

De la relation à l'Autre vers la relation avec l'Autre
Quelle méthode pour la communication interculturelle ?
(Communication pour le 13^{ème} Congrès SFSIC, Marseille, octobre 2002)

Par Joanna Nowicki
www.contrepointphilosophique.ch
Rubrique Philosophie
26 juin 2006

Les droits de l'homme ont émergés comme nécessité après l'expérience d'Holocauste. Le concept de *dialogue des cultures* commence à s'imposer après l'apparition d'un terrorisme international que certains ont interprété comme « choc de civilisations ».

Au-delà des vœux des humanistes et des déclarations d'hommes politiques, peut-on le conceptualiser ? A l'aide de quelles méthodes l'appréhender ?

Nous-nous proposons tout d'abord de réfléchir sur des approches françaises et étrangères qui, ayant pris comme objet d'études les relations entre les cultures, sont parvenues à un certain nombre de conclusions. Nous tâcherons ensuite de dégager de toutes ces aventures intellectuelles, ce qui peut nourrir les sciences de l'information et de la communication en matière d'interculturalité. Nous-nous proposerons finalement quelques pistes de réflexion à mener pour structurer davantage cette approche dont il faut dire si elle est multidisciplinaire, pluridisciplinaire, interdisciplinaire ou transdisciplinaire.

Commençons par ce qu'on appelle traditionnellement *la communication interculturelle* qui s'est développée aux USA à partir des années soixante, d'abord comme une discipline semi-académique, semi-pratique, et qui s'est beaucoup basée sur des exemples en laissant une conceptualisation relativement faible. Souvent hésitante entre la description et la prescription, elle a réussi au moins à mettre au clair son objet : « la communication entre les êtres humains de différentes cultures » et non pas entre représentants officiels, qui relève de la communication internationale.

Dans un article paru en 1984 Ives Winkin¹ analyse les travaux de recherche se rapportant à la communication interculturelle américaine qu'il juge alors très fragmentés, peu structurés, peu « théorisés ». Il constate que de nombreux chercheurs décrivent certains problèmes de communication, mais ne les analysent pas. Sa conclusion est nette sur l'apport et le développement de cette discipline : il importe, selon lui, d'éviter deux écueils : toute importation abusive de la communication interculturelle américaine d'une part, le risque de sombrer dans un sermon humaniste sur la tolérance, l'ouverture à l'autre, la compréhension, d'autre part.

Fort heureusement, le champ s'est considérablement structuré depuis ces remarques critiques, des formations de troisième cycle ont vu le jour, mais l'université française reste toujours réticente à l'ouverture de départements dédiés principalement à l'enseignement et à la recherche sur l'interculturalité.

Une piste reste néanmoins à explorer, celle de la *médiation culturelle*, qui attire l'attention de deux chercheurs en SFIC Bernadette Dufrêne et Michèle Gellereau. Elles ont analysé l'émergence de ce nouveau concept, qui, au départ fonctionnait plutôt comme une simple métaphore (notamment du passage et du lien) et qui a fini par trouver sa place au sein des

sciences de l'information et de la communication, ce qui a donné lieu aux formations universitaires. Les auteurs ont démontré le lien de cette discipline avec le courant anglo-saxon des *cultural studies* d'une part et les approches sociologiques d'autre part. Elles voient l'apport de la tradition britannique des *cultural studies* dans sa manière de prendre ses sources dans les études littéraires pour dégager une conception anthropologique de la culture, considérant la littérature et l'art comme une part de la communication sociale. Cette influence est sensible dans les pratiques de recherche et d'enseignement, notamment dans l'utilisation de plusieurs outils d'analyse (la sémiologie, la sociologie, l'ethnologie), et dans la remise en cause des académismes culturels. L'apport de la sociologie dont parlent les auteurs concerne la théorie des champs de Pierre Bourdieu et celle de la convention d'Howard. A l'arrière plan de cette démarche figure la sémiotique de Peirce qui fait du rapport triadique (signe, objet, interprétant) la base de la pensée et le principe d'organisation des rapports humains.

