

Des enjeux philosophiques de l'interculturel

Nicolas Dittmar

Volume 2, Number 2, 2012

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1077568ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1077568ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Alterstice

ISSN

1923-919X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dittmar, N. (2012). Des enjeux philosophiques de l'interculturel. *Alterstice*, 2(2), 91–101. <https://doi.org/10.7202/1077568ar>

Article abstract

Nous proposons dans cet article une réflexion philosophique sur les fondements et les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation des cultures. Comment prendre acte de cette nouvelle donnée sociologique qu'est la mondialisation ? En quoi la co-présence de l'humanité à elle-même définit-elle une nouvelle condition critique de la connaissance, qui se présente comme dépassement du criticisme kantien ?

La rationalité a toujours proposé une légitimation métaphysique des expériences humaines, ou encore une légitimation idéologique de l'expérience éthique et politique, mais que peut cette rationalité philosophique à l'ère post-moderne du relativisme, c'est-à-dire à l'heure de la confrontation des valeurs et du partage des normes de l'agir humain ?

Si l'on a pu parler avec Heidegger et Nietzsche de la mort de la philosophie, l'interculturalité, ne définit-elle pas son nouveau champ de légitimation intrinsèque, dans la mesure où elle renvoie à la possibilité d'une herméneutique du sujet et d'une anthropologie comparée ayant pour objet de connaissance l'universalité du processus pluriel de la réalisation de l'humanité à travers les différences culturelles ? Comment penser les différences culturelles et l'unité du genre humain selon une logique inédite, la logique interculturelle ?

© Nicolas Dittmar, 2012



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>



ARTICLE HORS THÈME

Des enjeux philosophiques de l'interculturel

Nicolas Dittmar¹

Résumé

Nous proposons dans cet article une réflexion philosophique sur les fondements et les enjeux de l'interculturalité dans le cadre de la mondialisation des cultures. Comment prendre acte de cette nouvelle donnée sociologique qu'est la mondialisation? En quoi la co-présence de l'humanité à elle-même définit-elle une nouvelle condition critique de la connaissance, qui se présente comme dépassement du criticisme kantien?

La rationalité a toujours proposé une légitimation métaphysique des expériences humaines, ou encore une légitimation idéologique de l'expérience éthique et politique, mais que peut cette rationalité philosophique à l'ère post-moderne du relativisme, c'est-à-dire à l'heure de la confrontation des valeurs et du partage des normes de l'agir humain?

Si l'on a pu parler avec Heidegger et Nietzsche de la mort de la philosophie, l'interculturalité, ne définit-elle pas son nouveau champ de légitimation intrinsèque, dans la mesure où elle renvoie à la possibilité d'une herméneutique du sujet et d'une anthropologie comparée ayant pour objet de connaissance l'universalité du processus pluriel de la réalisation de l'humanité à travers les différences culturelles? Comment penser les différences culturelles et l'unité du genre humain selon une logique inédite, la logique interculturelle?

Rattachement de l'auteur

¹Université de Nantes, Nantes, France

Correspondance

ndittmar@club-internet.fr

Mots clés

interculturalité

Pour citer cet article :

Dittmar, N. (2012). Des enjeux philosophiques de l'interculturel. *Alterstice*, 2(2), 91-102.

Introduction

La mondialisation technologique et économique, les diverses tentatives de concertation politique à l'échelle de la planète constituent le nouveau cadre de l'agir humain.

En dehors des perspectives touristiques ou d'information, les rencontres internationales se généralisent : elles ont lieu entre personnes, groupes, organisations, institutions et nations. Pour fonctionnelles qu'elles demeurent, ces rencontres sont nécessairement confrontées à la dimension culturelle, régies par ce qu'on pourrait appeler un « choc des cultures ».

Si l'homme a déjà connu de nombreux chocs narcissiques, il semble aujourd'hui qu'il doive en assumer un autre : celui qui met en jeu, non plus son identité cosmologique – Galilée –, son identité religieuse – Darwin – ou encore son identité subjective – Freud –, mais bien son identité nationale, culturelle et linguistique. L'Autre fait désormais partie de soi, de notre visée sur le monde, de notre être-là, et le moi n'est plus le maître dans sa culture.

Comment faire face à cette nouvelle décentration? Comment préserver son identité culturelle sans rejeter celle des autres?

La réponse à une telle question semble naturellement aller dans le sens d'une pensée pluridisciplinaire de la mutation. En effet, la mondialisation des cultures renvoie à l'idée d'une nouvelle anthropologie fondée sur la reconnaissance effective d'une « transnationalité », d'une *personnalité* interculturelle, sur le plan historico-philosophique et sur le plan individuel local. Il s'agirait alors de penser la mondialisation comme assumption de l'expérience interculturelle, tout en réfléchissant aux conditions de possibilité de cette expérience inédite dans le champ de la philosophie et de l'ontologie (Dittmar, 2010). La philosophie de l'individuation apparaît ici comme le champ privilégié du renouvellement de l'anthropologie, en insistant sur les processus d'identification et sur la richesse inépuisable des cultures pour peu qu'elles soient objet de l'expérience individuelle. En ce sens, le principe d'individuation réfute le *relativisme culturel fort*, qui implique les deux caractères d'incommensurabilité et d'incommunicabilité des systèmes culturels et de leurs membres respectifs.

