

# Communication et revendication identitaire

Michel BOURSE

maître de conférence, université de galatasaray,  
faculté de communication, m.bourse@gsu.edu.tr

## Özet

*Kimliksel "geri çekilme" ve kimliklerin tiranlığıyla karşı karşıya kalınması bana, dünyaya tebelleş olan "hayalet"ın kültürel tektipleşmeden daha ziyade kimliklerin balkanlaşmasından kaynaklandığını ve toplumların "yeniden kabileleşmesinin" pek çok cephede kazandığını düşündürüyor. Yalnızca köktendincilik değil, ona eşlik eden etnik histeri de dünyanın hemen her yerinde olduğu gibi, barışçıllaşmış olmalarına rağmen Batı toplumlarında bile varlığını hissettiriyor, toplumsal talepler de daha çok kimliklerin ve cemaatlerin tanınma talepleri olarak ortaya çıkıyor. Bu çalışmanın amacı, kimliğin şeylerin doğası gereği var olacak "doğal" oluşum olarak var olabileceği fikrini sorgulamayı deneyerek kimlikçi ideolojiye karşı çıkmaktır. Her kimlik etkileşime dayalı kültürel, politik ve ideolojik bir yapıdır. En azından biz bu çalışmada bunun düşünülmesini sağlayamayacağımız.*

*Bu çalışmada ayrıca kültürler arasındaki ilişkiler hakkında yeni bir sorunsal oluşturmayı ve kültürlerarasılığı esas alan bir pedagojinin temel ilkelerinin tasarlanmasını amaçlıyoruz. Bunu yaparken kimliksel geri çekilmelerin sürekli gündeme taşıdığı sorunlara bir çözüm önermeyi umut ediyoruz. "Melez" sözcüğünün sıradan kullanımı bilindiği gibi iki farklı etnik kökene sahip ebeveynlerden doğan çocuklar için kullanılır. Ama melezleşme, bir kültür durumu, belli bir toplumsal çevreye ve aile ortamına, bu ortamlardaki tercihlere ve özellikle kültürel etkileşimlerden ve yolculuklardan kazanılan deneyimlere bağlı bir düşünsel evren olarak*

da tanımlanabilir. Melezleşme gerçekten de kimlikleri "yamalı bohçaya" dahil eder. Dolayısıyla her kültür baskın kültürün kimi bileşenlerini genellikle onların simgesel anlamlarını dönüştürerek içermeyen karışımlarla, melezleşmelerle, mübadelelerle oluşmuştur. O halde dünyayı oluşturan çeşitli halklar yalnızca savaşırlar, aynı zamanda karşılaşabilir, birbirine karışabilir, karşılıklı mübadelelerde bulunabilir ve birbirlerine tercüme olabilirler. Böylece melezleşme çok sesli bir dünya görüşünü cesaretlendirir ve bir kültürün kendisini dokuduğu çoğul iplikleri duyarlı kılabılır. Bunu yaparken de içimizdeki melezi bize anımsatarak bizi sınırları aşarak düşünmeye iter.

**anahtar kelimeler:** kültürlüleşme, cemaat, kültürlerarası iletişim, kültürcülük, demokrasi, kimlik, melezleşme, toplum.

## Résumé

*La confrontation avec la « rétraction » identitaire et la tyrannie des identités me conduit à penser que le « spectre » qui hante le monde n'est pas nécessairement celui de l'uniformisation culturelle mais bien plutôt celui d'une balkanisation des identités et que la « retribalisation » des sociétés gagne sur de multiples fronts. Les fondamentalismes religieux ne sont d'ailleurs pas les seuls à proliférer, les délires ethniques les accompagnent souvent et même à l'intérieur de nos sociétés occidentales pourtant pacifiées, les revendications prennent de plus en plus la forme de revendications identitaires et communautaires. Les pages qui suivent ont pour but essentiel de lutter contre cette idéologie identitaire en essayant d'interroger l'idée qu'il ne peut exister « d'identité » naturelle qui s'imposerait par la force des choses. Chaque « identité » est une construction culturelle, politique et idéologique fondée sur l'échange : du moins c'est ce que ces pages voudraient proposer à la réflexion.*

*Elles se proposent ainsi d'élaborer une nouvelle problématisation des rapports entre les cultures et d'esquisser les étapes d'une pédagogie à l'interculturel, espérant ainsi également contribuer à la résolution des problèmes que ne manque pas de soulever la rétraction identitaire. Le mot « métis », comme on le sait, désigne ordinairement des enfants nés d'une division ethnique clairement tranchée. Mais le métissage peut être aussi défini comme un état de culture, un univers mental lié à certains milieux sociaux ou familiaux et le plus souvent à des choix faits dans ces milieux et familles, à l'expérience de l'échange culturel et du voyage. Le métissage en effet porte au « patchwork » des identités : toute culture est ainsi faite de brouillages, de métissages, d'échanges qui se saisissent de certaines composantes de la culture dominante en en transformant souvent leur sens symbolique. Les peuples divers qui composent le monde ne font donc pas que se combattre, ils peuvent se rencontrer, ils peuvent se mélanger, ils peuvent échanger, ils peuvent se*

*traduire. Le métissage encourage ainsi une vision multi phonique du monde et rend ainsi sensible les multiples fibres dont une culture se tisse et ce faisant nous presse de penser par delà les frontières en nous rappelant le métis qui est en nous mêmes.*

**mots clés :** acculturation, communauté, communication interculturelle, culturalisme, démocratie, identité, métissage, société.

### **Abstract**

*The confrontation with the "identity retraction" and the obsession with issues of identity leads me to think that the "spectrum" which haunts the world is not necessarily that of the cultural standardization but rather more that of the identities balkanization. Religious fundamentalisms are not the only ones to proliferate: ethnic hysterias often accompany them and even inside our however pacified Western societies the social demands appear more and more as identity and community demands for recognition. This paper has for main purpose to fight against this "identity ideology": it's about to comment the idea that it cannot be a "natural identity" which would be essential just through force of circumstance. Each "identity" is a cultural, political and ideological construction based on the mutual exchange.*

*This paper aims also to work out a new problematization on cultures' relationship and to outline the main stages of an intercultural pedagogy: as such this paper might contribute solving the problems that appear with identity issues. The "half-caste" word, as it is well known, is usually related to children who are born of a clearly distinct ethnic division. But the crossbreeding can also be defined as a state of culture, and as a mental universe related to certain social or family backgrounds and generally related on choices made in these social and family's circles. It can also be related on cultural exchanges and trips experiment. The crossbreeding indeed send back to the "identities patchwork": any culture is made of jamming, of crossbreeding, and of exchanges which seize certain components of the dominant culture while transforming their symbolic meaning. The various people who make the world do not fight only: they can meet; they can mix; they can exchange, and they can be translated. The crossbreeding encourages us to get a multi-phonetic vision of the world and makes us sensitive to the multiple feelings whose culture is made of. It obliges us to think across the borders by pointing out how mix we are.*

**keywords:** acculturation, community, intercultural communication, culturalism, democracy, identity, crossbreeding, society

*« Je n'avais pas choisi le lieu de ma naissance, le terreau matriciel de ma langue originaire. Cette chose – idée, réalité – pour laquelle on s'est tellement battu. Pour laquelle tant de sang aura été versé, les origines, est celle qui vous appartient le moins, où la part de vous-même est la plus aléatoire, la plus hasardeuse : la plus bête, aussi. Bête de bêtise et de bestialité. Je n'avais donc pas choisi mes origines, ni ma langue maternelle. »*

Jorge Semprun,  
*L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, « édition Folio » 1998, p. 352

Toute l'histoire des idées, tout autant que la philosophie, s'accordent sur un point : de sa forme la plus élémentaire à sa forme la plus complexe, la société implique l'existence de rapports entre moi et autrui. Je voudrais ici faire quelques remarques sur la nature spécifique de ces rapports et m'attarder sur deux problèmes : l'un concerne la réalité d'autrui, l'autre concerne le fait social.