Il n'est pas étonnant que l'interrogation sur les reconfigurations disciplinaires récentes éveille l'intérêt de sociologues travaillant plus particulièrement sur les questions d'altérité. Dominique Schnapper dans son ouvrage « La relation à l'Autre, au cœur de la pensée sociologique »ⁱⁱ montre le lien qui existe entre la discipline appelée en France « sociologie des relations interethniques » et la psychologie sociale ou l'anthropologie à l'américaine. L'auteur fait état d'un rapprochement sensible entre la démarche des sociologues et celles des anthropologues depuis les années 60. Traditionnellement, les premiers privilégiaient le niveau macro sociologique, en exigeant une certaine maîtrise des données statistiques et des méthodes dites quantitatives. Les anthropologues de leur côté ont longtemps raisonné en terme de « groupes organisés » et « structure sociale » en étudiant principalement les sociétés non occidentales, avec l'intérêt particulier porté à la problématique de la colonisation, la critique de la modernité tout en privilégiant le travail de terrain et la microsociologie. Si les deux démarches se rapprochent aujourd'hui c'est dans une large mesure à cause des interrogations communes même si les méthodes divergent.

Par ailleurs, le terme d'anthropologie est depuis quelque temps utilisé volontiers pour désigner une réflexion qui se propose de dépasser les frontières académiques des diverses disciplines relevant des sciences humaines et de se poser comme la science de l'homme en société. La chose n'est pas nouvelle et elle a fait l'objet d'âpres critiques, telles celles de Michel Foucault qui a dénoncé ce qu'il appelait « les chimères des nouveaux humanismes, toutes ces facilités nées d'« anthropologie », entendue comme réflexion générale, mi-positive, mi-philosophique, sur l'homme »ⁱⁱⁱ

Malgré cette mise en garde, le mouvement « d'anthropologisation » d'autres disciplines continue. Tout se passe comme si les chercheurs des disciplines traditionnelles, amenés à effectuer les comparaisons entre les réalités culturelles différentes ressentaient le besoin d'un détour par l'anthropologie pour vérifier ou valider leurs comparaisons, les analogies qui les frappent et pour en dégager des constatations plus générales. D'autre part, les anthropologues ont abandonné leur traditionnel terrain d'observation qu'était celui d'exotisme et se sont intéressés à l'altérité autre qu'ethnique, par exemple sociale, professionnelle ou résidentielle, ce qui a permis une plus grande communauté de visées.

Marc Augé de son côté, dans un essai intitulé « Pour une anthropologie des mondes contemporains »^{iv} constate un rapprochement entre l'histoire et l'anthropologie. Il montre tout d'abord que l'on trouve, du côté des historiens modernes, les mêmes préoccupations que du côté des anthropologues. La conception d'une histoire purement événementielle n'étant plus à l'ordre du jour, l'histoire moderne se situe dans un espace concret où jouent toutes les

formes de rapports entre les uns et les autres. L'affirmer, signifie s'imposer une exigence sociologique ou anthropologique, simplement transposée dans le passé. La différence qui reste vraie entre le regard anthropologique et historique est néanmoins toujours celle de la nature du témoignage (archives comme source essentielle d'un côté, par rapport à la vérification sur le terrain de la représentativité des observations de l'autre). Mais dans les deux cas, il s'agit de prouver que l'analyse du singulier et de l'individuel peut avoir une portée générale. Ainsi, le travail des historiens et des anthropologues s'est considérablement rapproché.

Jacques Le Goff prône, lui aussi un nécessaire rapprochement entre l'histoire et les sciences sociales dont l'aboutissement est pour lui une *anthropologie historique* en tant que mise en relation des différents niveaux de la réalité. Dans une telle optique le point de départ d'une recherche et d'une réflexion historique est *un problème* et non *un fait* ou *un thème*.^v