Dès lors, comment l'homme peut-il se situer dans un monde qui se « mondialise », au moment même où les catégories de « proche » et de « lointain », ne renvoient plus à des catégories de perception opératoires? Comme le remarquent Camilleri et Cohen-Emerique (1989, p. 13),

Cette réalité, quels que soient les sentiments qu'elle inspire, doit être considérée comme incontournable, vu qu'elle n'est en rien conjoncturelle, mais résulte d'un phénomène fondamental : la constitution d'un *champ humain planétaire*, dû à l'intrication sans cesse grandissante des projets, problèmes et essais de solution de tous, à quoi s'ajoute la facilité et l'intensification stupéfiantes des moyens de la communication.

On voit que c'est toute une critique de la représentation qui est en jeu ici, appelant une révolution « copernicienne » dans la pensée : en ce sens, à la question kantienne « que puis-je connaître? » du monde, il conviendrait de substituer la question posée par Demorgon « comment les ressemblances et les différences sont-elles possibles dans un même espace-temps, dans la co-présence de l'humanité à elle-même »?

En ce sens, il n'y a pas d'abord un sujet apriorique et ensuite un monde possible à étendre et à dérouler à partir de lui – finalisme et déductivisme des catégories – mais le monde réel de la complexité interculturelle et l'intensité de son expérience par le sujet : on appellera cette opération et le renversement épistémologique qu'elle implique l'*individuation*, à partir de la réflexion emblématique de G. Simondon sur le processus d'individuation et son concept corrolaire de *transduction*.

Dans cette perspective, l'interculturalité, comprise comme lieu d'un nouveau rapport monde et à la connaissance, permettra de définir les fondements d'une *rationalité interculturelle*, qui assume la question de l'altérité à partir des apports de la théorie de l'individuation. Comme le soulignent bien Prigogine et Stengers (1979), il s'agit d'encourager « une interaction forte entre les questions produites par la culture, et l'évolution conceptuelle de la science au sein de cette culture » (p. 46).

Une réforme de l'entendement humain

Comment fonder une anthropologie de la culture sur une approche et une méthode qui soient en harmonie avec l'épistémologie de leur temps?

Il faudrait commencer par poser les jalons d'une critique post-moderne de la rationalité. Nous pensons au problème des « deux cultures » qui, comme le soulignent Prigogine et Stengers (1979, p. 133 et p. 146), constituent les bases d'une scission dans la culture due à l'héritage kantien : d'un côté une culture scientifique, de l'autre une culture morale, ou une éthique. Dès lors, la science s'est développée à notre insu, en dehors des questions produites par l'homme sur sa vie, ses désirs, ses règles de conduite, sa destinée, bref, tout ce qui fait la trame d'une vie humaine, ou de l'anthropos. D'où un sentiment de décalage, déjà diagnostiqué par Weber sous le vocable du *désenchantement du monde*, qui nous met en face d'un univers méconnaissable, guidé par la rationalité instrumentale et les excès de la technologie : cet univers étranger, c'est la mondialisation.

Aussi, plutôt que de maintenir cette distance entre la science et la culture, il faut se servir de la science et de ses théories fondamentales pour pouvoir reconnaître les effets de ses applications dans le monde : le but serait de transposer la science dans le champ de la culture pour retrouver un sens à notre appartenance, pour réintégrer notre statut d'être pour la mondialisation dans une anthropologie qui assume le défi de sa complexité interculturelle. Tel est le projet épistémologique de Demorgon (1996) :

Si le développement notionnel a permis, à travers la science et les techniques, les transformations spatiales et temporelles, celles-ci peuvent à leur tour être des stimulants pour les transformations mentales dans les domaines relationnels. (p. 1-2)

Or il y a à la racine de ce développement notionnel un antagonisme perceptif qui, tout en ayant favorisé l'expansion de la science et l'abolition des distances, devient paradoxalement la source d'une crise dans la représentation :

C'est la conscience d'une relativité du proche et du lointain au plan de la pensée qui a constitué les bases pour le développement des sciences et des techniques... [or] ce qui était considéré comme lointain physiquement dans l'espace et dans le temps est maintenant rapproché plus que jamais auparavant; ce qui était considéré comme proche et familier s'est découvert aussi étrange. Le lointain nous est apparu au cœur de nous-mêmes. (p. 2)

Se pose alors le problème de la substantialisation du « proche » et du « lointain », qui semble ancrée dans nos esprits comme des données brutes auxquelles nous ne pouvons rien, alors qu'elles ont constitué l'origine de l'essor des technologies de la communication à l'échelle planétaire.

Une nouvelle anthropologie culturelle ne saurait contourner ce problème perceptif et cognitif fondamental et doit pouvoir trouver dans la science contemporaine les concepts et les outils méthodologiques pour penser une réelle appartenance à la mondialisation.

Contexte : une crise dans la représentation

La rationalité et la culture renvoient à des réalités structurelles de l'humanité pensante, à des acquis de civilisation : l'homme est doué de *logos* et peut, grâce à lui, nommer les choses, les identifier pour les organiser et les transformer – *tekhnè*.

Par là, l'homme dépasse le simple donné naturel et façonne une culture qui reflète les différentes productions humaines : mythiques, symboliques, techniques et scientifiques, littéraires ou encore artistiques.

