des différends de la pensée occidentale et de la pensée chinoise. Revenons, par exemple, sur l'attachement occidental au principe de non-contradiction. La contradiction n'est pas ignorée de la pensée chinoise. Elle est présente, au troisième siècle avant notre ère, dans l'histoire de Han Fei, connue des petits chinois dès l'école élémentaire. Elle est traitée par ces philosophes logiciens que furent les Mohistes. Elle l'est enfin dans le titre de l'ouvrage célèbre de Mao Zedong (mao dun lun) : *De la contradiction Mao dun lun*. Toutefois, sans ignorer le principe de contradiction, les penseurs de la Chine antique se sont plutôt appliqués à s'en dégager, moins à le réfuter qu'à le « dissoudre ». Ce qu'ils mettent en évidence, ce sont les contraires. Ceux-ci s'opposent moins qu'ils ne se composent créant ainsi le cours naturel infiniment varié des choses et du monde. La notion de « contraire » est aussi, bien évidemment, connue de la pensée grecque. Mais « *elle l'a élevée à « l'en-soi », hors de la variation alternée des phénomènes* ». Ainsi, les Grecs ont serré à l'extrême l'opposition et l'ont conduite à la contradiction : « *l'être ou le non-être* », « *le bien ou le mal* ». Les Chinois ont desserré l'opposition : « *la Chine n'a pas aiguisé la contradiction ; elle a pensé la communication par décloturation des opposés* ».

18/ C'est la construction d'une telle intelligibilité qui représente le véritable « commun » qu'il nous faut construire entre les cultures, en passant inévitablement par les langues. C'est pourquoi cette lettre 12 s'intitule : « Des « cultures » : écarts de langue - ressources de pensée ».

Sur ces bases, les positions vont se clarifier. Nous pourrions définitivement tourner le dos à « l'humanisme mou » comme à « l'universalisme facile » qui l'accompagne. Ils veulent tout arranger à bon compte mais ne nous font rien découvrir de nouveau dans l'humain.

Pareillement, nous tournerons le dos au « relativisme paresseux » qui, lui non plus, ne nous avance pas dans l'humain puisque son culturalisme étroit se borne à constater les différences et les différends comme de simples faits.

19/ Ne devons-nous pas être également sévère à l'égard de cette sorte de mythologie nouvelle qui affleure dans l'expression « dialogue entre les cultures » ? Jullien s'interroge : « *de quoi dialogue est-il le masque ?* » Il fait la critique de la notion. Il la trouve : « *désespérément faible* » compte tenu de la réalité des

« affrontements » entre les cultures ; il la trouve « *bavarde par sa rhétorique intarissable* » ; elle est incapable de produire « *un concept exigeant* » à partir duquel « *s'orienter*. » Il trouve même la notion suspecte : « *Ne dissimule-t-elle pas, sous la parade des bons sentiments, une dispersion, trop hâtivement consentie, de la pensée du Tout, le renoncement à produire une nouvelle figure globale de la vérité,... bref, sous ce pluralisme apparent et recommandable, un désengagement théorique qui n'ose dire son nom ?* »

« *Du point de vue de la Realpolitik, il se demande si le dialogue interculturel signifie une incapacité nouvelle de la part des Occidentaux... à tenir encore un discours hégémonique* » ; à moins qu'il ne soit « *une manière enrobée de faire passer leur universalisme... qui rencontre de plus en plus de résistance de par le monde.* »

20/ Pour Jullien, stratégie discutable et pensée faible sont aussi à la source des difficultés de l'Europe. Il écrit : « *Tant que l'Europe ne se fera que par uniformisation et réduction d'écart, sa construction... restera stérile, incapable de mobiliser : en tant qu'entreprise d'homogénéisation forcée, elle ne laisse à l'hétérogénéisation nécessaire que les issues les plus pauvres, les moins fécondes, celles du repli identitaire et du refus têtu de ce qui n'en apparaît pas moins de façon indéniable, comme construction commune, une logique de l'Histoire* ».