Un autre exemple encore frappe lorsqu'on réfléchit sur ce que certains appellent « droits culturels » et qui ont souvent trait aux minorités, à savoir l'émergence d'une discipline qui s'impose et qui s'appelle *l'anthropologie juridique*. Dans le contexte français, un de ses promoteurs est Norbert Rouland avec son ouvrage paru en 1991 « Aux confins du droit ».^{vi} L'auteur y montre que l'anthropologie juridique consacre beaucoup d'attention aux comportements des acteurs, et aux systèmes de représentations qui les sous-tendent. Elle mène une *recherche transculturelle des droits de l'homme* en les restituant dans leur dimension spatiale et temporelle. C'est aussi une interrogation sur le transfert ou l'emprunt de certaines solutions juridiques, qui fonctionnent dans un contexte, dans une autre aire culturelle. Comment y parvenir sans appréhender auparavant la manière dont les membres d'une autre communauté conçoivent le droit en tant que tel. Il faut d'abord trouver un référent commun pour pouvoir mener un dialogue véritable. Or, dans de nombreux cas, le référent ne peut pas être commun car il peut être totalement absent d'un côté et très élaboré de l'autre.

Les travaux de Stéphane Pierré-Caps^{vii} sur les minorités (notamment en Europe Centrale et Orientale) au sein de ce que l'auteur appelle *une multination* en sont un autre exemple intéressant. L'auteur y montre d'autres manières d'envisager l'identité culturelle, notamment en tirant les conséquences d'un certain relâchement du lien entre l'Etat et la nation qui se produit dans de nombreux pays, et en acceptant un assouplissement de la conception traditionnelle de la citoyenneté sous la forme de ce qu'il propose d'appeler *la citoyenneté plurielle*.

L'évolution des champs traditionnellement réservés pour chacune des sciences humaines et sociales montre des regroupements disciplinaires nouveaux. Ce qu'on appelait « la communication interculturelle » aux Etats-Unis, dont certains éléments se retrouvent dans le champ de la médiation culturelle à la française, pourrait évoluer vers une « *anthropologie interculturelle* » : interdiscipline, pluridiscipline ou plutôt multidisciplinaire originale, qui saurait combiner l'inventivité pédagogique américaine à la rigueur intellectuelle européenne, selon les vœux d'Ives Winkin formulés en conclusion de son bilan de la réflexion ayant trait à l'interculturalité.

La tâche est ambitieuse et complexe car il s'agit de trouver un moyen d'objectiver les expériences particulières et de les transformer en connaissances, ce qui est une démarche habituelle en sciences sociales. Mais dans le cas de l'analyse interculturelle il faut aussi y rajouter nécessairement un point de vue comparatiste. Pour ce faire, il importe d'étudier les modes de relations entre personnes et cultures de manière la plus contextualisée possible, pour éviter des généralisations abusives, des schématisations simplistes. Afin d'y parvenir,

il importe de donner un statut privilégié au particulier, à la singularité, au sujet, et voir la culture en tant que vécu des personnes qui lui confèrent un sens particulier et non pas en tant que structure abstraite. Par conséquent, il importe de valoriser le témoignage, l'expérience personnelle et collective, tout en sachant extraire de celle-ci les éléments constitutifs d'une culture, son ossature « modélisable ».

Il ne s'agit pourtant pas de fournir un modèle qui soit une synthèse, forcément trop schématique et souvent dangereusement réducteur. Dans une démarche de ce type, le modèle est un instrument d'analyse, non de synthèse. Il s'agit de fournir des concepts idéal-typiques, qui ne peuvent pas être dissociés d'une série d'exemples.

Lorsqu'on réfléchit sur la meilleure façon d'aborder l'étude de la différence culturelle, de l'altérité, on doit s'interroger plus particulièrement sur le statut de la *description*. Tout d'abord pour décider quels éléments précisément prendre pour objet d'analyse afin que celle-ci soit pertinente, et aussi pour s'interroger sur la manière de construire le récit, autrement dit sur le style.

Regardons d'abord la question de fond. Comment faire pour éviter le reproche de subjectivité, pour donner à l'explication interculturelle un caractère dépassant un cas, généralisable ?

L'anthropologie interculturelle emprunte sa méthode à l'ethnologie. Jean Bazin^{viii} a tout à fait raison en la définissant tout d'abord en tant qu'*étude de cas*. Elle procède en effet par *l'observation participante*, c'est-à-dire une observation complétée d'explications, des commentaires sollicités et ensuite rendus sous la forme d'un récit.