La rationalité apparaît donc comme l'outil ou la faculté par lesquels l'homme crée une culture en imprimant à la nature les marques de son activité : elle est ce par quoi l'homme actualise sa différence anthropologique avec la nature, en accédant à l'*artefact*.

Mais si rationalité et culture sont intimement liées au rang des structures de la civilisation humaine, comme fondements même de notre devenir *dans* le monde, elles semblent se heurter au devenir *du* monde qui, à son tour, tend à surplomber celui des hommes : c'est là toute la problématique de la mondialisation qui, comme nous l'avons vu, paraît jeter à l'homme un nouveau défi narcissique.

On peut alors se poser les questions suivantes : la mondialisation serait-elle étrangère à la civilisation humaine? Le devenir du monde serait-il étranger à celui des hommes?

Des bienfaits de la civilisation aux équivoques de la rationalité civilisatrice

Tension entre mondialisation et civilisation : le présupposé finaliste en question

Nous avons vu que l'homme découvrait la mondialisation sur le mode narcissique du défi. Or tout défi implique un dépassement de soi, une décentration de notre état actuel vers un état possible à venir. En ce sens, la mondialisation connote le changement, le devenir, la transformation potentielle de l'être humain.

Au contraire, la notion de civilisation renvoie aux notions d'ordre, d'unité, de distinction : elle repose sur une conception *téléologique* de l'homme qui le présente comme couronnement d'une tendance évolutive, comme achèvement d'un progrès moral. En ce sens, l'idée de civilisation est indissociable de celle de l'unité du genre humain, marquant ainsi sa prétention universaliste. On reconnaît ici notre tradition de pensée républicaine, et plus généralement l'héritage de la métaphysique grecque, qui implique toujours un dualisme corps-esprit, matière et pensée.

Mais si l'on veut établir une certaine continuité entre notre représentation civilisée de la culture humaine et la réalité plurielle des cultures qui constituent notre monde actuel, il convient en premier lieu de lever le voile sur l'équivoque finaliste qui sous-tend une telle représentation et de déconstruire le faux antagonisme dont elle se nourrit : celui qui oppose subrepticement les notions de nature et de culture derrière les termes de progrès, de salut ou encore d'humanisme dans la perspective fallacieuse d'un « bon usage des cultures étrangères ». On reconnaît ici l'influence positiviste du Siècle des Lumières et l'esprit des *Lettres Persanes* qui animait Montesquieu dans sa lecture de l'étranger.

Ainsi, à travers les soubassements métaphysiques et positivistes de la culture dont nos sociétés libérales ont hérité se joue l'équivoque de la rationalité civilisatrice, dont les présupposés semblent interdire toute intégration à la mondialisation.

L'enjeu serait donc de passer d'une hypostase de la différence anthropologique qui se fait au détriment de la nature, à une anthropologie de la différence et du divers dont la nature fournirait le cadre dynamique.

Il faudrait donc inverser le questionnement et se demander comment penser les différences culturelles en admettant qu'elles sont constitutives d'un même procès de civilisation dont la mondialisation fournit le nouveau cadre, et plus seulement l'horizon d'une menace.

La mondialisation : un processus rationnel paradoxal

Nous avons vu que la mondialisation pouvait renvoyer à un processus mettant en cause l'identité nationale, au sens large de l'ensemble des représentations mentales qui entretiennent entre elles un certain degré de continuité selon qu'elles se réfèrent à des éléments de pensée historiques, philosophiques ou religieux. En ce sens, la mondialisation est vite associée à l'irruption d'un « irrationnel tentaculaire » qui viendrait bouleverser nos repères et notre intimité la plus profonde. Pourtant, comme nous l'avons vu, ce que notre prétendue raison nous présente comme son contraire irrationnel est paradoxalement le résultat du développement positiviste et technoscientifique de cette même rationalité. En ce sens, la mondialisation n'est qu'une conséquence directe de l'opérationnalisation de la raison, et il lui appartient donc d'assumer sa propre logique en créant un outillage cognitif et affectif adéquat à ces transformations spatio-temporelles.

Rationalité et culture : une alliance à conquérir

Nous avons suggéré plus haut une relation étroite entre les notions de rationalité et de culture en montrant que la première était condition originaire de la seconde. Cela nous a permis de justifier l'association que l'on peut faire entre ces deux notions, notamment quand il s'agit de revendiquer le caractère rationnel d'une culture ou d'une civilisation comprise comme système cohérent se suffisant à lui-même, par opposition à l'éclatement irrationnel

que l'on associe à la mondialisation : on dira en effet volontiers de sa propre culture qu'elle est rationnelle parce que nous sommes habitués à fonctionner de telle ou telle manière, selon telle ou telle coutume et que l'on maîtrise bien ses usages et ses codes. Pourtant, cette approche culturaliste mène à une aporie qui consiste à distinguer sa culture, dans l'absolu, de toutes les autres, et à considérer qu'il n'y a plus de communication possible tant les valeurs et les usages diffèrent, ce qui devient irrationnel.

Il convient donc de montrer que l'alliance rationalité/appartenance culturelle ne va pas de soi, d'une part, et que c'est précisément en raison du manque d'interaction réelle entre le rationnel et le culturel que jaillissent des manifestations exacerbées du sentiment national, puisque la raison n'opère pas sa fonction cardinale de critique et prise de distance.

