

Introduction à la communication des cultures

Jean-Paul Rogues et Stéphane Corbin

Il ne saurait être ici question d'imposer un point de vue définitif sur la question abyssale de la communication des cultures. Il s'agit seulement d'une réflexion qui ne s'exonère pas de la polémique et qui, puisqu'elle est le fruit d'un dialogue interdisciplinaire entre littérature et anthropologie, accepte nécessairement objections et désaveux susceptibles d'émaner d'autres domaines.

L'accueil des étudiants étrangers, de plus en plus nombreux dans les universités, conduit à un examen de nos pratiques qui demeurent chargées d'implicites, de présupposés, d'a priori et de préjugés sur la nature de la relation qui s'instaure entre *nous et les autres*, et sur la manière la plus efficace d'enseigner.

Le problème que pose la rencontre des cultures n'est pas entièrement nouveau :

« Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde et publient sans cesse de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paraît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de lettres, que chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays. Les particuliers ont beau aller et venir, il semble que la philosophie ne voyage point, aussi celle de chaque peuple est-elle peu propre pour un autre »¹.

Cette adresse de Rousseau n'a globalement pas perdu son sens, car bien que l'ethnocentrisme soit constamment dénoncé, les pratiques, y compris dans les Centres de langue, ne parviennent que très rarement à échapper à ces jugements a priori. Ainsi, lorsque nous rencontrons des difficultés à communiquer avec des étudiants chinois, on peut écouter à profit Stevenson :

« Je ne saurais pour ma part parler, des Chinois qu'avec respect et admiration. Leurs ancêtres observaient les étoiles bien avant que les miens ne se missent à garder les cochons. La poudre et l'imprimerie que nous ne leur avons reprises qu'hier, et une école de bonnes manières que nous n'avons jamais eu la simple délicatesse de vouloir imiter, leur appartiennent en propre depuis l'antiquité la plus haute. La terre qu'ils foulent est la même que la nôtre mais on dirait qu'ils sont,

¹ J.J ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes* tome IV, Paris, Pléiade, 1964, p. 212.

eux, faits d'une autre argile. L'horloge qu'ils écoutent sonne la même heure que pour nous mais elle est évidemment d'une autre époque. Ils font usage de la vapeur pour voyager mais leur bagage de pensées et de superstitions asiatiques est si lourd et ancien qu'il en arrêterait presque la progression de leurs locomotives. Ces idées que l'on ne saurait nourrir que dans l'enceinte de la Grande Muraille, cet enseignement que le maître d'école au regard astucieux derrière ses lunettes ne peut dispenser que dans les hameaux qui entourent Pékin, ces religions si anciennes qu'à côté d'elles notre langue ressemble à une gamine mal dégrossie, cette philosophie si pleine de sagesse que nos meilleurs penseurs y découvrent toujours des choses dont on peut s'émerveiller – c'était tout cela qui m'accompagnait sur des milliers de kilomètres de plaine et de montagne. Dieu seul pourrait dire si nous avons une seule idée en commun pendant tout ce trajet et si notre esprit, qui avait pourtant le même dessein découvrait le même monde de l'autre côté de la vitre. Ah ! l'étrange disparité qu'il devait y avoir dans nos visions intérieures quand les uns et les autres nous tournions nos pensées vers les demeures de notre enfance – quand je revoisais cette vieille cité fortifiée toute grise dominant son estuaire, avec le drapeau de Grande-Bretagne claquant dans le vent, et les tuniques rouges montant la garde...et que dans la voiture d'à côté on songeait à des pagodes, à des jonques, à un fort en porcelaine, en se disant avec la même tendresse que ces choses-là étaient l'incarnation du pays »².