« Ethnographier, c'est inscrire sur un support quelconque (un texte, un film, une salle d'un musée...) une série de traits qui distinguent un peuple d'un autre et qui, pris ensemble (plusieurs caractères liés formant un « type ») sont censés en exprimer le génie propre, l'esprit, l'«ethos». Les ethnographes n'étudient pas des cultures, ils en écrivent. »^{ix}

Or, pour qu'une description soit pertinente il faut se concentrer sur les éléments qui paraissent *significatifs* pour une culture. On procède donc forcément à un tri en fonction de la problématique que l'on a privilégié. La dialectique du *particulier* et de *l'universel* est au cœur de l'interrogation interculturelle. Bazin l'exprime bien lorsqu'il remarque qu'il s'agit d'être observateur non plus de l'homme, mais *d'une manière particulière d'être homme*. Il utilise le terme de *variante* pour bien montrer que ce que font les hommes dans une culture donnée correspond forcément à un phénomène analogue dans une autre culture qu'il importe de trouver.

L'anthropologie interculturelle c'est peut-être la recherche obstinée de correspondances.

Pour les trouver, il faut procéder simultanément à la description, et à l'*interprétation*.

La démarche interprétative est en effet indissociable de la démarche explicative dans une science de l'interaction sociale. Interpréter, c'est rendre opératoire l'élément d'interculturalité. Plusieurs précautions s'imposent pourtant. Il faut être dans cette entreprise, comme le dit Dominique Schnapper, *un relativiste relatif*. Cela signifie, relativiser l'expérience jusqu'à un certain point, au-delà duquel il est nécessaire de réaffirmer l'universalité de l'expérience humaine, sinon aucune inter-culturalité n'est possible, mais simplement une superposition d'images sans rapport les unes avec les autres. Ni universaliste abstrait, ni relativiste radical, le chercheur doit faire concorder le souci du respect du singulier, sans perdre de vue, à aucun moment l'ancrage de ce dernier dans un horizon d'universalité.

Une autre précaution concerne la forme, la production d'*images*. Les cultures aujourd'hui sont, comme jamais avant, disponibles à travers les images qu'elles donnent d'elles-mêmes ou que les autres donnent d'elles. Ces images sont produites d'une certaine façon, diffusées et consommées souvent sans médiation aucune, en direct. Les sciences de l'information et de la communication sont particulièrement bien armées pour s'intéresser à ces phénomènes de la représentation, de la réception et, dans certains cas, de la manipulation par images ou à travers les images. C'est pourquoi il importe de réfléchir sur la *stylisation* de la description choisie. La manière de décrire un groupe fait partie de son identité et est loin d'être innocente, neutre. Dans son dernier ouvrage consacré à la différence^x, Michel Wiewiorka montre plusieurs aspects du débat politique, social et philosophique qui a lieu à l'heure actuelle autour de la question du multiculturalisme, de la démocratie et de l'identité et réfléchit sur la responsabilité du chercheur. En effet, faut-il privilégier la description de la différence ou celle de la ressemblance ? Toute la problématique du *familier* et de l'*étranger* consiste à trouver le degré d'intimité que l'on entretient avec une culture et pose indirectement la question de la finalité de l'anthropologie interculturelle. Au-delà de toutes les théories, ne s'agit-il pas de rendre familier ce qui a été étranger ? Si familier veut dire, tout d'abord, compréhensible, il importe de privilégier l'explication. Une altérité comprise est toujours moins menaçante qu'une différence mystérieuse. Mais à l'arrière plan de cette démarche se trouve l'histoire de la ressemblance. A quelle condition la pensée classique a-t-elle pu réfléchir, entre les choses, des rapports de similarité ou équivalence qui fonde et justifie les mots, les classifications, les échanges ?

