

# Pour un interculturel en devenir

Fred Dervin \*

L'interculturel est du registre  
du devenir, du mouvant,  
de l'ordre du passage.  
Fred Dervin,  
s'appuyant sur la philosophie  
de Bergson et les études  
sur le dialogisme,  
propose ici une approche «liquide»  
de l'interculturalité  
en lieu et place  
des approches «solides»  
qui privilégient l'immobilité.

Partons de notre propre contexte, la Finlande, pour justifier notre démarche. Dans une brochure trouvée au hasard à Helsinki, éditée par le syndicat d'initiative de la ville, on a pu lire le descriptif du « tour organisé » suivant. Lors de cette activité touristique, on propose d'aller à la rencontre d'un/e Finlandais/e, dans son propre « environnement ». Le texte en anglais dit :

*Have you ever met Finns on their own territory - at home? This is a special opportunity to get acquainted with the Finns and the local lifestyle. Finns love to drink coffee with pastries. Now you can also take a seat at the coffee table and have a nice chat with native in Kruunuhaka, one of the oldest parts of the city centre. During the home visit you have a chance to talk about current topics and Finnish culture in general.*

Si on résume, le touriste sera conduit chez un « local » donc sur son propre territoire (utilisation intéressante de « *own territory* » en anglais), pour boire du café avec lui/elle (car les Finlandais adorent le café et les pâtisseries, d'après le document) et discuter « aimablement » sur l'actualité et la culture finlandaise « en général ». La scène se déroulera à Kruunuhaka, l'un des quartiers les plus huppés de la ville, qui se trouve près du port. Pour quelle raison un touriste souhaiterait-il suivre ce tour ? On peut émettre un certain nombre d'hypothèses :

\* Enseignant-chercheur (Finlande)

d'abord, il souhaiterait rencontrer l'Autre, l'inapprochable quand on est touriste (beaucoup se plaignent de ne jamais rencontrer cet Autre, le vrai) mais aussi, il aimerait avoir accès à de l'authentique (« local lifestyle » dans le texte) qui ne se limiterait pas à des « artefacts » (musées, architecture...). Il se cache derrière ces hypothèses un implicite : la connaissance de l'Autre, de son mode de vie, de ses idées, etc. peut permettre à la fois de le comprendre mais aussi de le décrire aux *mêmes* et à toute personne intéressée (« les Finlandais sont... », « les Finlandais pensent que... »). Mais qui est cet autre que l'on nous propose ? Est-ce que l'habitant de Kruununhaka qui sert de modèle (dans les deux sens du terme !) peut représenter six millions d'« autres autres » ? Ne contribue-t-il pas directement à leur fétichisation ? Quel est son droit de le faire, par rapport à lui-même, à ses « mêmes », aux autres, et aux touristes ? Voyager, nous dit-on naïvement, c'est s'ouvrir, c'est apprendre à connaître et à se connaître, mais aussi à osciller, lors d'une éventuelle rencontre, entre sa « culture » et la « culture » de l'Autre pour éviter les erreurs (malentendus, entre autres). Cette ouverture, ou cette compétence à « tanguer » entre les cultures, a un lien direct avec la notion d'interculturel, qui sera au cœur même de la problématique de cette contribution.

L'interculturel a connu des jours heureux dans divers domaines scientifiques : l'anthropologie, la didactique des langues et des cultures, les études migratoires, les sciences de l'éducation, etc. mais aussi en politique et dans la doxa au quotidien. Le problème avec la notion d'interculturel, c'est qu'on a du mal à identifier ce qui la différencie véritablement de concepts tels que le transculturel, le multiculturel, le co-culturel, etc. Le flou sémantique, la polysémie et les aspects contradictoires

que ces notions renferment sont en partie responsables de cette difficulté. Nous avons décrit nous-même le manque de précision et de définition (Dervin, 2007a), que ce soit au niveau sociétal, politique et « scientifique », qui conduisent à des non-dialogues entre individus qui utilisent le même terme mais qui travaillent sur des cadres théoriques largement opposés.