Selon Prigogine et Stengers (1979), il convient d'imputer à la philosophie transcendantale de Kant, et plus généralement au positivisme des Lumières, la responsabilité d'une scission dévastatrice entre le champ de la rationalité scientifique et le champ de l'éthique,

dans la mesure même où elle ratifiait toutes les prétentions de la science, la philosophie critique de Kant circoncrivait en fait l'activité scientifique dans le champ [...] du labeur indéfini de déchiffrer la langue monotone des phénomènes, et se réservait le champ des questions qui concernent la destinée humaine, ce que l'homme peut connaître, ce qu'il doit faire, ce qu'il peut espérer [...]. Ce faisant, la philosophie consacre et stabilise la situation de rupture; elle abandonne à la science le champ du savoir positif pour se réserver [...] tout ce qui, en l'homme, est censé transcender les déterminations positives, naturelles. (p. 145-146)

Nous voyons que l'alliance rationalité/culture ne va pas de soi et que le champ de la rationalité scientifique s'est au contraire développé, au cours des deux derniers siècles, au sein d'une « extra-territorialité culturelle » (p. 46).

D'un côté la neutralité d'une science qui vise à accroître notre connaissance et notre pouvoir sur le monde, de l'autre une culture humaniste qui cherche à se fonder dans les limites de la simple raison : cette scission entre le rationnel et le culturel a permis à la science de transformer le monde sans se soucier des enjeux humains qu'elle pouvait mettre en cause.

Nous découvrons donc aujourd'hui un monde « mondialisé » par la techno-science sans y être préparé affectivement et culturellement, puisque nous fonctionnons toujours sur les catégories qui étaient pertinentes au XVIII^e siècle : le proche et le lointain, le civilisé et le barbare, l'homme éclairé par la raison et l'indigène égaré dans l'obscurantisme de ses croyances irrationnelles, toutes ces catégories étant entretenues et activées par un schème cognitif fondamental qui dissocie notre expérience du monde en *réel* et *possible*, comme nous le verrons à travers la critique de l'hylémorphisme opérée par G. Simondon.

On comprend en effet le problème que pose un tel schème de perception lorsque le monde, advenu à lui-même, ne présente plus de possibles en dehors de sa propre réalité et nous impose ainsi d'assumer la co-présence de l'humanité à elle-même.

Dès lors, comment penser notre appartenance à la mondialisation si nous étions déjà étrangers au monde il y a deux siècles? Comme le remarque Stengers, la solution kantienne justifiait « du même coup la connaissance scientifique et l'étrangeté dans le monde décrit par cette science » (Prigogine et Stengers, 1979, p. 142).

On voit qu'une approche anthropologique de la culture humaine suscite une interrogation en profondeur sur la question identitaire de l'appartenance, mais aussi sur la problématique de l'altérité, qui semble avoir été escamotée au nom de l'universalisme des Lumières.

On comprend mieux dans ce cadre pourquoi la perspective d'une ouverture sur les autres cultures renvoie plutôt à l'idée d'une confrontation interculturelle qu'à celle de l'échange et du partage et pourquoi la culture étrangère renvoie à ce qui nous échappe, et l'interculturel à ce qui nous défie : ce que nous qualifions d'irrationnel (la mondialisation, l'« intrusion interculturelle ») sur la base d'un affect confus dissimule en fait une crispation sur l'héritage scissionnaire de la culture rationaliste qui évacuait la question de la diversité culturelle au profit de l'unité abstraite du genre humain.

Le « tournant » interculturel de la représentation

De Kant à Demorgon : la nouvelle question anthropologique

La logique transcendantale kantienne se présentait comme une alternative radicale à l'analyse métaphysique, en imposant à la connaissance de se limiter aux phénomènes.

Par là, Kant reprenait à son compte la révolution copernicienne, qui fondait le passage d'une conception géocentrique à une conception héliocentrique de l'univers : si la Terre tourne autour du soleil, c'est bien la Terre qu'il faut commencer par connaître avant de s'intéresser aux astres supra-sensibles. Primat initial de l'expérience du monde phénoménal sur les spéculations de la raison humaine : telle est la limitation fondamentale que la *ratio* se voit infligée, et qui allait déterminer une révolution dans la pensée sous le signe de la modernité expérimentale.

Aujourd'hui, au moment même où le monde devient effectivement monde, ne sommes-nous pas confrontés à une révolution cosmologique de même ampleur, qui nous impose une nouvelle économie de la pensée?

L'enjeu est donc double : d'un côté il faut admettre que notre devenir culturel tourne inextricablement autour du devenir interculturel de nos sociétés; de l'autre, que ce devenir collectif ne va pas sans poser quelques difficultés qui imposent de relativiser.

En ce sens, Demorgon (1998, p. 18) nous invite à une relativisation majeure : celle qui permet de ramener toute prétention à la cohérence d'une identité nationale à la genèse interculturelle rétrospective et prospective qui la sous-tend.