Le palier suivant est la réflexion sur la base même de la démarche anthropologique qui consiste à voir le dialogue des cultures sous l'angle de la *relation*, processus dynamique aux paramètres multiples. Pour l'analyser, faut procéder à la médiation des discours symboliques, nécessaires au tissage culturel (qui n'est pas le même mécanisme que le métissage, souvent synonyme de confusion), travailler sur le lien entre aires culturelles et politiques car les enjeux de pouvoir ne sont jamais totalement absents des relations interculturelles et inclure une dimension éthique, présente dans chaque relation humaine. Jean-François Mattéi^{xi} propose comme critère de civilisation l'ouverture à l'autre et au monde et comme signe de barbarie intérieure le rempli sur soi.

Le dialogue qui n'est ni négociation, ni conversation et qui implique une attitude fondamentalement désintéressée, dépourvue de violence est un idéal-type d'échange entre individus, sans doute inaccessible mais intéressant comme horizon. Les travaux de Francis Jacques l'analysent en profondeur^{xii} et montrent sa rareté. Dans un dialogue interculturel les choses se compliquent encore davantage. Nous sommes là, sans doute, devant ce que Gadamer appelle la *confrontation dialogique*, c'est à dire une confrontation entre des points de vues différents, provoquant une pluralité d'interprétations, dans laquelle le sens est co-produit dans un échange et devient un savoir partagé. Le dialogue véritable garantit à chacun la préservation de son identité. Dans sa réflexion sur la nouvelle communication Dominique Wolton insiste sur la nécessité de préserver les distances entre les expériences, les vocabulaires, les symboles et déplore l'absence de filtres cognitifs, de médiation.

Tous ces travaux s'inscrivent dans une communauté d'approches, de visée, sans former véritablement de pluridiscipline ni d'interdiscipline. Ce n'est pas encore un concept mais cela peut devenir le fondement d'une *méthodologie*, une façon de passer d'une anthropologie où l'on parle de l'Autre à une anthropologie où l'on parle à l'Autre, ce qui implique un grand nombre de choix intellectuels.

A cet égard, la réflexion que mène André Reszler sur les sociétés pluralistes^{xiii} peut être d'une grande utilité. Ce qu'il appelle la « méthodologie libérale » en l'opposant à la « méthodologie radicale » est basée sur l'analyse de plusieurs facteurs, tels que : attitude vis-à-vis des faits, vision du singulier et de l'universel, appréhension de la condition humaine, du changement, statut de la subjectivité, de l'expérience et du témoignage, place donnée au mythe et à l'Histoire.

La première s'inspire de Tocqueville qui privilégie les faits (« Je me hâte donc de courir vers les faits »), alors que la seconde s'inspire de Rousseau (« Commençons donc par écarter tous les faits »). La méthodologie libérale est basée sur une réflexion à partir des données historiques vérifiables, légitime la subjectivité et l'expérience personnelle, alors que la méthodologie radicale préfère le constructivisme et la pensée systémique. Une des conséquences intellectuelles de chacune des deux démarches est l'attitude à l'égard de l'histoire : la première y prend son appui, alors que la seconde préfère puiser les modèles de société fournis par le mythe (l'Age d'or). La méthodologie libérale aime le particulier, la variété et tout ce qui est petit. L'autre méthodologie est universaliste, fait éloge de l'uniformité et privilégie l'unité. Le départ de la pensée animée par la méthodologie libérale sont les parties et pas la totalité, qui intéresse la méthodologie radicale. Au niveau philosophique, le libre arbitre et privilégié par la méthodologie libérale (« Je suis moi-même et les circonstances » d'Ortega y Gasset), tandis que la méthodologie radicale pense de manière déterministe. Elle croit aux lois de l'Histoire, indépendantes à long terme de la volonté humaine, tandis que la méthodologie libérale privilégie le rôle formateur du « grand homme » en histoire. D'un côté la continuité est valorisée, avec l'intérêt porté aux changements progressifs basés sur des réformes, de l'autre - la rupture, la vision du changement global, parfois révolutionnaire. L'une se base sur la réalité des choses, sur le bon sens, étant donc proche du pragmatisme ; elle a horreur de l'utopie et fait éloge de l'imperfection. L'autre, préfère les abstractions, ce qui peut mener aux idéologies qui résultent d'une poursuite de l'idéal. De manière générale, dans le débat sur le rapport dialectique entre la subjectivité et l'objectivité, la méthodologie libérale reste modeste, alors que la méthodologie radicale est animée par l'orgueil du législateur qui a l'ambition de tout expliquer et se prétend objectif. La condition humaine est à la base de la méthodologie libérale alors que la méthodologie radicale cherche à construire « l'homme nouveau. »