Ce que nous proposons ici, c'est de renforcer la notion d'interculturel à partir d'approches interdisciplinaires. Il s'agira surtout de proposer un interculturel « en devenir », proche de celui que propose Martine Abdallah-Pretceille et de celui que nous théorisons sous l'appellation de *protéophilie* (Dervin, 2007b). Le chemin se fera en trois temps (deux détours et un retour). La première partie est fondée sur les contributions du philosophe Henri Bergson à un interculturel mouvant, alors que la deuxième partie propose de recourir aux approches des sciences dialogiques pour complexifier la notion. Enfin, en conclusion, nous proposerons un cadre de travail pour ce type d'interculturel.

### **Détour par H. Bergson : pour un interculturel “mouvant”**

♦ *Le rire : parallélisme avec l'interculturel «solide»*

Une relecture récente des travaux du philosophe Henri Bergson (1859-1941) nous a suggéré une introduction potentielle de ses idées sur le mouvant, l'évolution, la métaphysique, etc. dans nos réflexions sur l'interculturel. L'apport majeur de Bergson, à travers ses études sur le temps, la mémoire, le rire, l'évolution, la religion et la société, est de nous avoir permis de progresser dans notre compréhension de la nature subjective de l'expérience et ainsi

de remettre en question les approches objectivistes sur l'Homme et sur le monde (Dervin, 2008c). A travers ses ouvrages, trois mots-clés apparaissent inlassablement : *action*, *processus* et *mouvement*. C'est dans *le Rire*, publié en 1900, que Bergson précise sa démarche de « philosophie du procès ». Bergson (1900 : 8) voit dans « une certaine raideur de mécanique » (attitudes, gestes, mouvements) qui touche parfois les hommes, un déclencheur du rire. Ces automatismes, « ce n'est plus de la vie, c'est de l'automatisme installé dans la vie et imitant la vie » (1900 : 25). Bergson nous propose là une idée intéressante pour l'interculturel : pour vivre ou pour observer le vivant, il faut cesser le mécanisme. Ce message pourrait être adressé directement à ceux qui, dans leurs approches de l'altérité, tentent d'imiter les attitudes, gestes et mouvements de tel représentant culturel pour se l'accaparer et devenir comme lui. Citons Bergson à ce propos (1900 : 25) : « nous ne commençons donc à devenir imitables que là où nous cessons d'être nous-mêmes. Je veux dire qu'on ne peut imiter de nos gestes que ce qu'ils ont de mécaniquement uniforme et, par là même, d'étranger à notre personnalité vivante. Imiter quelqu'un, c'est dégager la part d'automatisme qu'il a laissée s'introduire dans sa personne. C'est donc, par définition même, le rendre comique, et il n'est pas étonnant que l'imitation fasse rire ». Ainsi, toutes les « grammaires » des gestes ou de non-verbalité qui ont été publiées ou qui ont donné lieu à des formations spécifiques ne peuvent qu'être faussées car elles mènent forcément à du mécanisme.

#### ♦ Sources et dangers de l'immobilité

La mobilité est un des thèmes centraux de l'œuvre de Bergson. Pour lui, le travail de l'esprit et de l'intelligence ne peut pas permettre d'atteindre la mobilité, qui est constitutive de tout être. Toute la philosophie

de Bergson sur la mobilité peut se résumer par l'extrait suivant : « *La vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement* » (1907 : 17). Dans un article très célèbre, *Introduction à la métaphysique*, écrit en 1903 (Bergson, 1938 : 213), Bergson propose que l'intelligence se trompe car elle « *part de l'immobile, et ne conçoit et n'exprime le mouvement qu'en fonction de l'immobilité* ». Il ajoute qu'« *Elle s'installe dans des concepts tout faits, et s'efforce d'y prendre, comme dans un filet, quelque chose de la réalité qui passe* ». Si l'on intègre ces réflexions dans la définition d'un *interculturel*, on pourrait avoir ici la critique d'une approche qui tente de saisir le *mobile* (l'individu dans sa complexité) à travers « un filet » (métaphore chère à Bergson mais aussi à E. Leroy) ou une solidification, qui se limiterait à ramasser des indices observés (donc inter-subjectifs)/mis en scène/co-construits ou mis en discours. Mais, se croire capable de s'accaparer le devenir et la durée est une illusion, selon Bergson. Comme il le dit dans un autre œuvre majeure, *L'évolution créatrice* (1907 : 162), « *penser l'instable par l'intermédiaire du stable, le mouvant par l'immobile* » compose cette illusion et mène à une représentation « *pauvre, abstraite, schématique* » (1938 : 99-100). L'autre, comme individu « programmé » par sa culture, perd donc pleinement sa signification dans ce que dit Bergson.