D'une manière générale, les figures de l'autre se retrouvent essentiellement dans l'altérité, l'altercation, l'aliénation, la différence. Toutes ces figures jouent en opposition avec celles de l'unité, de l'assimilation, de la permanence, de la ressemblance. Cette réalité de l'autre se donne généralement dans l'expérience de tout ce qui est autre. Si cette reconnaissance ne fait pas véritablement problème, par contre, il n'en est pas de même en ce qui concerne la reconnaissance authentique de ce qu'il est.

Le problème tient ici au fait qu'il y a une multiplicité des autres en face de moi. Ce problème est essentiel et renvoie au problème plus général de la coexistence. Autrui c'est la fissure : il produit cet écart qui rend possible les mots, les idées, la communication, et c'est à ces effets qu'il se repère. Il est ainsi le discord, celui qui m'oblige à sortir de moi, expérience par quoi la société est rendue possible.

On le sait, c'est Hegel qui le premier, dans *la Phénoménologie de l'Esprit*, a introduit cette idée que l'existence de l'autre était non seulement un fait mais une nécessité indispensable à ma propre existence et à mon propre épanouissement : se faire reconnaître c'est montrer voire prouver à l'autre qu'on existe. Mais cette reconnaissance n'implique pas nécessairement la connaissance de l'autre. L'intersubjectivité qu'elle suppose n'est pas donnée mais à construire. Comme l'écrit Merleau-Ponty, autrui est bien plus qu'un simple objet : il est un centre d'action humaine, action qui est bien la sienne, mais dans laquelle je suis plus ou moins pris. Sans l'autre, en effet, l'homme ne peut accéder à la langue, à la culture et donc à la société. Nous retrouvons alors le problème de la communication et au delà celui du politique : inévitablement

---

<sup>1</sup> La fameuse dialectique maître/esclave, dans laquelle Hegel établit combien le passage par l'autre est nécessaire à la constitution et au progrès de la conscience elle-même.

---

la constitution de moi et d'autrui comme tels conduit à l'intersubjectivité et à la communication<sup>2</sup>.

Pour résumer, nous pouvons dire que ce qui est posé « pour moi » comme expérience première, c'est l'étrange et irréductible nécessité d'autrui pour moi. L'existence d'autrui est assurément quelque chose de scandaleux : il est celui qui n'est pas moi et en même temps il y a toujours « pour moi » une présence directe ou indirecte d'autrui. Je ne peux donc en faire l'économie. Il nous faut alors réfléchir au type de relation qui peut exister entre lui qui n'est pas moi et moi qui n'est pas lui.

Comment rendre compte de ce rapport à autrui ? Cette question porte sur la nature et la valeur de ce lien. Elle commande l'accès à la compréhension de la nature de la société et plus généralement des choses politiques. Ce qu'il faut alors expliquer c'est comment cette expérience cruciale du rapport à autrui peut être fondatrice du lien social.

Ce qui fait problème c'est que d'une manière générale le domaine politique et moral n'est pas naturel : il faut qu'il soit fondé par les hommes et que cette fondation soit l'effet d'un acte volontaire conscient et réfléchi. Les questions sont alors les suivantes : à quelle nécessité répond l'existence d'une société ? Quel est le moteur de cette transformation majeure qui fait de l'homme un être social et non plus un être complètement indépendant ? Ce que nous voulons montrer c'est que ce processus de transformation vers le lien social ne peut se penser et se réaliser en termes exclusivement juridiques et politiques, mais d'abord et avant tout en termes éthiques. C'est en effet par souci éthique que les hommes en viennent à sceller entre eux un accord qui n'est ni un échange commercial ni une simple prestation de services. C'est ce que Rousseau formule quand il explique que par le contrat « l'individu contracte pour ainsi dire avec lui-même »<sup>3</sup>. C'est ce que le philosophe Habermas<sup>4</sup> formule aussi quand il met à jour la spécificité de « l'agir communicationnel ». Si « l'agir stratégique » (publicité, propagande, etc.) vise l'efficacité, le succès ou l'influence, « l'agir communicationnel » a en vue l'entente entre les locuteurs, l'intercompréhension et le consensus entre tous les acteurs sociaux : qu'il s'agisse de conversation sérieuse entre les individus soucieux de se comprendre mutuellement, de projets scientifiques (vrai/faux) ou de décisions politiques (juste/injuste). En effet, de même que dans la communication il est possible de suivre des procédures rationnelles qui permettent d'arriver à un

---

<sup>2</sup> Témoin ce qu'écrit Merleau-Ponty dans le chapitre IV de *la Phénoménologie de la Perception* : La constitution du monde culturel s'éclaire par la constitution d'autrui. Par exemple, le corps d'autrui n'est pas une chose simple ou brute mais déjà il porte la marque de ce qui est social : "En lui, il y a une société à connaître".

<sup>3</sup> *Contrat social* livre IV.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1.

accord et donc à une norme acceptée par tous, alors que chaque interlocuteur a des options existentielles, des croyances religieuses ou philosophiques, des modèles de vie différents, de même il ne devrait pas être impossible, si l'on passe au niveau de la société, d'arriver à un consensus démocratique, qui traduise un « décloisonnement universel des perspectives individuelles des participants », c'est-à-dire s'entendent sur des normes universelles tout en respectant le « fait du pluralisme ».

Autrement dit, il existe des questions éthiques qui relèvent de choix faits en fonction de ce que chacun pense ou croit et qui relèvent des conceptions du bien toutes différentes et toutes également légitimes. Mais il existe aussi des questions morales qui peuvent relever d'une procédure argumentative capable de dégager l'universalité des normes ou de principes moraux, soit une conception du juste que tous peuvent partager. C'est à ce moment là que se rencontre la question du fait communautaire : pour mieux en saisir les enjeux – cad comment rendre possible des formes d'activité communicationnelle entre les sujets réels par « la formation raisonnable de l'opinion et de la volonté »(Habermas) en vue de faire coexister en paix des communautés dissemblables ?-, il nous faut préciser d'abord comment se constitue le fait social.