Nous pouvons tirer une première leçon de ces propos. S'il convient de résister à la fascination de l'exotisme, il importe également de ne pas succomber au sentiment d'une étrangeté radicale qui conduit au mépris et qui tend à essentialiser les différences :

« Vous ne parviendrez pas davantage à faire de bons grenadiers d'un pauvre Darien ou d'un Albino. Ce n'est pas parce qu'ils ont des yeux de perdrix, ce n'est pas parce que leurs cheveux sont de la soie la plus fine et la plus blanche ; mais parce que leur corps et par conséquent leur courage est de la plus extrême faiblesse. Il n'y a qu'un aveugle, et même un aveugle obstiné qui puisse nier l'existence de toutes ces différentes espèces ».³

Ainsi, ce qui apparaît, c'est la difficulté de penser la relation à l'autre, surtout les conséquences idéologiques de cette difficulté.

I. L'idéologie des Lumières et le néo-universalisme

Le premier écueil est celui d'une pétition de principe qui, pour résoudre la difficulté de la relation à l'autre, affirme et tend à imposer l'idée d'une culture universelle déjà réalisée ou qu'il faudrait découvrir et construire a priori afin de l'imposer.

² R. L. STEVENSON, *La route de Silverado*, Paris, Payot, 1991, pp. 214, 215.

³ VOLTAIRE, *Homme*, in *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes*, tome XXXVI, Librairie Thomine et Fortic, 1821, p. 65.

L'ambiguïté de l'universalisme hérité des Lumières consiste à postuler qu'il existe une humanité commune et que cette humanité, le plus souvent confondue avec l'idée de citoyenneté, est susceptible de se répandre aux différentes cultures dans la mesure où elle procède d'une raison universalisable. C'est l'enjeu d'un texte comme le *Supplément au voyage de Bougainville*, dans lequel Diderot, même s'il fait une critique de l'asservissement par le travail quand on excède la satisfaction des besoins, n'en fonde pas moins sa pensée sur la raison utilitaire. Le lieu commun de l'humanité devient à la fois la raison et sa mise en œuvre dans une logique instrumentale du calcul des biens et des maux. Ce faisant, on reste dans une logique dont l'ambiguïté réside dans le fait que le sauvage, celui qui est radicalement autre, est alternativement considéré comme porteur d'une raison naturelle (le Thaïtien de Diderot) ou au contraire d'une barbarie qui, chez Voltaire, apparaît sous la figure du sauvage :

« et cependant, ces habitants du Kamtchatka et ces Hottentots de nos jours si supérieurs à l'homme entièrement sauvage, sont des animaux qui vivent six mois de l'année dans des cavernes, où ils mangent à pleines mains la vermine dont ils sont mangés ».⁴

Dans les deux cas, il s'agit de la projection d'un fantasme qui consiste, ainsi que l'avait noté Rousseau, à « transporter à l'état de nature des idées [...] prises dans la société ».⁵

Ainsi, nos pratiques opèrent un mouvement identique et demeurent constamment travaillées par ces implicites qui consistent à proposer essentiellement, dans l'apprentissage de la langue française, des savoir-faire dont les finalités sont de nature utilitaire (FOS, Français des affaires, du tourisme...). Dans cette perspective, cette relation à l'autre se justifie par un discours libéral a priori qu'il s'agit d'universaliser, ou par une réponse à des besoins pensés selon des catégories économiques qui consacrent la mondialisation. Dès lors, on postule que la communication s'avère possible et vertueuse à partir du moment où est acceptée la donnée idéologique commune qui paraît d'autant plus éthique qu'elle est fondée sur

⁴ *Ibid.*, pp. 69,70.

⁵ J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine...*, Op. Cit., p. 132.

la promesse d'un monde meilleur, sur l'idée d'une justice qui préserve l'individu et l'inscrit dans le progrès. Mais l'étudiant chinois venant faire des études d'économie ou de commerce ne fonctionne pas seulement à la raison utilitaire qui viendrait faire barrage à ce que sa culture a de singulier et d'inaliénable, et qu'on ne saurait limiter à une cosmétique de l'échange culturel réifiée dans des codes qui faciliteraient une communication de surface. En effet, la communication s'opère dans un registre plus large et plus symbolique de l'échange, qu'il est nécessaire d'interroger⁶. Notre paresse trouve des facilités et se nourrit de cette conception instrumentale qui réduit l'échange à une production de certitudes et à l'affirmation d'un point de vue singulier, celui de l'Occident.