Dans *la Perception du changement* (1938 : 144-145), une autre illusion est décrite par Bergson :

« *Nous disons que le changement existe, que tout change, que le changement est la loi même des choses : oui, nous le disons et nous le répétons ; mais ce ne sont là que des mots, et nous raisonnons et philosophons comme si le changement n'existait pas* ».

Ces mots nous ont interpellé car les critiques adressées ici sont souvent applicables à de nombreuses approches de l'altérité. Ainsi, nous avons pu relever à plusieurs reprises des approches interculturelles, qui suggèrent une certaine mouvance de chaque être (« rappelons-nous que nous sommes tous différents et multiples ») mais qui, d'un autre côté, ont recours à des généralités pour traiter l'Autre.

♦ *Comment « attraper » le mouvant ?*

A partir de là, à quoi pourrait servir la démarche de bergson pour travailler sur l'interculturel ? Dans la *Pensée et le mouvant*, le philosophe a rassemblé divers articles sur sa démarche. Les pages 213 et 214 semblent bien résumer l'ensemble de ses propositions. Bergson y propose d'inverser le travail de l'esprit, en l'installant dans la « réalité mobile » et en renversant « le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement [et] qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse ses catégories » (ibid.). Les concepts que le chercheur (le philosophe pour Bergson) proposera seront « *fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses* ». Qu'en est-il d'un traitement de données potentiel pour l'interculturel ? Dans *l'Introduction à la métaphysique*, Bergson (1938 : 181) oppose *intuition* (un de ses termes-clés) et *analyse* - distinction essentielle pour travailler sur le devenir. Pour lui, l'analyse correspond à une « *opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus (...) analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle* » (ibid.). A l'inverse, l'intuition est « *la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable* » (ibid.). Donc pour l'interculturel, il serait plus profitable d'approcher ses objets de recherche par

intuition (le divers) que de le faire par analyses figées/figeantes (tel que le propose le culturalisme), car l'on ne pourra jamais atteindre le centre du devenir (ou pire : le décrire). Paradoxalement mais de façon juste, Bergson affirme que c'est en travaillant à partir du mobile et de l'intuition que « tout se simplifierait » (1938 : 144).

### **Détour par les études dialogiques : actes dissociatifs et complexité**

♦ *A propos du dialogisme*

Ce deuxième détour, inséparable de celui par Bergson, nous emmène dans le domaine des études dialogiques et surtout de celles issues du mouvement international de la « *International Society for Dialogical Science* » autour, entre autres, d'I. Markovà et de H.J.M. Hermans. Ce mouvement combine à la fois les travaux de M. Bakhtine et de W. James avec les études récentes en psychologie sociale, cognitive et culturelle et la psychothérapie. L'idée du « moi multiple » ou du « moi multivocal » et le rejet de l'unicité de l'individu sont centraux à l'approche et ont été largement théorisés par H.J.M. Hermans et G. Dimaggio (2007). Ce champs d'étude a démontré et soutenu que dans l'interaction (avec les autres et les *soi*, cas de l'auto-citation par exemple) la voix principale (celle des locuteurs ou de ceux qui sont au centre d'un acte d'interaction) n'est pas unique mais qu'elle est remplie de voix multiples identifiables mais aussi, et souvent, inidentifiables. Cette révolution dans la compréhension de l'Homme semble séduire de plus en plus de chercheurs et même nos sociétés. La notion est peut-être présentée comme telle ou mise en discours au quotidien, toutefois, elle n'est pas toujours soutenue de façon cohérente.