### **Communauté et/ou société ?**

D'abord, il faut noter que le fait société est complexe : la société est un fait de conscience et en ce fait de conscience réside toute la différence entre la société des hommes et les sociétés animales. On s'accorde ainsi à voir dans « la cohésion sociétaire », une communauté d'aspirations et d'intérêts, consentie, consciente et réfléchie. Toute société humaine se définit, on le sait, par une coexistence originaire. Cependant ces groupements ne sont pas toujours pensés comme un ensemble par ceux qui y participent. Tant que cette pensée ne s'est pas formée, nous ne sommes pas en présence d'une société qui implique l'unité, mais d'une simple agrégation, laquelle est multiplicité. Cette différence est fondamentale.

Il existe une autre différence, celle entre communauté et société. Cette différence est bien décrite par les sociologues. Tout groupe et toute vie de groupe s'organisent autour d'un but et se forment par l'application des volontés de ses membres à un but. Ce but varie non seulement en son contenu mais aussi en sa forme et sa nature selon les différents types de communauté. Il y a des sociétés qui ne sont rien d'autre que l'expression d'un vouloir vivre élémentaire – comment survivre ensemble ?! - et d'autres, dans lesquelles la délibération consciente l'emporte sur la spontanéité de la vie – définir des valeurs communes, par exemple s'accorder sur l'idée de nation.

Aussi la communauté peut elle se définir comme la vie en commun d'un groupe qu'unissent la même origine, des aspirations identiques, des sentiments de même nature. Il s'agit là d'une communauté naturelle, spontanée qui exprime un vouloir vivre élémentaire.

Au contraire une société se définit comme une construction artificielle : elle est réalisée volontairement et consciemment par les hommes eux-mêmes. Elle répond à des visées plus hautes que le simple vouloir vivre : considérations morales et politiques, définition d'un idéal, etc. En ce sens, la société est donc bien plus que l'expression d'une socialité diffuse : elle se caractérise par la solidarité des membres du groupe, solidarité construite non pas seulement à partir de la simple expression du vouloir vivre mais à partir de considérations spirituelles et éthiques. C'est ce qu'exprime J-P. Sartre quand il affirme que le groupe social se définit par sa praxis, c'est-à-dire par « la dynamique interne qui le porte toujours vers l'accomplissement des fins qu'il se propose »<sup>5</sup>. Cette solidarité signifie que toute forme sociale s'agence autour d'un but qui lui est propre. Ce but devient l'oeuvre à accomplir en commun : elle se cristallise d'ailleurs souvent dans des symboles et des modèles qui servent de point de départ à la structuration du groupe.

Comment saisir cette construction intentionnelle de la société ? Quel sens peut on lui donner ?

C'est avec Husserl que nous pouvons tenter de définir l'ensemble des rapports nécessaires qui caractérisent le phénomène social et en décrire les formes typiques et essentielles. Cette analyse fait l'objet de la Cinquième Méditation Cartésienne<sup>6</sup> et du texte posthume *Ideen II*<sup>7</sup>.

Dans la Cinquième Méditation ce qui est posé est de savoir comment on peut fonder « l'objectivité du monde » comme monde et donc comment on peut fonder l'existence d'autrui et au delà celle de la société. Husserl décrit deux étapes. La première a pour objet « l'appréhension » d'autrui : nous allons tenter de la résumer.

Parmi tous les corps de la nature, il en est un qui se distingue : celui que je nomme mon corps. Si un autre corps pénètre dans mon champ perceptif et que ce corps ressemble à mon propre corps, je l'appréhende analogiquement à mon propre corps. C'est la ressemblance du corps entrant en scène avec mon propre corps qui constitue ainsi le premier moment de l'intersubjectivité. Cependant, si autrui est appréhendé par moi par « analogie », comme analogue

<sup>5</sup> J-P. Sartre - *Critique de la Raison Dialectique* - p. 307

<sup>6</sup> JE. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Vrin, 1931

<sup>7</sup> *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 192 à 200.

de l'être que je suis, il est appréhendé aussi comme étranger. Il est comme moi, mais il n'est pas moi. Autrui est donc constitué comme analogue de soi-même et en même temps comme un étranger dans la conscience de tout un chacun.

Cette expérience qu'est l'analogie provoque donc l'appréhension d'autrui. Elle est cependant vécue et non pensée : elle est une expérience qui exprime une modalité particulière de l'intentionnalité par laquelle nous parvenons à « la sphère originale d'autrui » (p. 93). Mais c'est une expérience qui conduit à l'intersubjectivité et à la société (p. 90 et suiv.).

Pour que cette appréhension ait une consistance et ne se révèle pas comme un faux semblant, il faut qu'elle se confirme dans d'autres appréhensions. Il faut que le corps d'autrui, grâce à son comportement, ne cesse de s'annoncer comme tel, c'est-à-dire comme un autre. Non seulement il faut que l'autre ait un corps (des mains qui tâtent, des pieds sur lesquels il marche, des yeux qui voient) mais il faut qu'il manifeste des comportements d'un niveau psychique supérieur : colère, joie, etc. toujours à partir de mes propres comportements dans des circonstances analogues.

Cette expérience ne va pas sans poser quelques problèmes : en particulier l'idée d'un accord présuppose toujours des types de normalité du comportement d'autrui. Notons, pour l'instant, qu'il existe des normalités de genres divers avec des variations de toutes sortes qui dépendent du milieu culturel auquel nous appartenons l'autre et moi-même. Autant dire alors que l'expérience d'autrui conduit nécessairement à un monde social et culturel fondamentalement diversifié et multipolaire.

La première étape dans ce sens, à savoir la reconnaissance mutuelle, passe par « l'union vivante explicite avec autrui par la compréhension intuitive de ses expériences, de la situation qui conditionne sa vie, de ses travaux, etc. ». La société dès lors, n'existera qu'à raison de la liaison interne qui s'établira au niveau des consciences : se reconnaître mutuellement dans un monde commun. Nous aurons ainsi « tous les deux l'un de l'autre, l'expérience que nous voyons les mêmes choses, du moins en partie, appartenant au même monde, qui est le monde pour nous » (idem).

Cependant, cette intersubjectivité vécue, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante : elle est une condition de possibilité de la société. Pour que celle-ci se réalise effectivement, il faut « une union dans la communauté ». Celle-ci n'est possible que par le moyen de la communication. C'est l'objet de la seconde étape décrite par Husserl dans *les Ideen I*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Idem p. 192 et suivantes.

---

La thèse est la suivante : la communication crée la société. Pour que l'intersubjectivité vécue se dépasse en communauté consciente il faut « la communication au moyen de l'expression et de la langue ». Comme l'écrit Husserl : « c'est encore autre chose que d'avoir les autres comme compagnons dans la vie en communauté, de leur parler, de partager leurs soucis, leurs aspirations... C'est alors seulement que nous entrons dans le domaine du monde historique et social ». Nous allons tenter de résumer l'essentiel de la démarche husserlienne sur ce point.

D'après Husserl, comme nous venons de le voir, une vie psychique comme la mienne est perçue par moi. Cette vie psychique je peux la comprendre par « intropathie ». Le processus d'intropathie conduit ainsi à la constitution de ce qu'Husserl nomme « l'objectivité intersubjective du monde, des choses aussi bien que des hommes ». Ce qui signifie qu'en tant que personne, je suis comme tout le monde, sujet d'un monde ambiant que dans ses actes, toute personne perçoit, se remémore, appréhende mentalement. Le monde ambiant est constamment en devenir. Nous y trouvons des sujets en relation avec les mêmes objets que ceux avec lesquels nous sommes nous-mêmes en relation. Ce monde ambiant commun implique qu'il y ait donc entre nous une association personnelle.