Jusqu'ici, on admettra la critique de l'ethnocentrisme de Tzvetan Todorov qui affirme en effet : « qu'en s'inspirant des principes de Goethe, on pourrait dire que le but d'une politique inter-culturelle devrait être plutôt l'importation des autres que l'exportation de soi »⁷. Ce qui demeure très pertinent chez Todorov, c'est la façon dont il se refuse à simplifier les enjeux du problème, en essayant de saisir dans les positions universalistes un relativisme qui peut prendre la forme de l'ethnocentrisme (préséance du modèle culturel occidental), ou de l'ethnocentrisme inversé (par exemple le bon sauvage) : « l'ethnocentrisme a donc deux facettes : la prétention universelle, d'une part ; le contenu particulier (le plus souvent national) de l'autre »⁸. Mais on peut aussi critiquer la posture de Todorov qui consiste en une position néo-universaliste, dans la mesure où il construit et propose un nouvel

⁶ Jean-Pierre Chabrol, dans une interview télévisée, narrait l'anecdote suivante : Un touriste américain en voyage en Thaïlande s'arrête devant un petit artisan qui confectionne un siège en rotin qu'il trouve fort beau. C'est alors qu'il lui demande s'il consent à le vendre et à quel prix. Après réflexion, le Thaï fixe un prix de 10 dollars. L'américain, voyant dans cette occasion la perspective d'un commerce, demande le prix pour un lot de 10 sièges. Le petit artisan répond alors 120 dollars. L'américain s'insurge, estimant que cette pratique est contraire aux lois fondamentales du commerce, et l'artisan de lui répondre « faire un siège ça m'amuse, en faire 10 ça m'emmerde ».

⁷ T. TODOROV, *Le Croisement des cultures*, in *Communications* N° 43, Paris, Seuil, 1986. C'est aussi le sens d'un travail comme celui de Marie Vrina, qui s'efforce de faire connaître en France des œuvres comme celle de Raditchkov et publie ses réflexions sur la traduction dans des ouvrages bilingues.

⁸ T. TODOROV, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1989, p. 20.

humanisme qui trouverait son fondement dans des éléments communs à des cultures différentes.

II. *La position relativiste*

On peut opposer à l'universalisme le relativisme culturel qui consiste à considérer comme légitime toute culture qui ne saurait dès lors être jugée à l'aune d'une culture de référence. Ainsi les questions particulièrement sensibles (scarification, excision...) longuement débattues sont au cœur de ces choix, différentialistes ou universalistes. La dénonciation de certaines pratiques rituelles, même si elle peut se justifier pleinement d'un point de vue humaniste, rencontre l'écueil de l'universalisme et de son caractère ethnocentrique qui ne fait pas l'effort de comprendre la dimension symbolique de ce que l'on peut néanmoins condamner. On ne saurait se cantonner à une posture morale qui ne tiendrait pas compte du caractère problématique inhérent à toute société, nécessairement traversée par des conflits et des tensions que les ritualisations ont précisément pour vocation de conjurer pour instituer des cultures, toujours singulières. La pensée universaliste procède, en même temps qu'elle y concourt, de cette disparition des rituels, et par conséquent d'un évanouissement du symbolique sur lequel elle serait bien inspirée de s'interroger.