Mais énoncer la thèse d'une genèse interculturelle des sociétés humaines, c'est supposer que les individus sont à la fois semblables et différents : semblables parce qu'ils peuvent se reconnaître dans les mêmes préoccupations économiques, sociales et politiques, différents parce qu'ils peuvent mettre en avant leur appartenance à une religion ou au contraire se réclamer d'une société athée et laïque. D'où la formulation d'une nouvelle question anthropologique, comment tenir en même temps, sur le plan de la connaissance et de la vie sociale, éthique, les ressemblances et les différences entre individus originaires de diverses cultures?

Ce n'est donc plus la question « que puis-je connaître » du monde qui importe, mais plutôt « comment penser les ressemblances et les différences » que la mondialisation impose à ma connaissance, comme nouveau cadre du savoir anthropologique et de la question de l'identité.

Les formes élémentaires de la perception interculturelle : primat de l'intensif sur l'extensif

Nous avons vu que le renversement spatial et temporel induit par la mondialisation a pour corrélat un renversement de nos cadres de perception. Il nous faut donc étudier de plus près ce renversement et montrer en quoi il permet de sortir l'interculturel de la zone de l'« impensé de l'expérience humaine ».

Expérience possible et expérience réelle : un premier antagonisme à déconstruire. Le finalisme en question

En réduisant l'espace et le temps à de pures formes à priori de notre perception du monde, Kant nous prive de tout rapport effectif à lui, privilégiant les conditions logiques qui rendent ce rapport possible : subordonner les relations spatio-temporelles vécues dans l'expérience aux relations conceptuelles ordonnées par l'entendement, tel est le schématisme extensif de la raison transcendantale kantienne.

Dès lors, l'espace-temps n'a de sens que comme possibilité d'une expérience transcendantale fondatrice et décisive, qui se produit à la fin : il est l'étendue linéaire qui se situe entre la catégorie du monde siégeant à priori dans la raison comme totalité des parties et degrés de la perception et l'ensemble des perceptions singulières qui varient d'expérience en expérience jusqu'à la fin, moment de l'intuition intellectuelle. Le monde n'est en fait que l'Idée-monde, fondé sur l'espace-temps à priori : il n'est jamais vécu comme tel.

Comme le note Deleuze (1968, p. 298), cette opération extensive réintroduit subrepticement une forme classique de la pensée : le finalisme. Or, finaliser la perception, c'est nier sa production dans sa dimension réelle, ici et maintenant, qui la donne comme totalité intérieure vécue. Comment alors affirmer le primat de l'expérience comme source de connaissance si nous l'amputons de son intensité?

Cette équivoque kantienne tient à une méconnaissance des conditions de l'expérience réelle, qui implique un renversement dans l'approche ontologique :

le tort de Kant, au moment même où il refuse à l'espace comme au temps une extension logique, c'est de lui maintenir une extension géométrique, et de réserver la quantité intensive pour une matière remplissant une étendue à tel ou tel degré. (p. 298)

En effet, si l'espace-temps est une totalité qui se divise selon le schème de la succession linéaire d'instant, ne doit-il pas aussi changer de nature? Ce serait alors la production différentielle du Tout qui fonderait l'expérience des parties : le vrai transcendantal serait alors *intensif*.

Extensif et intensif : un second antagonisme à déconstruire

Si Kant admet la divisibilité extensive du monde, c'est pour légitimer la possibilité d'une synthèse de l'expérience par addition des parties dans l'entendement. Mais un tel postulat présuppose à son tour l'existence de changements disparates par lesquels ces divisions sont perceptibles, ce qui nous renvoie à l'antériorité de l'intensité sur l'Idée, du réel disparate sur son extension linéaire. Comme le remarque Deleuze (1968),

L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même [...]. La disparité, c'est-à-dire la différence ou l'intensité (différence d'intensité), est la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît. (p. 287)

Simondon apporte ici un raisonnement majeur en faveur de cette conception dite de l'intensité. En référence au paradigme de la dioptrique, il rappelle que la profondeur spatiale naît d'une disparité de vision entre l'œil gauche et l'œil droit : on ne percevait les choses que sur fond d'une différence intensive première. Le sens étymologique de « percevoir » auquel Simondon fait allusion est d'ailleurs éclairant : *per-cipere*, prendre à travers. Ainsi, percevoir, n'est-ce pas en effet saisir les choses à travers leurs changements et leurs différences?

Le principe d'intensité perceptive semble donc être au fondement de l'expérience réelle. En ce sens, pour Simondon (1964), le transcendantal kantien n'est qu'une abstraction qui vient après, qui s'arrête aux conditions de l'expérience possible sans jamais arriver aux conditions de l'expérience réelle :

la connaissance ne s'édifie pas de manière abstraite à partir de la sensation, mais de manière problématique à partir d'une première unité tropistique, couple de sensation et de tropisme, orientation de l'être vivant dans un monde polarisé [...] il n'y a pas une sensation qui serait une matière constituant un donné à posteriori pour les formes à priori de la sensibilité; les formes à priori sont une première résolution par découverte axiomatique des tensions résultant de l'affrontement des unités tropistiques primitives [...] dans l'unité tropistique, il y a déjà le monde et le vivant, mais le monde n'y figure que comme direction, comme polarité d'un gradient qui situe l'être individué dans une dyade indéfinie dont il occupe le point médian, et qui s'étale à partir de lui. La perception, puis la science, continuent de résoudre cette problématique. (p. 13-14)

On peut donc dire que la seule véritable perception renvoie à un problème d'individuation : plus, le « proche » n'existerait qu'au moment même où la possibilité du « lointain » serait ressentie, par différence intensive. On passerait d'une antériorité logique du *possible*, à une antériorité ontologique du *potentiel*.