Ce monde ambiant commun est appelé par Husserl « monde communicant » : « cela tout simplement parce qu'il se forme des relations d'accord qui permettent un échange mutuel et conscient entre personnes ». A ce titre, les personnes établissent entre eux des relations mutuelles d'ordre social. Ainsi la socialité se constitue-t-elle par des actes spécifiques de communication dans lesquels le Moi s'adresse aux autres, en sachant que ces autres comprennent le sens de leurs adresses et s'adresseront en retour à lui.

A quelles conditions cette communication est-elle possible ?

Le schéma général proposé par Husserl est le suivant : les personnes qui ont part à ce monde ambiant communicatif ne sont pas données les uns aux autres comme des « objets » mais comme des « sujets corrélatifs », c'est-à-dire comme des compagnons. A ce titre il s'établit entre eux des relations mutuelles d'ordre social. Aussi peut-on comprendre que des sujets qui communiquent les uns les autres puissent constituer à leur tour des unités personnelles de degré supérieur, des associations de sujets, lesquelles ont également leur monde ambiant et sont également en communication les unes avec les autres. A un degré ultérieur, on peut ainsi aboutir à l'idée d'un ensemble de toutes ces subjectivités sociales qui sont actuellement ou virtuellement en communication mutuelle et, à terme, à la notion corrélatrice d'un « monde des esprits ».

Nous voudrions cependant souligner que si, pour Husserl, la communication crée la communauté et si le propre de la communauté est d'être communicative il y a des conditions préalables à la communication. Les phases préparatoires sont étudiées par Husserl dans les *Ideen II* p. 192 et suivantes : ce sont l'appréhension et l'attention réciproques.

Toute personne, à l'intérieur du monde ambiant communicatif, possède son monde ambiant « égoïstique ». Il ne peut donc exister un monde ambiant commun, une communauté que si, dans le contact qui s'établit, nous saisissons l'autre, dans son étrangeté, comme un sujet conscient et réciproquement, il faut qu'il nous saisisse comme sujets conscients. Si cette conscience de réciprocité n'existe pas, il n'y a pas d'expérience compréhensive de l'autre comme sujet personnel et donc il ne peut y avoir de communauté. Celle-ci n'est donc possible que si les sujets sont mutuellement occupés l'un de l'autre, qu'ils s'intéressent activement l'un à l'autre non seulement dans leur comportement extérieur mais à celui-ci comme extériorisation de leur activité interne. Cet intérêt actif mutuel doit aussi s'accompagner de compréhension et de la conscience qu'on se fait comprendre. C'est alors que s'opère un échange mutuel des intentions et des pensées.

Mais en même temps cette attitude réciproque qui, seule, rend possible la communication, ne suffit pas pour qu'il y ait communauté. Il faut que cette compréhension réciproque soit voulue et que cette volonté soit claire et consciente. L'élément volontaire est ici capital car il désigne une intention de communication laquelle est déjà elle-même une intention fondamentale de rapport social. En effet, la communication véritable est une communication en acte dont le moyen qui est le langage est essentiel. Il n'y a de communication que lorsque l'autre nous fait comprendre que notre langage (oral, gestuel, écrit) a été compris de lui et qu'il est prêt à nous répondre. Alors, comme l'écrit Husserl, s'effectue « une connexion entre les sujets ». Cette connexion est la première manifestation sociale établie au niveau de la conscience en acte. Cette connexion crée une unité, celle qui procède d'une sorte de participation de chacun, dans la réciprocité volontaire à un seul et même acte. L'état de société est ainsi rendu possible. Il nous reste à expliciter ce qui le caractérise.

### **Société et Interculturalité**

Husserl dans *les Ideen II* (p. 195 à 200) montre que cette unité qu'est la communauté, n'est pas seulement un état de conscience intérieur mais qu'elle est liée aux contenus et à la teneur objective des communications et donc des représentations. Nous entendons l'autre : ce qui signifie que les expériences des sujets qui communiquent entre eux ne demeurent pas les unes à côté des autres, étrangères, mais qu'elles s'organisent autour d'un foyer commun. Par là, elles deviennent une expérience collective qui vaut pour tous ensemble. L'individualité n'est donc pas supprimée : elle est doublée d'une expérience

---

collective. Entre les sujets, par la médiation de leur expérience objective commune, une interpénétration s'ébauche et se constitue. Du coup, nous comprenons que la société ne peut être la simple sommation d'individus et de cultures extérieurs et étrangers les uns aux autres. Elle ne peut être qu'une union, union de volontés, ce qui signifie en même temps que dans cette union chacun se sait uni aux autres dans sa volonté propre.

Ainsi peut-on comprendre que les sujets qui communiquent les uns les autres puissent constituer à leur tour des unités de degré supérieur qui, à un degré ultérieur peuvent aboutir à l'idée d'un ensemble comprenant toutes les subjectivités sociales et à terme pouvant conduire à une véritable communauté des esprits<sup>9</sup>. De cette première communauté communicative on peut ainsi déduire toutes les autres communautés intersubjectives : la communauté humaine élémentaire (« moi-toi ») mais aussi les communautés proprement sociales et surtout les communautés de la culture.

Naturellement, comme le remarque Husserl dans la *Krisis*<sup>10</sup> (parag. 54), cela implique un changement radical de signification de « Moi » en un « Nous avec les multiples Moïs, parmi lesquels je suis un Moi ». Le monde « pour nous tous » est bien, en tant qu'il est valable pour moi, « mon » monde. C'est pourquoi il est permis de parler alors de conscience collective comme effet de la communication qui fait naître une société. Comme telle, elle est une conscience supra personnelle, « un esprit commun » et fonctionne comme une conscience individuelle. Elle est le corrélat du monde formé par l'interpénétration des multiples activités (dont, en particulier les activités de culture) qui oeuvrent à la tâche commune.

Nous voudrions maintenant conclure sur ce point. Les analyses qui précèdent ne sont que des pistes de travail. Elles montrent cependant que le fait social est d'abord un vécu et à ce titre une modalité de la conscience lourde de sens : c'est une dimension humaine d'existence. Comme nous l'avons déjà dit, l'expérience d'autrui est inéliminable et originaire :

– l'intersubjectivité est une dimension de notre existence. Mais la société est plus que l'intersubjectivité, en ce qu'elle implique une liaison effective et volontaire, au delà de la simple intentionnalité : l'idéal, l'oeuvre à accomplir ensemble. La société est donc une existence en communauté qui n'est ni une simple pluralité d'individus, de cultures, ni une union universelle de tous et de

---

<sup>9</sup> Ces réflexions se prolongeront par les travaux d'Adorno, Habermas ou Arendt qui chacun à leur manière, ne désespèrent pas de retrouver dans la communication, libérée de toute idéologie, le principe d'une culture qui se voudra résolument universelle et qui pourrait se définir comme une culture de la vérité et du partage.