Dans les pratiques d'enseignement, nous rencontrons par exemple les attentes culturalisées et essentialisées des étudiants à l'égard de leurs professeurs. Le relativisme culturel, qui se justifie, en l'occurrence, par une attention portée à la différence et par un humanisme qui s'exhibe comme ouverture d'esprit, prend le risque d'enfermer les individus dans leur culture d'origine, et aussi celui de leur dénier la raison que l'on s'arrogé dans la production de ce genre de discours paradoxal. Voulant être compréhensif et généreux, on enferme alors l'étudiant dans sa propre culture, en lui refusant du même coup la distance qu'il pourrait prendre vis-à-vis d'elle. On le constitue dans une sorte d'essence de nature tautologique : un Africain est un Africain, un Chinois un Chinois ; stéréotypes par ailleurs largement analysés et critiqués. Cette position, comme celle de l'universalité, s'arc-boute sur

des certitudes qui, dans une certaine mesure, procèdent de positions idéalistes a priori donatrices, mais qui, dans leur désir de compréhension et d'assimilation de l'autre ne contribuent bien souvent qu'à le réifier. Par ailleurs, la position de ce relativisme culturel ne permet pas de construire un dialogue puisque les conditions de l'altérité ne sont ni identifiées ni élaborées. Ce point de vue moral dissimule en fait un paradoxe, dans le passage d'une perspective relativiste, quant au constat des différences culturelles, à une perspective universaliste qui réside dans le désir de les transcender ; posture paradoxale, qui surgit dans la *magie* de la communication avec l'autre.

Si Todorov s'est attaché à mettre en évidence que le relativisme se « tapissait » dans des positions délibérément universalistes, on peut mettre en évidence, de même, qu'un certain universalisme demeure présent dans le relativisme. C'est précisément ce que l'on peut opposer à Todorov, en s'accordant cette fois-ci avec Lévi-Strauss, qu'il a selon nous injustement critiqué en supposant, à tort, qu'il justifiait la nécessité de s'enfermer dans sa culture :

« vouloir évaluer des contributions culturelles lourdes d'une histoire millénaire, et de tout le poids des pensées, des souffrances, des désirs et du labeur des hommes qui les ont amenées à l'existence, en les rapportant exclusivement à l'étalon d'une civilisation mondiale qui est encore une forme creuse, serait les appauvrir singulièrement, les vider de leur substance et n'en conserver qu'un corps décharné [...] la véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans l'écart différentiel qu'elles offrent entre elles. Le sentiment de gratitude et d'humilité que chaque membre d'une culture donnée peut et doit éprouver envers tous les autres, ne saurait se fonder que sur une seule conviction : c'est que les autres cultures sont différentes de la sienne, de la façon la plus variée ; et cela, même si la nature dernière de ces différences lui échappe ou si, malgré tous ses efforts, il n'arrive que très imparfaitement à la pénétrer. D'autre part, nous avons considéré la notion de civilisation mondiale comme une sorte de concept limite, ou comme une manière abrégée de désigner un processus complexe. Car si notre démonstration est valable, il n'y a pas, il ne peut y avoir de civilisation mondiale au sens absolu que l'on donne souvent à ce terme, puisque la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité »⁹

L'humanisme universaliste, critiqué par Lévi-Strauss, resurgit de manière flagrante dans la justification morale d'un multiculturalisme qui consacre tout à la fois l'impossibilité des autres à sortir de leur culture et le regard en surplomb qui

⁹ Cf. LEVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1984, pp. 76-77.

s'attribue le pouvoir de les mettre en communication. En d'autres termes, on peut affirmer que ce genre de conception libérale et pluraliste est un monisme qui ne s'interdit pas de prendre des positions d'autorité. L'étudiant du Wisconsin ou l'étudiant auvergnat, dans leur particularité, sont censés participer à une œuvre commune dont les ressorts sont essentiellement idéologiques puisqu'ils ne font pas l'objet d'une interrogation. Ce type de pratiques, qui instaure le règne de la fiction culturelle ne peut s'incarner que dans un produit de synthèse qui relève de la consommation de masse.

Nous retenons par contre la position de Jamel Eddine Bencheikh qui, dans un article justement intitulé *L'espace de la solitude*, ne refuse pas la différence des cultures, voire leur antagonisme :

« entre le verset de la prière et le chant de la vie, il y eut bientôt en moi la présence insolite et familière de l'Autre. Autre langue, autre écriture. Autres images, autres sonorités [...] Ainsi pourvu de deux langues et de deux cultures, je pouvais me laisser l'innocence de croire que mes aïeux allaient faire bon ménage avec mes frères adoptifs [...] Ce n'est ni une identité ni un exil que je cherchais dans le français, mais la certitude d'y être libre et solitaire. Je n'y trouvais rien qui me renvoyât à une obligation, à un rituel, à tout cela qui vous contraint et vous dépossède »¹⁰.