Il est aisé de déduire de cette classification que propose Reszler que, ce qu'il appelle *méthodologie libérale* est en fait celle qui se prête mieux à l'anthropologie interculturelle. Ancrée dans une expérience particulière, modeste dans ses visées, laissant une large place à la construction incertaine de l'identité singulière, elle correspond sans doute davantage à l'approche des sociétés pluralistes d'aujourd'hui. L'interculturel qui en résulte n'est ni un état ni un objectif mais davantage une démarche, un mode d'analyse de la diversité.

Les sciences de l'information et de la communication offrent un champ particulièrement adapté à l'ensemble des problématiques dont il est question ici. Certains chercheurs reconnus préconisent l'alliance de la communication et de l'anthropologie précisément dans le domaine de l'interculturalité, comme en témoignent par exemple les propos récents d'Ives Winkin :

« Je pense que la communication doit s'allier à l'anthropologie pour établir ou renforcer des domaines comme la communication interculturelle (...) ; il faudrait quelques jeunes, en anthropologie comme en communication, qui oserait s'imposer. »^{xiv}. Même si l'auteur de ces propos déplore la marginalité relative de ce type de recherches, il reste persuadé que la communication pourrait apporter beaucoup à l'anthropologie, notamment en la rendant plus disponible encore aux problématiques contemporaines.

Il nous semble que le défi actuel consiste à montrer comment le processus de communication peut être analysé selon le mode particulier d'articulation des deux niveaux : à la base celui de la communication interpersonnelle, qui, enrichie d'approche anthropologique, historique, politologique et philosophique devient celui du *dialogue des cultures*.

Par Joanna Nowicki

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

26 juin 2006

ⁱ Winkin, Ives, 1984 . « Le développement de la « communication interculturelle aux Etats-Unis ». Cahiers de Psychologie Sociale n°24, octobre 1984

ⁱⁱ Schnapper, Dominique, 1998. « La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique ». Paris : Gallimard, 562 pages.

ⁱⁱⁱ Foucault, Michel, 1966 : 15. « Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines ». Paris : Gallimard, 400 pages.

^{iv} Augé, Marc, 1994 : « Pour une anthropologie des mondes contemporains ». Paris : Flammarion, 195 pages.

^v Le Goff, Jacques, 2002 : 68-69. « L'Histoire ». L'Histoire, la Sociologie et l'Anthropologie. Michaud Yves (dir). Paris : Odile Jacob, 202 pages

^{vi} Rouland, Norbert, 1991. « Aux confins du droit ». Paris : Odile Jacob.

^{vii} Pierré-Caps, Stéphane, 1995. « La multination. L'avenir des minorités en Europe Centrale et Orientale ». Paris : Odile Jacob, 337 pages.

^{viii} Bazin, Jean, 2002 : 77. »L'anthropologie en question : altérité ou différence ? ». L'histoire, la Sociologie et l'Anthropologie. Michaud Yves (dir). Paris : Odile Jacob, 202 pages.

^{ix} Ibidem, p. 87

^x Wiewiorka, Michel, 2001, « La différence ». Paris : Balland, 201 pages.

^{xi} Mattéi, Jean-François, 2001, « La barbarie intérieure, essai sur l'immonde moderne ». Paris : Puf, 312 pages.

^{xii} Jacques, Francis, 2000, « Ecrits anthropologiques, philosophie de l'esprit et cognition ». Paris : L'Harmattan, 305 pages.

^{xiii} Reszler, André, 2001. « Le pluralisme. Aspects historiques et théoriques des sociétés pluralistes ». Paris : La Table Ronde, 221 pages.

^{xiv} Winkin , Ives, 2001 : 14. « Anthropologie et communication ». (dir) Lardellier Pascal . MEI n°15. Paris : L'Harmattan, 207 pages.