<sup>10</sup> *Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par P. Ricœur. La Baconnière, Neufchâtel, 1950.

tout en un Tout. D'ailleurs, le monde quotidien enseigne non seulement la pluralité objective des sociétés et des cultures mais aussi que chaque société, chaque culture est la connexion d'une pluralité de membres.

– Il faut en même temps souligner que la société ne peut se comprendre comme une somme d'individus étrangers les uns aux autres : elle est un ensemble signifiant une pluralité, mais une pluralité ayant une certaine unité. Elle est une « personne d'un degré supérieur ». Cependant pour être réelle, la société exige non seulement la communication des consciences et des volontés mais que ces volontés soient l'expression d'êtres conscients et que l'unité d'ensemble soit l'expression d'une liaison interne des consciences par leurs pensées et leurs actes. La société exige ainsi de chacun une participation interne à la vie des autres.

– C'est à ce niveau que le problème de l'interculturalité prend toute son importance : la société ne peut se constituer que dans une relation sociale plurielle et dans la réciprocité. Dans la société, la communication crée l'unité : cette unité est cependant bien différente d'un tout physique. C'est une unité qui se joue exclusivement au niveau des consciences. C'est pourquoi l'organisation sociale ne peut que structurer des rapports qui s'établissent activement entre les diverses consciences du groupe. Ainsi, poser la question de l'interculturalité, c'est poser la question de l'unité complexe par laquelle se définit toute société. La société est, comme nous l'avons vu, une unité complexe qui exige que ses éléments constituants soient intrinsèquement liés les uns aux autres et qui existent et agissent en fonction les uns des autres. C'est sur ce point que nous allons diriger nos recherches. Si nous voulons fonder la possibilité de toute communication et l'établissement d'un monde ambiant commun à toutes les cultures : un monde ambiant communicatif.

Comment s'explicité cette intersubjectivité dans le monde de la culture ?  
Comment et à quelles conditions peuvent se rencontrer à leur tour des cultures différentes ?

Je voudrais revenir sur une question qui a son importance à savoir la question de l'appropriation de la langue d'autrui comme condition indispensable de son respect – respect de sa différence culturelle – et d'une communication interindividuelle. Nous nous trouvons en face de deux propositions qui apparaissent contradictoires : une position postule l'indispensable maîtrise de la langue d'autrui pour communiquer avec lui. L'apprentissage linguistique de la langue de l'autre est un préalable essentiel et absolument nécessaire : la connaissance de la langue de « l'autre » permettant et signifiant en même temps la connaissance de sa culture et de ses référents culturels. L'autre position développe la thèse inverse et conclue à l'existence d'un champ interculturel ou « espace communicationnel », dans lequel, indépendamment de

---

toute référence obligée à la langue de l'autre pourrait s'élaborer un discours commun entre les personnes, et cela, quelque soit leur appartenance culturelle et/ou linguistique.

Sur le fond on peut s'accorder sur le fait que la communication implique « une réciprocité verbale » ou en tous les cas communicationnelle, c'est-à-dire un « dialogue », lequel implique une certaine symétrie, même si celle-ci peut être illusoire. Cette communication est plutôt pensée comme étant un idéal devant être poursuivi dans des rencontres interculturelles : il y a en effet plusieurs étapes qui doivent être franchies avant d'accéder à cette communication comprise comme un partage de significations ou encore partage de valeurs. Ce partage est essentiellement compris comme le respect des valeurs d'autrui et non pas comme l'adhésion totale et sans esprit critique à ces valeurs. Il y a ici en effet deux écueils à éviter : soit l'assimilation, car dans ce cas « l'autre », en tant qu'il existe différemment, disparaît. Soit le relativisme total : certaines valeurs peuvent traverser les cultures et il peut parfois exister des cultures qui sont plus avancées sur le plan éthique (par exemple, la philosophie des droits de l'homme).

Ainsi la construction de cet espace communicationnel requiert plusieurs étapes : d'abord, être là, à côté l'un de l'autre. Il s'agit là d'une condition minimale qui peut conduire à des situations de communication, mais qui cependant ne constitue pas « en soi » des situations de communication. Ensuite, être là ensemble autour d'un but commun ou de projets communs, et si possible dans un groupe déjà constitué. Toutes ces actions en commun peuvent permettre de construire un monde commun ensemble, un monde qui nous est provisoirement commun. Enfin, construire une réalité ensemble qui soit signifiante pour toutes les personnes qui sont provisoirement en interrelation. Cette construction passe d'abord par les éléments non verbaux de la communication, puis et de façon plus efficiente par la construction d'un langage commun. Cette langue commune peut être l'une ou l'autre des langues des participants ou encore une troisième langue choisie d'un commun accord – même tacite –.

### **Communication et revendication identitaire**

Ce débat sur l'usage de la langue de l'autre est plus important qu'il n'en a l'air a priori : il renvoie au problème identitaire, lui-même lié au problème culturel, lui-même lié au problème linguistique et dont on peut trouver les échos jusque dans nos pratiques langagières en général.

Le point de départ d'une telle réflexion est ce fait caractéristique de la multiculturalité, à savoir l'existence de communautés qui sont fondamentalement divisées en identités, en cultures et donc en langues différentes.

D'une manière générale - cf. l'attitude de chacun dans sa pratique de parole - chaque groupe ou personne nationale considère d'emblée que « sa » langue est « la » langue universelle et surtout la seule langue relationnelle possible! Cette attitude, apparemment uniquement langagière, nous ramène à la question plus générale du « mépris de l'autre ».

Cette attitude qui renvoie à deux dangers principaux - l'impérialisme culturel ou le relativisme culturel - peut, de notre point de vue, être analysée selon deux axes principaux qui ne sont pas en soi contradictoires : le premier, que nous pourrions qualifier d'axe de la dénonciation – il s'agirait d'une attitude dominatrice à l'égard d'une autre nationalité et donc d'une attitude « néo-coloniale » qu'il nous faudrait traquer et dénoncer –, le second que nous pourrions qualifier d'axe de la compréhension et qui renverrait aux présupposés implicites de toute relation interculturelle – la connaissance de la langue de l'autre ne serait pas ainsi un indispensable préalable à toute relation interculturelle –.

Examinons d'abord ce qui fait la réalité du mépris de l'autre et qui se manifeste sous la forme d'un impérialisme culturel, d'une sorte de « néo-colonialisme » rampant, qui ne veut pas s'avouer comme tel.

### **Communication et impérialisme culturel**

Comme on le sait, l'identité d'un peuple ne peut pas exister en dehors de sa langue : d'un point de vue culturel, cela donne naissance à l'émergence de toute une littérature, de toute une éducation, un ensemble de valeurs, en lesquelles « l'esprit d'un peuple » peut se reconnaître. Dans cette perspective, le mépris pour la langue de l'autre, qui se manifeste dans nos rapports langagiers soit sous la forme du manque – du fait de la non maîtrise de la langue – soit sous celle de l'oubli – celui d'y faire référence –, ne peut évidemment signifier que mépris pour sa culture et finalement pour sa différence.