Jamel Eddine Bencheikh conclut :

« il n'est pas d'universel qui ne soit rattaché à un moment de l'homme. Mais il n'est pas de moment de l'homme qui se réduise à lui même »¹¹.

III. Nouvelle Communication ou humanisme problématique

On pourrait appliquer à l'approche communicationnelle la métaphore de Baudrillard, selon laquelle on s'intéresse plus à « l'écume du torrent qu'au lit de cailloux » de la culture. En effet, les études portant sur les malentendus culturels s'arrêtant fréquemment à la description nécessaire des codes (proxémique, cinétique) s'efforcent de se saisir des implicites culturels sans toutefois en interroger

¹⁰ J. E. BENCHEICK, *L'espace de la solitude*, in *La revue des deux mondes*, Paris, Novembre 1991, pp. 179-182.

les fondements. Ainsi, les aspirations qui prennent corps dans les termes « servir », « pardon », « résurrection », si constants dans la littérature russe, sont à l'œuvre dans la production du sens et ne peuvent être ravalés à des pratiques, compte tenu du poids symbolique dont ils témoignent et qu'il est impossible de restituer dans le registre d'une communication fonctionnaliste qui consacrerait le règne de l'immédiateté. Ainsi, face aux écueils des positions antagoniques (universalisme, relativisme) il convient de s'interroger sur les limites des tentatives de la nouvelle communication. En effet, peut-on réduire la communication à la connaissance des *codes* ? Ne serait-ce pas là une visée normative qui réduit les données de l'échange en réifiant le sujet, enjoignant d'abandonner la perspective dans la sédimentation culturelle. A titre d'illustration, Ralph Linton énumère les éléments matériels constitutifs de la culture américaine, afin de mettre en évidence cette sédimentation que l'on doit ainsi considérer pour écarter toute idée de pureté culturelle. Ce modèle de sédimentation matérielle est la métaphore qui doit permettre de penser la configuration symbolique :

« Le citoyen américain se réveille dans un lit construit sur un modèle venu du Proche-Orient et modifié en Europe du Nord avant d'être transmis en Amérique. Il rejette des couvertures de coton, cultivé en Inde, ou de lin, ou de laine venant des moutons domestiqués au Proche-Orient, ou de soie, dont on découvrit l'usage en Chine. Chacun de ces matériaux a été filé et tissé par des procédés inventés au Proche-Orient. Il enfle ses pantoufles, inventées par des Indiens des forêts de l'Est et se dirige vers la salle de bain, dont les appareils sont un mélange d'inventions européennes et américaines, de date récente. Il ôte son pyjama, vêtement inventé en Inde, et se lave avec du savon, inventé par les anciens Gaulois. Il se rase ensuite, rite masochiste qui semble être venu soit de Sumer soit de l'Ancienne Egypte [...] Après son repas, il se dispose à fumer, habitude des Indiens américains, en brûlant une plante cultivée au Brésil, soit dans une pipe venue des Indiens de Virginie, soit dans une cigarette venue du Mexique. S'il est assez endurci, il peut même essayer un cigare, qui est venu des Antilles en passant par l'Espagne. Tout en fumant, il lit les nouvelles du jour, imprimées en caractères inventés par les anciens sémites, sur un matériau inventé en Chine, par un procédé inventé en Allemagne. En dévorant les comptes rendus des troubles extérieurs, s'il est un bon citoyen conservateur, il remerciera un dieu hébreu, dans un langage indo-européen, d'avoir fait de lui un Américain cent pour cent »¹²

L'idée selon laquelle un sujet se trouve par nécessité en bout de chaîne culturelle conduit à penser que, pour le comprendre, car il s'agit bien de cela, il faut connaître

¹¹ *Ibid.*, p. 187.