Le concept d'*individuation*, central dans la philosophie systématique de Simondon, permet ainsi de construire un point de vue réciproque entre l'identité et la différence, non pas comme une dialectique, qui subsume le différent sous l'identité en dernière instance, mais comme une dyade indéfinie ouverte à une multiplicité d'identifications, tout en conservant un centre, que l'on pourrait apparenter au Soi, en référence à Jung, ou au champ pré-individuel chez Simondon et Deleuze.

L'individu se trouve donc accolé à une moitié pré-individuelle, qui n'est pas l'impersonnel en lui, mais plutôt le réservoir de ses singularités. Sous tous ces aspects, nous croyons que l'individuation est essentiellement intensive, et le champ pré-individuel, idéal-virtuel, ou fait de rapports différentiels. (Deleuze, 1968, p. 317)

En effet, l'individuation ne signifie pas que l'individu est dépourvu de tout centre, elle n'est pas synonyme d'« écartèlement », ou d'« éclatement » de la personnalité, comme le soutiennent les philosophies post-modernes de l'individualité, mais signifie au contraire une ouverture qui se produit toujours à la mesure d'un enrichissement réciproque. L'individuation est une philosophie de l'enrichissement du Soi, de la Dyade platonicienne, elle est principe de l'Un et de la multiplicité.

Toutefois, la philosophie de Simondon est une invitation à penser la *problématicité* de l'Être, qui incite le sujet à se construire avec l'autre, dans les difficultés et les heurts qui régissent la vie sociale, dans le mouvement de l'existence et l'effort pour lui donner un sens et une cohérence : fondamentalement, l'exigence philosophique de Simondon est de nous apprendre à approcher de la contradiction, sans devenir contradictoire, sans basculer dans la rupture de sens et de communauté avec l'autre. C'est en ce sens qu'elle se veut une ontologie de la différence et du caractère inachevé des synthèses de l'individu. Camilleri (1989) exprime bien ce renouvellement de l'analyse du statut du sujet, en examinant la fonction ontologique de l'identité :

L'opération identitaire est une dynamique d'aménagement permanent des différences, y compris des contraires, en une formation qui nous donne le sentiment de n'être pas contradictoire [...] Elle n'est donc pas naturelle, donnée à nous comme un objet, une substance : ce ne peut être qu'une *unité de sens*, que nous opérons comme telle à longueur de vie [...] Ainsi avons-nous fait apparaître le premier pôle de l'identité en même temps que sa première dimension, la plus fondamentale : l'opération d'élaboration d'un sens qui constitue et maintient le sujet en état de reconnaissance de lui-même tant que ce sens est éprouvé comme demeurant lié à travers la diversité de ses mises en question. (p. 44)

Vers une logique interculturelle

Un rapport équilibré entre le rationnel et le culturel peut déterminer une nouvelle alliance avec le monde : il y a une seule réalité du monde, celle du devenir multiple de l'humanité marquée par une conjonction spatiale et temporelle des cultures.

Face à ce « tournant » interculturel dans la représentation, les découvertes et les concepts de la science peuvent nous aider à cerner le nouveau statut anthropologique de l'homme dans la société :

les sciences mathématiques de la nature, au moment où elles découvrent les problèmes de la complexité et du devenir, deviennent également capables d'entendre quelque chose de la signification de certaines questions exprimées par les mythes, les religions et les philosophies; capables aussi de mieux mesurer la nature des problèmes propres aux sciences dont l'objet est l'homme et les sociétés humaines. (Prigogine et Stengers, p. 41)

Mais selon quels apports de la science allons-nous procéder alors?

Nous avons vu que la racine du problème qui dissociait les notions de rationnel, de culturel et de mondialisation était à situer dans le continuum historico-philosophique qui relie le kantisme à la modernité : d'un côté les phénomènes, objets de science, de l'autre les noumènes, objets de l'expérience transcendantale; autrement dit une culture orientée vers la science de ce qui est, et une culture orientée vers l'axiologie de ce qui devrait être, qui culmine dans une « métaphysique des mœurs », qui culmine dans la morale de l'impératif catégorique.

Une série de problèmes découle de cette orientation :

- au niveau éthique : ce n'est plus d'une métaphysique des mœurs dont nous avons besoin aujourd'hui, mais bien d'une ethnographie des mœurs et des conduites interculturelles qui s'imposent à nous au quotidien : il ne s'agit donc plus de traiter son prochain à partir de ce qui en lui, révèle une finalité lointaine, indépendante des déterminations particulières que sont les usages et les coutumes propres à une culture donnée, mais au contraire de s'appuyer sur ces dernières pour voir comment elles peuvent véhiculer des valeurs et des symboles propres à être échangés, et déchiffrés.