Aussi peut-on comprendre que la non maîtrise de la langue de l'autre peut à l'évidence entraîner un mépris de ce qui fait sa réalité la plus profonde - son « identité » culturelle - mais encore déboucher sur une véritable crise identitaire, le mépris de la langue pouvant se greffer à terme sur un déni politique et social. Par exemple, en ce qui concerne les littératures de ce qu'il est communément convenu d'appeler les sociétés de l'ex-Europe de l'Est, il existe des écrivains, des philosophes, cinéastes ou encore essayistes ou créateurs de très grande valeur : mais ceux-ci ne sont pas reconnus à leur juste valeur et restent bien souvent inconnus en Europe de « l'Ouest ». A ce propos, nous pouvons donc bien parler d'impérialisme culturel : il s'est ainsi créé une sorte d'impasse, ce que nous pouvons appeler un « *autisme culturel* » qui d'une part nous rend

---

aveugle aux productions singulières et originales des cultures étrangères, aveuglement qui d'autre part peut déboucher ou prendre la forme de la violence.

Ainsi retrouve-t-on la perspective développée plus haut: respecter autrui et communiquer avec lui, présupposerait d'en passer par la maîtrise de sa langue – sous-entendu, c'est le seul moyen de prendre acte de ce qui fait sa réelle spécificité identitaire et culturelle –.

Ce n'est pas à mon avis cette maîtrise qui pose problème, mais plutôt l'abstraction du rapport à autrui qu'elle entraîne : après tout, même des machines peuvent entendre et traduire la langue de l'autre ! Ainsi, sauf à considérer le fait d'être entièrement bilingue « de naissance » - posséder une autre « langue maternelle » -, il n'y aura jamais maîtrise complète de la langue de l'autre, sauf à se fondre complètement en lui. Une telle fusion ne peut, me semble-t-il, que nuire à la communication laquelle se comprend fondamentalement et d'abord comme « séparation » puis tentative de reconnaissance : l'autre, en effet, doit être différent de moi, si je veux le reconnaître dans toute sa différence. La question de la connaissance de sa langue prend alors une autre dimension.

### **Réalité d'autrui et image d'autrui**

Aussi peut on avancer l'idée que, quelque soit la maîtrise de la langue de l'autre que nous puissions avoir, nous ne voyons jamais l'autre mais toujours une image de l'autre. La maîtrise de la langue de l'autre et la réalité de l'autre sont bien deux choses radicalement différentes : la compréhension de cette contradiction me semble essentielle.

D'une manière générale la relation à l'autre doit être représentée. Cette représentation se matérialise essentiellement dans les institutions, les règles et usages et plus globalement dans la symbolisation dont la langue est une des composantes essentielles - mais pas la seule. Ainsi s'explique le fait que bien souvent nous ne percevons qu'une image de l'autre : l'artisanat, les coutumes religieuses, le folklore, les pratiques institutionnelles ou politiques, etc. Nous ne voyons l'autre qu'à travers ces images, par le biais d'informations qui nous parviennent quotidiennement et qui accentuent ce décalage à la réalité de l'autre : des images en tiennent lieu, images en lesquelles se reconnaissent ce qu'il est convenu d'appeler « les stéréotypes ». Si à l'égard de l'autre, le stéréotype tient lieu de la réalité, il s'agit cependant d'une réalité qui n'est pas nécessairement la vérité d'autrui.

Il y a ainsi beaucoup d'images, mais si on en fait la somme, peut-on dire pour autant qu'elles composent ce qui constitue la vérité d'autrui ?

Nous croyons parler de réalité, alors qu'en fait nous parlons d'images : l'aboutissement de ce processus de perception de l'autre en est la construction de réalités virtuelles d'autrui dans lesquelles chacun peut construire son propre fantasme. Cette construction fantasmagorique de l'autre prend souvent la forme d'un assujettissement d'autrui à nos propres formes identitaires et culturelles. Le modèle de cette attitude d'évaluation se trouve chez Hegel quand, dans son ouvrage « La Raison dans l'Histoire », il assujettit tous les modèles de développement historique au seul modèle occidental. Cette attitude qui a bien été dénoncée par Lévi-Strauss sous le vocable « d'ethnocentrisme », postule implicitement que le modèle des démocraties libérales et du libéralisme économique de l'Occident constituerait le point idéal - ce que Hegel appelle « la fin de l'Histoire » - auquel toutes les civilisations devraient aboutir. C'est précisément cette attitude « néo-impérialiste », ou en tous les cas, considérée comme telle, qui est dénoncée par les fondamentalistes ethniques ou religieux, au profit d'une revendication pour le nationalisme, l'affirmation identitaire, le droit à la différence, etc.

### **Impérialisme culturel et relativisme culturel**

Cette dénonciation est à prendre plus au sérieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici et laisse entière la question du respect d'autrui : jusqu'où doit-on respecter autrui dans sa différence ? Toutes les différences sont-elles à respecter ? Pour autant, un tel danger - la négation identitaire - existe bien aux yeux de ceux qui s'estiment méprisés : serait-il écarté si nous maîtrisions la langue de l'autre ?

Je postule qu'il n'en est rien ou en tous les cas que tout danger n'en est pas écarté pour autant et surtout qu'alors un autre danger nous guette. D'une manière générale la difficulté réside dans le fait que nous avons toujours du mal à symboliser notre relation à autrui : il nous semblerait ainsi – *première illusion* – plus facile de le faire si nous étions capable de maîtriser sa langue, car ainsi s'ouvrirait pour nous le règne d'une transparence à autrui – *seconde illusion* – grâce à quoi nous n'aurions plus à penser autrui comme un étranger absolu. Ce qui nous irrite profondément c'est en fait, qu'autrui puisse rester dans une relation totalement opaque et ambiguë à nous même : pour nous « l'impensable » serait l'étranger absolu, celui en lequel je ne peux pas me reconnaître.

Ainsi, dans notre rapport à autrui, à l'étranger, deux dangers nous guettent : d'un côté, il y a l'attitude « impérialiste » propre au monde occidental, mais qui ne lui est pas exclusif, qui est fortement symbolisé par l'ethnocentrisme, à savoir un impérialisme du regard qui veut tout ramener à la norme commune, sous-entendu sa norme. Ce danger doit être dénoncé tout en remarquant qu'il utilise comme moyen la domination par la langue et l'exclusion de toute autre langue.

---

D'un autre côté, existe un autre danger, corrélatif mais inverse et symétrique : le relativisme culturel ou le pluriculturalisme qui postule le respect de toute différence. Ce relativisme culturel s'il est prôné au nom du respect absolu de « la différence » érigée comme une norme, fait abstraction, me semble-t-il, de tout rapport d'altérité. Une telle attitude, dont le principe même implique le respect de toutes les langues et de toutes les valeurs, peut ainsi conduire à ne considérer dans le rapport à autrui, que des singularités, des micro identités en enfermant chacun dans ses appartenances : appartenance ethnique, religieuse, régionale, sexuelle, mode de vie, etc. Ainsi en vient-on à ne considérer l'autre que comme un flot singulier, relié à d'autres flots singuliers qui composeraient autant d'étrangers et de différences à respecter. Respecter les différences peut ainsi conduire au pire : exclure tout rapport d'altérité et tout métissage !