¹² R. LINTON, *De l'homme*,

a minima les rudiments de cette généalogie culturelle : histoire, religion, cristallisation spécifique de la pensée, destin des figures héroïques, leur signification symbolique, apologues et allégories, et surtout cette extraordinaire plongée dans l'imaginaire d'un peuple qu'est la littérature en particulier et l'art en général. En fait, ce travail d'antiquaire, conduit notamment par les enseignants de littérature auprès des étudiants étrangers, est d'une grande importance dans l'accès au sens contemporain. Il faudrait d'ailleurs persuader les Français eux-mêmes d'une telle nécessité pour les amener à se saisir de leur identité.

Ainsi, on a plus de chance de comprendre par exemple une jeune Américaine en lisant Tocqueville qu'en cherchant à mettre à profit les analyses, par ailleurs pertinentes, de Raymonde Carroll, dans la mesure où l'auteur de *La démocratie en Amérique* s'efforce de procéder à une généalogie de la conscience américaine. Pour que deux individus de cultures différentes puissent communiquer, il ne suffit pas de s'approprier de façon réductionniste une grammaire des codes et d'admettre un homme immuable, sorte d'abstraction métaphysique, que ni les accidents du temps et des frontières ne saurait véritablement aliéner. Nous devons nous efforcer de penser à la fois le particulier et l'universel, car l'identité d'un individu ne peut être produite que par son insertion dans le social, et c'est cette insertion qui produit son humanité. Pour cela, et pour achever cette introduction, nous pouvons prendre deux exemples qui mettent en lumière cette situation et proposent de penser cette question à peu près dans les mêmes termes que Jamel Eddine Bencheikh.

Claude Roy, dans *Nous*,¹³ fait le portrait d'une jeune francophile américaine, et il le fait d'une façon telle qu'à un humanisme a priori il substitue ce que nous appellerons un humanisme problématique permettant d'échapper aux écueils de l'universalisme et du relativisme, qui consiste à poser la question de l'autre et de l'altérité en recherchant l'humanité dans l'homme sans l'enfermer définitivement dans sa culture et sans donner de l'humanité de l'homme un contenu purement métaphysique. Le second exemple est également pris dans le même ouvrage. Il s'agit d'une Russe, Marina, qui, après guerre, cherche à « servir » la Grande Patrie

¹³ Cf. ROY, *Nous*, Paris, Gallimard, 1972. pp. 329-334.

Soviétique, et ce désir dont elle hérite par sa culture la perdra et l'enverra dans les camps de Sibérie. Certes, il s'agit de destins particuliers, mais sous ces deux destins se cache un fait commun : l'une et l'autre trouvent leur identité dans ce que l'histoire de leur pays et de leur culture produit de désir d'arrachement à cette même culture. Ce qu'elles sont en propre, ce qui leur appartient d'elles-mêmes, est le fruit d'une situation sociale qui les conduit à une idéalisation : de la France, pour une Américaine, ou de la Russie, pour une Russe ayant vécu en France et qui porte cette forme de liberté acquise au contact des milieux littéraires surréalistes, liberté inconciliable avec la soumission qu'exige le monde soviétique qu'elle avait idéalisé. « Mais qu'est-ce que c'est *toi-même* ? » interroge Claude Roy ; c'est, puisqu'il donne la réponse de manière allégorique : appartenir à ce sens social. Mais, au delà, Claude Roy laisse entendre qu'on peut chercher l'humanité dans l'homme, humanité problématique, dans ce qui transcende le contenu particulier de chaque culture. Cette aspiration à l'humanité ne s'épuise donc pas dans une conception métaphysique héritée des Lumières, et qui ne peut d'abord s'incarner que dans la culture occidentale. Cette humanité partagée peut surgir dans l'expérience de la rencontre qui exige que chacun s'efforce d'accéder à l'autre, par la mise en veille de ce que sa culture originelle peut supposer d'enfermement.