- au niveau épistémologique : la philosophie kantienne se fonde sur une théorie transcendantale de la connaissance qui établit les conditions a priori de l'expérience possible. Dans cette perspective, ce qui importe est l'espace-temps a priori de notre sensibilité, lequel renvoie à l'espace-temps final de notre raison : entre les deux, il y a l'espace-temps réel de l'existence humaine, voué à la contingence de ses désirs, passions ou affections, opinions et jugements. Il y a donc une négation du sujet sensible – ce que dénoncera la phénoménologie – qui empêche d'entrevoir la relation homme-monde dans son caractère le plus originaire.
- au niveau ontologique : dire que la connaissance humaine porte en dernier ressort sur les Idées transcendantales de la raison, c'est bien finaliser l'existence, lui donner une extension qui dépasse le champ de l'expérience mondaine : être, c'est s'étendre à ce qui devrait être. On peut comprendre alors qu'une telle logique se heurte à la question du devenir, et à plus forte raison à la mondialisation, puisque celle-ci est le tout de ce qui peut être, dans une co-présence de l'humanité à elle-même. Telle serait la limite majeure de la logique extensive et, avec elle, celle de l'expérience possible. Mieux vaut s'attacher à l'intensité de nos expériences réelles, vécues ici et maintenant avec les autres.

Comme le remarque Deleuze (1968), « [e]t s'il est vrai que les conditions de l'expérience possible se rapportent à l'extension, il n'y en a pas moins des conditions de l'expérience réelle qui, sous-jacentes, se confondent avec l'intensité comme telle » (p. 298-299).

Nous voyons à travers ces trois niveaux critiques comment on peut envisager l'étendue et la complexité d'une alternative à l'approche kantienne de la culture et en quoi le diagnostic du décalage historique entre les « deux cultures » nous impose de resituer la crise anthropologique jusque dans ses implications les plus profondes. Telles sont les difficultés du « tournant », de ce que nous appelons ici la *logique interculturelle*.

Dès lors, deux voies s'offrent à nous pour comprendre la complexité de ce tournant et de sa logique inédite :

- celle d'une génétique de l'Histoire interculturelle des sociétés, qui renvoie à l'axe demorgonien;
- celle d'une génétique de l'individuation, comme histoire des identifications successives, qui renvoie à l'axe simondonien.

L'intérêt de ces deux approches est de renvoyer la notion de culture à sa profondeur génétique, et de rompre une fois pour toutes avec son horizon métaphysique vertical, qui nous empêchait d'inscrire la culture dans une appartenance à la chair du monde, et qui alimentait une approche « discriminante » vis-à-vis de l'étranger, compris sous le prisme de l'exotisme, de l'indigène ou encore du barbare.

En effet, la tendance anthropologique de l'humanité est aujourd'hui de revenir à son fond de réalité intensive, et non plus de se dissocier vers une entité projective (raison) : à l'humanité advenue à elle-même correspond en effet une culture de l'altérité, de la variation et de la transduction des trajectoires individuelles. En ce sens, le processus symbolique de représentation du monde devient éminemment interculturel car l'homme, ramené à sa dérision dans l'ensemble génétique, ne peut plus symboliser l'altérité dans un ailleurs mythologique, religieux, ou encore métaphysique : il la découvre en lui comme structure et raison suffisante de son existence, il découvre l'expérience interculturelle¹.

Il nous faut alors tenir pour acquis que *l'interculturalité devient la forme transductive d'une nouvelle sensibilité*, où « proche » et « lointain » sont les formes élémentaires de la perception : la *transduction* est une opération de la pensée qui désigne la capacité de percevoir la pluralité comme condition de son unité, la différence comme condition de son identité. Elle vient du terme latin *trans-ducere*, qui signifie « conduire à travers ». Elle se distingue de l'induction, qui vise le général à partir du singulier, et de la déduction, qui érige en valeur absolue un principe de connaissance sur le Réel empirique, comme le faisait Kant avec les catégories de la raison.

¹ Tel est le sens fondamental, nous semble-t-il, de la réflexion emblématique de Humboldt au XVIII^e siècle pour la traduction : le monde est un ensemble de cultures étrangères qui se suffit à lui-même, et qu'il s'agit d'explorer voire d'inventorier pour fonder la véritable connaissance philosophique, qui se constitue désormais en science anthropologique : qu'est-ce que l'homme à travers ses multiples cultures ?

Plus généralement, comme la définit Simondon (1964),

la transduction est une opération physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu'une modification s'étend progressivement en même temps que cette opération structurante [...] Nous ne voulons pas dire que la transduction est un procédé logique au sens courant du terme; elle est un procédé mental, et plus encore qu'un procédé, une démarche de l'esprit qui découvre. (p. 18-20)

Dans ce cadre, la transduction exprime l'individuation, dans son mode d'ouverture à la chose et à l'expérience de l'altérité. Il y a contemporanéité de l'esprit connaissant et de la chose connue, comme dans l'intuition donatrice originaire chez Husserl. Nous sommes au fond toujours liés au concret, et à ses diverses formes d'appréhension par l'homme (sentiment, émotion, jugement, souhait, volition, etc.), tel est le sens fondamental de la phénoménologie.

Dans cette perspective, le principe d'individuation est tout à fait compatible avec une lecture libérale de l'identité, qui nous semble bien être valable à condition d'admettre la responsabilité de l'individu de lutter contre toute attitude excessivement consumériste, où les cultures ne seraient qu'un vaste marché de consommation et d'artificialisation induite.