Passons en revue certains arguments des membres du groupe ; on y reconnaîtra un

certain nombre de liens avec ce que nous venons de présenter de Bergson. Tout d'abord, Hermans & Dimaggio (2004) décrivent l'individu comme "*a society of mind*" pour défendre l'argument que le *moi* contient de nombreuses voix et qu'à partir de celles-ci, l'individu se positionne dans ses interactions avec les autres – et même dans ses interactions avec lui-même. Ses positionnements peuvent être en harmonie mais aussi ils peuvent s'opposer (Hermans, 2004 : 19), au sein de soi comme au sein des positionnements pris avec un autre. C'est là où l'environnement, le passé (cf. la durée de Bergson), la relation entre les interlocuteurs, la marge de liberté pour se positionner comme on le souhaite, les facteurs politiques, sociaux, économiques, etc. jouent un rôle dans les positions empruntées et les voix afférentes (Linell, 1990 : 16). Enfin, d'après Berteau (2004 : 27), aucun individu ne peut se dire non-dialogique ni choisir de ne pas l'être. D'où l'idée primordiale que nous sommes pluriels dans nos actes et nos discours et que la réduction de cette complexité à des éléments culturels ne peuvent expliquer ou permettre de comprendre la complexité de chacun. C'est pourquoi, l'interculturel doit travailler à travers ces paradigmes, celui de la mouvance de Bergson et de la multivocalité du dialogisme plutôt que de se limiter à un entre-deux, à deux seules voix : celle de sa culture et celle de l'autre.

Comment rendre les phénomènes décrits par le dialogisme opératoires dans le cadre de l'interculturel ? Pour compléter cette approche, et la rendre peut-être plus accessible, nous nous concentrerons sur le concept de dissociation dans ce qui suit.

#### ◆ *Les ouvertures de la dissociation*

« *Quand ça s'est passé, j'ai eu l'impression que ce n'était pas moi* »

« *J'ai du mal à prendre la décision, il y*

*a cet autre en moi qui me dit de ne pas le faire* »

« *Je me suis dit : elle n'en vaut pas la peine* »

L'ensemble de ces extraits est tiré de paroles entendues au quotidien, de gens tout à fait « normaux ». Ces dires, dans le cadre desquels les individus semblent se dédoubler (« ce n'était pas moi », « il y a cet autre en moi qui... » et « je me suis dit »), pourraient être qualifiés de dissociatifs, en référence au phénomène sur lequel travaillent de nombreux psychologues, surtout dans les mondes anglophones. Dans sa définition psychologique, la dissociation est "*a state of fragmented consciousness involving amnesia, a sense of unreality, and feelings of being disconnected from oneself or one's environment*" (Steinberg & Schnall 2003: IX). Phénomène tout à fait normal car il contribue à notre adaptabilité aux contextes que nous traversons, la dissociation peut revêtir des formes extrêmes telles que la schizophrénie, le désordre de stress post-traumatique, l'épilepsie du lobe temporel, etc. (Grotstein, 1999 : 29). Nous nous pencherons ici sur les cas tout à fait normaux et quotidiens de la dissociation. Ce que les théories de la dissociation permettent de faire, c'est de démontrer la multiplicité, la mouvance et les dialogues que chacun traverse, et donc de contribuer à une compréhension d'un interculturel en devenir. Nous passerons en revue quatre catégories de phénomènes dissociatifs (Dervin, 2007c).

- *La dépersonnalisation* : Ce type de dissociation apparaît lorsque nous avons recours à notre propre voix ou à la voix d'un autre individu, qu'elle soit passée (je me suis demandée) ou future (je me dirai alors oui tu avais raison). Celle-ci peut être dirigée à soi-même ou aux autres. En ce sens, par le biais de la dépersonnalisation, nous devenons une autre personne, réelle (la voix

a bien parlé) ou virtuelle (la voix est inventée pour être par exemple reniée : je ne dirai plus jamais ça). Nous avons démontré l'utilité de cette stratégie dans les mises en scène de soi (Dervin, 2008b).

- Les *dialogues internes* : La dépersonnalisation peut aussi se dérouler dans le cadre de dialogues internes. Ainsi, lors d'une prise de décision, ou bien lorsque l'on rejoue dans sa tête une scène à laquelle on a participé, il y a dialogues entre différentes voix internes. Ces dialogues ne sont pas disponibles au chercheur car ils se passent à l'intérieur du sujet. Néanmoins, il arrive assez souvent que les individus retranscrivent ces discussions soit dans leurs autobiographies soit dans leurs journaux de bord par exemple dans le contexte éducatif et qu'ils soient donc à disposition pour les analyser.