Dans cette analyse, François Jullien met clairement en évidence une grande problématique de toute adaptation culturelle humaine. Il parle « *de l'essence même du culturel* » : « *de la culture est toujours en train de s'homogénéiser et de s'hétérogénéiser ; de se confondre et de se démarquer ; de se désidentifier et de se réidentifier ; de se conformer et de résister ; de s'imposer (de dominer) et d'entrer en dissidence... le culturel ne cesse ainsi, sous cette tension de se transformer, c'est là son essence (la langue chinoise le dit admirablement à sa façon : wen-hua, « culture, transformation »).* »

21/ Bien évidemment, la problématique de l'homogène et de l'hétérogène traverse la totalité de l'expérience humaine et concerne donc toute la production culturelle au sens premier et non pas second du terme. Jullien le précise avec une grande force : « *le culturel n'est ni isolable (comme secteur particulier d'activité), ni stabilisable puisque ne cessant de se transformer, ni non plus détachable (des sujets concernés).* » Les positions épistémologiques rigoureuses de François Jullien l'autorisent à manifester el sentiment de lassitude, voire de dégoût : « *n'est-il pas temps de sortir « la culture » des phrases creuses, journalistiques ou ministérielles, qui en noient dans ce marais la notion, entre les grands rouages des Loisirs et de la Communication, et la rendent à ce point ennuyeuse : comment peut-on encore les supporter ?* »

22/ Après toutes ses positions sur le sens de la culture et du dialogue interculturel, Jullien reprécise encore les enjeux. Même si elle est emphatique et relève le plus souvent de la pensée et de l'action faibles, l'expression « dialogue entre les cultures » doit être cependant conservée comme référence, facilement compréhensible, en face de la thèse inverse exprimée par Huntington, celle du « choc » - *clash* - entre les cultures. Cette thèse, qui se veut réaliste et qui est bien plutôt cynique, désigne « *le pluriel des cultures comme la source nouvelle - et principale - des conflits du monde à venir.* » Cette apocalypse annoncée n'est malheureusement pas exclue sous une forme ou sous une autre et nous risquons

de ne pas pouvoir la contenir sans un dialogue qui remette « *en chantier les cultures entre elles, y compris l'occidentale, dans des vis-à-vis divers appelés à se multiplier* ».

Ces vis-à-vis devront bien évidemment passer par les langues mais aussi par l'étude des conduites et des histoires des peuples et des pays. Il s'agit là d'un « *infini chantier désormais ouvert après que les dernières mythologies de l'Homme ont périclité* ».

Dans cette perspective, il est indispensable de prendre en compte les apports des penseurs, de Georges Dumézil à Jared Diamond qui - comme François Jullien dans le domaine Chine-Occident - ont mis en évidence de grandes problématiques humaines communes à la source des cultures. Un travail considérable a été fait. Un travail considérable est à poursuivre pour substituer ce « commun » réel à l'uniformisation superficielle qu'engendre la mondialisation.

Il est difficile de faire comprendre l'impérieuse nécessité de ce « commun » humain. Il est tout aussi difficile pour les politiques d'en prendre conscience et de s'y intéresser mais *l'année européenne du dialogue interculturel* n'en est qu'à son printemps. Elle a devant elle un horizon de difficultés qu'elle sous-estime et, à côté d'elle, des ressources qu'elle ignore. Ses organisateurs et ses participants enthousiastes ont-ils la conscience et la volonté d'enfin « *substituer au mythe arrêté de l'Homme, le déploiement infini de « l'humain », tel qu'il se promeut et se réfléchit entre les cultures* » ? Tels sont les véritables enjeux.

Bibliographie

Apel Karl Otto (1981), « La question d'une fondation ultime de la raison », *Critique*, octobre, Paris, p. 895s.

Demorgon Jacques, 2005, *Critique de l'interculturel -L'horizon de la sociologie*, Paris, Ecomomca.

Jullien François, 2004, *De l'ombre au tableau - Du mal ou du négatif*, Paris, seuil.

Jullien François, 2006, *Chemin faisant - Réplique à ****, Paris, Seuil.

Habermas Jürgen (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, p. 67s. tr.fr. *Morale et communication*, Paris, Flammarion.

Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.

Unger U. et Wohl F. G. (2003), « Goldene Regel und Konfuzianismus », *Minima sinica*, 2, p. 19-41.

Wu Kuang-Ming (1998), *On the « Logic » of Togetherness, A cultural Hermeneutic*, Leiden, Brill, p. 342.

Le Magazine littéraire, juillet-août 2006, n° 455: « Connaître et méconnaître la Chine ».