### **Redécouvrir le métissage**

L'idée que nous voudrions suggérer est qu'il nous faut redécouvrir ce qu'il en est du métissage : métissage culturel mais aussi et d'abord métissage langagier. Ce qui fait la richesse d'une langue sont les apports successifs des autres cultures qui se sont peu à peu sédimentés dans la pratique langagière. Il nous faut ainsi nous garder d'un danger : respecter l'autre, c'est le respecter dans sa différence, c'est-à-dire aussi dans sa langue. Ce respect ne peut pourtant vouloir signifier que je veuille me fondre entièrement en lui. La revendication identitaire passe nécessairement par un rapport d'altérité : il faut que ma langue se confronte à la langue d'autrui et que nous trouvions ce faisant un langage qui nous soit commun et qui peut passer par des emprunts à l'une ou l'autre de nos langues respectives.

Pour résumer ce que nous venons d'avancer, nous pouvons souligner que la relation de communication avec autrui est complexe, qu'elle est constituée d'une histoire et de langages qui forment un processus éminemment dynamique. La signification qui en découle ne réside pas seulement dans le message lui-même ou dans les canaux de communication – même si ces éléments sont déterminants – mais dans les processus d'interactions et dans la manière dont les individus qui s'entretiennent, donnent une signification commune à ce qui est dit.

Cette expérience d'autrui se réalise, comme on le sait, le plus souvent d'abord à partir de la perception que nous effectuons de son comportement : derrière ses gestes, ses attitudes, mêmes les plus banales, derrière ses paroles, ses questions voire ses silences, nous pressentons l'existence d'une conscience certes mystérieuse, étrangère, parce que dissimulée derrière d'autres comportements et un autre langage qui nous sont étrangers, mais que nous reconnaissons malgré tout comme notre semblable.

A quelles conditions cette communication dans le respect d'autrui est-elle possible ? La réponse à cette question est complexe.

D'une part on peut aisément comprendre que les personnes qui ont part à ce monde communicatif ne sont pas données les uns aux autres comme des îlots isolés les uns des autres mais comme des sujets engagés l'un envers l'autre. D'autre part, il y a des conditions préalables et minimales à la communication : l'appréhension de la langue d'autrui en est une, mais elle n'est pas une condition exclusive. En effet, toute personne, à l'intérieur du monde commun possède son monde personnel, « égoïstique ». Il ne peut donc exister de communauté que si, dans le contact qui s'établit, nous saisissons autrui dans son étrangeté et réciproquement, il faut qu'il nous saisisse dans notre différence.

Si cette conscience de la réciprocité n'existe pas, il n'y a pas d'expérience compréhensive d'autrui et donc il ne peut y avoir de respect. Ce respect n'est possible que si les personnes sont mutuellement « occupés » l'une de l'autre, qu'elles s'intéressent activement l'une à l'autre dans leur comportement extérieur mais aussi dans leurs pensées et intentions. Cet intérêt actif mutuel doit aussi s'accompagner de compréhension et de la conscience qu'on se fait comprendre. C'est alors que peut s'opérer un échange mutuel des intentions et des pensées : en ce sens la question langagière prend toute son importance. L'élément linguistique est ici capital car il désigne une intention de communication, laquelle est déjà elle-même une intention fondamentale de rapport social à égalité.

Certes, la communication véritable est une communication en acte dont le moyen qui est le langage est essentiel. Mais, dans l'échange avec autrui « tout communique » et pas seulement les paroles échangées. Dans ces échanges, l'expérience que nous avons, par exemple, de notre propre comportement et du comportement d'autrui, ne peut pas seulement se poser en termes de perception pure mais de conduites, comme un ensemble de schémas comportementaux culturels, ayant, pour nous et pour lui, une ou des signification(s). La communication passe donc bien aussi par les comportements et pas seulement par le langage : par eux, le sens des conduites d'autrui, mais aussi le sens des nôtres pour lui, nous est immédiatement compréhensible et signifiant.

Cette dimension culturelle de la communication ou dimension proprement symbolique, possède à la fois un contenu identitaire et personnel (notre histoire de vie, nos expériences, nos savoirs, notre culture) et un contenu collectif et interculturel - ou peut-être transculturel - (les normes, les croyances, les valeurs, les mythes partagés par une même humanité vivant dans un même temps historique). Plus ces contenus comporteront des références communes

aux interlocuteurs en présence, plus il y aura de probabilité que la communication dans le respect des différences soit facilitée et serve à accroître leur niveau d'intersubjectivité.

Si, comme on a pu le noter, cette intersubjectivité se manifeste malgré nous dans le rapport à autrui, ces manifestations concrètes en sont très complexes : il y a certes la composante du langage mais il y a aussi comme nous venons de le voir, la composante comportementale et/ou symbolique. Ce qu'il importe de retenir est que cette composante, qui n'exclue pas la dimension proprement langagière de notre rapport à autrui, structure les faits de communication et joue un rôle considérable dans le bon déroulement de notre rapport à autrui. La qualité de la relation entre chacun des interlocuteurs – respect ou mépris – dépendra en effet, en grande partie, de la façon dont chacun ponctuera par son comportement ses échanges soit pour les réguler, soit pour en préciser le sens, soit pour les rectifier et corriger ainsi les erreurs de réception et d'interprétation.

Pour conclure donc, nous pouvons affirmer que si dans tout rapport à autrui coexistent des formes explicites de la communication – essentiellement le langage – et des formes implicites qui ne sont pas formellement exprimées mais que la conduite des personnes permet d'inférer, il importe de retenir que cette forme implicite de la communication prédomine dans l'interprétation des messages que réalise autrui s'entretenant avec nous. Cette coexistence rend la communication possible, même si chaque personne dans l'échange, suivant son milieu social et culturel, adopte une structure de réponse comportementale particulière. Si la langue a bien pour objet essentiel de transmettre un contenu de valeur informative, le code comportemental qui le double a pour objet de construire puis de maintenir et d'enrichir la relation interpersonnelle : c'est à cette double condition que se mesurera dans l'échange communicationnel le respect ou le mépris d'autrui et la capacité que nous avons d'atteindre avec autrui au métissage, c'est-à-dire, à une communauté d'idées, de sentiments et de valeurs.

### **Conclusion : la communication respectueuse d'autrui**

Nous pouvons alors conclure qu'il n'y a de communication respectueuse d'autrui que lorsque autrui nous fait comprendre que notre langage, oral, gestuel, comportemental, écrit, le sien ou le nôtre, un mélange des deux ou encore une troisième langue choisie d'un commun accord, a été compris de lui et qu'il est prêt à nous répondre : à cette condition, s'effectue une connexion entre les personnes. Cette connexion crée une unité, celle qui procède d'une sorte de participation de chacun, dans la réciprocité volontaire à un seul et même acte : c'est en cela que se résume ce que nous avons appelé « le métissage ».