Nous terminerons ce chapitre en citant Demorgon (1998)², qui souligne bien l'intérêt heuristique du concept de transduction pour appréhender la complexité interculturelle de nos sociétés contemporaines :

Nous devons connaître, poursuivre et approfondir les efforts qui ont été faits pour sortir la méthode transductive de l'enfance. Il nous faut la prendre en compte et la développer de façon à la rendre plus opératoire : pour bénéficier de sa rigueur et de sa fécondité spécifique. Dans le devenir actuel, c'est urgent : nous vivons à l'âge de l'affrontement des singularités [...] et nous la trouvons particulièrement pertinente pour analyser et mieux comprendre les échanges interculturels. (p. 71-72)

Conclusion

Le concept d'individuation s'érige contre l'« individualisation atomisante » (Renault, 2002, p. 108) destructrice du lien social, et permet de penser la mondialisation des cultures dans l'assomption de *l'expérience interculturelle*. Comment penser les conditions de possibilité de cette expérience? En affirmant le primat de la *différence* et de *l'intensité* sur la logique de l'identité et le substantialisme qu'elle alimente. Ainsi, le principe d'individuation permet de construire un point de vue réciproque dans les processus d'identifications culturelles, et pose l'antériorité des interactions sur l'identité. Il permet en ce sens d'avoir une lecture libérale de la liberté humaine et de sa dignité, en plaçant ces dernières au cœur des expériences interculturelles, qui enrichissent le sujet. Il n'y a pas de relativisme culturel fort dans la philosophie de l'individuation, car les cultures relèvent d'un même processus universel de réalisation de l'humanité, comme le pensait notamment Herder (2000) en s'appuyant sur le modèle monadologique de Leibniz – ce qui témoigne de son attachement au rationalisme.

Dès lors, ne pourrait-on dire avec Humboldt, autre penseur contemporain de Herder, que la véritable connaissance philosophique relève d'une connaissance fondée sur une anthropologie comparée, qui approfondirait par là l'inspiration criticiste de Kant en étudiant les phénomènes devenus culturels? Une vigilance anthropologique s'impose à notre siècle, dans la continuité de la philosophie du XVIII^e : « du besoin général propre à l'humanité de se rendre compte, de temps à autre, des modifications de son caractère » (Humboldt, 1995).

Références bibliographiques

- Camilleri, C. (1989). « La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir ». Dans C. Camilleri et M. Cohen-Emerique (dir.), *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel* (p. 21-76). Paris : L'Harmattan [coll. Espaces interculturels].
- Camilleri, C. et Cohen-Emerique, M. (1989). *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, coll. « Espaces interculturels ».

² Nous pouvons également citer R. Lourau (1997), qui consacre une réflexion élogieuse à ce concept de transduction.

- Demorgon, J. (1996). *Complexité des cultures et de l'interculturel*. Paris : Anthropos-Economica.
- Demorgon, J. (1998). *L'Histoire interculturelle des sociétés*. Paris : Anthropos-Economica.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : Presses universitaires de France.
- Dittmar, N. (2010). *Jalons pour une philosophie de l'interculturel*. Bruxelles : Centre Bruxellois d'action interculturelle.
- Herder, J. (2000). *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire* (traduction et notes de M. Rouché). Paris : Flammarion.
- Humboldt, W. von (1995). *Le dix-huitième siècle. Plan d'une anthropologie comparée*. Lille : Presses universitaires de Lille.
- Lourau, R. (1997). *Implication-transduction*. Paris : Anthropos.
- Philonenko, A. (1986). *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris : Vrin.
- Prigogine, I. et Stengers, I. (1979). *La Nouvelle Alliance. Essai sur la métamorphose de la science*. Paris : Gallimard.
- Renault, A. (2002), « Le multiculturalisme est-il un humanisme? ». Dans Lukas K. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Paris : L'Harmattan/ Québec : Presses de l'Université Laval.
- Simondon, G. (1964). *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris : Presses universitaires de France.

Autres ouvrages consultés

- Abdallah-Pretceille, M. (1999). *L'éducation interculturelle*. Paris : Presses universitaires de France.
- Cassirer, E. (1972). *La philosophie des formes symboliques* (t. 3). Paris : Minuit.
- Cuche, D. (2001). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- Deckens, O. (2003). *Herder*. Paris : Les Belles-Lettres.
- Demorgon, J. (2005). *Critique de l'interculturel. L'horizon de la sociologie*. Paris : Anthropos-Economica.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.
- Fornet-Betancourt, R. (2011). *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*. Paris : Éditions de l'Atelier.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris : Seuil.
- Gualandi, A. (2003). *Deleuze*. Paris : les Belles-Lettres.
- Morton, M. (1993), *The critical turn : Studies in Kant, Herder Wittgenstein and Contemporary Theory*. Detroit : Wayne State University Press.
- Penisson, P. (1992), *J. G Herder, la raison dans les peuples*. Paris : Cerf.
- Philonenko, A. (1986), *La Théorie kantienne de l'histoire*. Paris : Vrin.
- Rey, M. (1997). *L'Europe en bref. Identités culturelles et interculturalité en Europe*. Genève : Centre européen de la culture/ Arles : Actes Sud.
- Simondon, G. (1989). *L'individuation psychique et collective*. Paris : Aubier.
- Taylor, Ch. (1998). *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris : Seuil.
- Todorov, T. (1992). *Nous et les autres*. Paris : Seuil.