Ce métissage n'est pas seulement un état de paroles ni même un état de conscience intérieur mais il est lié à des contenus et à la teneur objective des communications des sentiments, des valeurs, etc. Nous voulons entendre autrui et nous voulons le respecter : ce qui signifie que les expériences des personnes qui communiquent entre elles ne doivent pas demeurer les unes à côté des autres, étrangères, mais qu'elles s'organisent autour d'un foyer commun. Par là elles deviennent une expérience collective qui vaut pour tous ensemble. L'individualité - ce qui s'exprime sous la forme de la revendication identitaire - n'est pas pour autant supprimée : elle est doublée d'une expérience collective. Entre les personnes, par la médiation de leur expérience objective commune, une interpénétration s'ébauche et se constitue. Du coup, nous sommes protégés du danger souligné plus haut : l'interculturalité ne peut être la simple addition ou juxtaposition de cultures extérieures et étrangères les unes aux autres. Elle ne peut être qu'une union, union de significations, ce qui signifie en même temps que dans cette union chacun se sait uni aux autres dans ses valeurs propres.

Le fait communautaire ne peut donc se constituer que dans une relation plurielle et dans la réciprocité : ni exclusion de l'autre, ni fusion avec l'autre. Ainsi, poser la question du fait communautaire, c'est poser la question de l'unité complexe par laquelle se définit toute humanité et toute société, c'est-à-dire du métissage. L'humanité est, comme nous l'avons vu, une unité complexe qui exige que tous ses éléments constitutifs – les humains qui la composent – soient intrinsèquement liés les uns aux autres et qui existent, parlent et agissent en fonction les uns des autres.

## Bibliographie

ABOU, S.: *L'identité culturelle*. Paris, Anthropos, 1981

AMSELLE, J.L.: *Vers un multiculturalisme français*. L'Empire de la coutume. Aubier, 1996.

BARTH F.: *Les groupes ethniques et leurs frontières* (p.203-249) in POUTIGNAT/STREIFF-FENART : *Théories de l'ethnicité*, PUF, Paris, 1995

BAYARD JF.: *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996

BÉNÉTON P.: *Histoire de mots : culture et civilisation*, Presses de la FNSP, Paris, 1975

BISTOLF, R.: *Islams d'Europe, Intégration ou insertion communautaire*. Ed de l'Aube, 1995

BOURDIEU, P.: *Ce que parler veut dire*. Fayard, Paris, 1982

CAMILLERI, C., COHEN-EMERIQUE, M.: *Chocs des cultures : concepts et enjeux pratiques*. L'Harmattan, 1989

CUCHE D.: *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, coll. Repères, 1996

DEMORGON, J.: *L'exploration interculturelle*. Armand Colin, Paris, 1989. Complexité des cultures et de l'interculturel, Anthropos, Paris, 1996

DUBERT, F.- LAPEYRONNIE, D : *Les quartiers d'exil*. Paris Le Seuil `

GORI, R.: *Le corps et le signe dans l'acte de parole*. Dunod, Paris, 1978.

GERSTLE, J.: *La communication politique*. P.U.F. Que-sais-je ?

GOFFMAN, E.: *La mise en scène de la vie quotidienne*, T.1, T2 Éd de Minuit, Paris, 1973.

HABERMAS, J.: *L'espace public*. Paris, Payot. Théorie de l'agir communicationnel, t1, 2. Fayard, Paris, 1987.

HARRIS M.: *Cannibales et monarques, essai sur l'origine des cultures*. Flammarion, Paris, 1979

*INTERCULTUREL en éducation et en sciences humaines (L')*. Ouvrage collectif. Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail. 2 volumes, 1985.

KRISTEVA, J.: *Étrangers à nous-mêmes*. Fayard, Paris, 1988

LABAT C/VERMÈS G.: *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles : du contact à l'interaction*, L'Harmattan, Paris, 1994

LADMIRAL, J.R.-LIPIANSKY, E.M.: *La communication interculturelle*. Armand Colin, Paris, 1991.

LENOBLE, J.- DEWANDRE, N.: *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie.* Editions ESPRIT.

LEVI-STRAUSS, Cl.: *Race et Histoire*, Gonthier, Paris, 1968. *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958

LEVI-STRAUSS, Cl. (sous la dir.) : *L'identité*. Grasset, Paris, 1977.

LINTON, R.: *Le fondement culturel de la personnalité*. Dunod, Paris, 1995 (trad. française)

LIPIANSKY, E.D.: *Identité, communication*. P.U.F. Paris.

LYOTARD, J.F.; : *Le différend*. Éd. de Minuit, Paris, 1983.

MALINOWSKI B.: *Une théorie scientifique de la culture*. Maspéro, Paris, 1968

MICHAUD (sous la dir.) : *Identités collectives et relations inter-culturelles*. P.U.F., Paris, 1978.

MOSCOVICI, S, DOISE, W.; : *Dissension, consensus*. P.U.F. Paris. 1979.

MOSCOVICI, S-PAICHELER : *Introduction à la psychologie sociale Larousse*, Paris, 1973

PONTALIS : *Réflexions naïves sur quelques expériences de groupe: phénomènes et idéologies* in Bulletin de Psychologie N° spécial 1959

ROGERS C.: *Le développement de la personne*, Dunod, Paris, 1967. *Psychothérapie et relations humaines*, Nauwelaerts, 1962.

SAEZ JP (sous la dir.) : *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995

SARTRE, J.P.: *Réflexions sur la question juive*. Idées-Gallimard. 1961.

SCHNAPPER, D.: *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de Nation*. Gallimard. *La France de l'intégration : sociologie de la nation en 1990*, Gallimard, 1990.

SPIRO M.E.: *Culture et nature humaine; essais théoriques*, PUF, Paris, 1995

TAGUIEFF, P.A.: *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. La Découverte, Paris, 1987. (sous la Direction) *Face au racisme, 2 tomes, La Découverte*.

TANON F./ VERMÈS G.: *L'individu et ses cultures*, L'Harmattan, Paris, 1993

TAYLOR C.: *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, Aubier, Paris, 1994

THUAL, F.: *Les conflits identitaires*, Ellipses-Iris, 1995

TODOROV, T.: *Nous et les autres*. Le Seuil, Paris, 1988.

WIEVIORKA, M.: *L'espace du racisme*. Seuil. Paris. *Une société fragmentée, le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris, 1997.

### **Revues**

COMMUNICATION, n°30, 1979, Le Seuil : « *Logique de la conversation* », GRICE, P.

COMMUNICATION, n°43, 1986, Le Seuil. « *Le croisement des cultures* »

ESPRIT, N°187, déc. 1992 (dossier) : *L'universel au risque du culturalisme*

ESPRIT N° 212, juin 1995 (dossier) : *Le spectre du multiculturalisme américain*

Revue d'ETHNO-PSYCHOLOGIE, T.XXVI, col.2-3, septembre 1971. « *Un concept à définir: l'ethnie* », MICHAUD, G.

HERMES, 5 ET 6. Editions du C.N.R.S. « *Individus et politique* », « *Le nouvel espace public* »,.

HÉRODOTE 1997/2 : Lacorne D. *La crise de l'identité américaine*

LES MOTS (revue) PARIS. 1992. *Les langages du politique*.

LES TEMPS MODERNES. « *Démocraties et minorités ethniques. le cas anglais* ».N° 540-541. Juillet-Août. 1991.

LES TEMPS MODERNES. *Symbolique et identité nationale dans l'Europe contemporaine*. N° 550. Mai 1992.