- *L'identification* : Cette catégorie est la plus courante et la plus normale des actes dissociatifs car elle prend place en permanence. Elle découle du fait que nous devons nous « identifier » ou « co-identifier » avec nos interlocuteurs par nos discours, actes, artefacts, etc. Cela peut se réaliser, entre autres, dans l'utilisation de surnoms, titres universitaires, de parfums, de marques de vêtements, etc. dans différents contextes.

- La *solidification* : Cette dernière catégorie est tirée de nos travaux sur différents corpus, dans lesquels des individus parlent de leurs relations à un pays, à l'autre ou à une langue. Liée à la catégorie de l'identification, la solidification correspond aux discours de mise en scène de soi, des mêmes et des autres. Ainsi, tel individu expliquera une attitude, un comportement, une manière en le

rapportant à *sa* culture. En français, le recours aux pronoms *on* et *nous les...* par exemple permet ce type de stratégies explicatives. Les stéréotypes (qui sont instables, rappelons-le) contribuent d'ailleurs aux actes de solidification (cf. Dervin, 2007bc).

### Conclusion : de l'inter- au protéo- ?

Le parcours effectué dans cet article avait pour objectif de contribuer à un interculturel en devenir. Les deux détours complémentaires effectués, entre Bergson et le *dialogical science*, ont permis en partie de justifier une approche liquide, qui éviterait les débordements du culturalisme.

A présent, essayons de définir l'interculturel en nous basant sur le parcours. Il faudrait d'abord considérer le « culturel » dans interculturel comme étant un construit,



Photo Hamid Debarrah

un assemblage d'éléments non-fixés mais en devenir. Celui-ci pourrait alors être défini comme une oscillation plus ou moins aisée entre divers soi, divers autres et divers autres en soi, tous plus ou moins identifiables et dont la consistance ne peut être que mouvante. Nous nous rapprochons ici de la notion de *protéophilie* (en gros : appréciation des diversités diverses) sur laquelle nous travaillons. Les

compétences protéophiliques telles que nous les définissons ne consistent pas en connaissances et faits sur des cultures (on aura compris que cela est vain) mais en savoir-faire d'analyse des passages identitaires, des phénomènes dissociatifs et des stratégies manipulatoires et de violence symbolique afférentes. L'objectif consiste à amener les acteurs à s'accepter mutuellement dans leur devenir – et de limiter les actes



de solidification. L'approche est loin d'être parfaite car elle reconnaît l'impossibilité de se débarrasser de visions immobiles (cf. Dervin, 2007b).

L'approche a de nombreux impacts sur les acteurs engagés. Ainsi, il s'agit pour ceux-ci de mettre fin aux discours contradictoires et impressionnistes sur le culturel, l'inter-, le trans-, etc. Définir ce qui est entendu par ces termes et surtout s'en tenir aux définitions proposées est essentiel. Il y a là d'ailleurs, à notre avis, une responsabilité éthique de chacun de le faire car nous traitons d'éléments complexes et jouons indirectement avec des relations humaines... cet élément a souvent été ignoré par bon nombre de chercheurs en «interculturel»... ■

## Bibliographie

- Andler, D., Fagot-Largeault, A. & B. Saint-Sernin (2002). *Philosophie des sciences II*. Paris: Folio essays.
- Bergson, H. (1900). *Le Rire*. Paris: Félix Alcan.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan.
- Bergson, H. (1938). Introduction à la métaphysique. In : *La pensée et le mouvant*. Paris : Félix Alcan. 177-228.
- Bergson, H. (1938). La perception du changement. In : *La pensée et le mouvant*. Paris : Félix Alcan. 143-176.
- Bergson, H. (1938). Le possible et le réel. In : *La pensée et le mouvant*. Paris : Félix Alcan. 99-116.
- Bergson, H. (1972). *Mélanges*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Berteau, M.-C. (2004). Developmental origins of the dialogical self: some significant moments. In : Hermans, H.J.M., & G. Dimaggio (eds.). *The dialogical self in psychotherapy*. Hove & New York: Brunner& Routledge. 29-42.
- Dervin, F. (2007a) Les canulars de l'interculturel : mettre fin à la quasibiologisation. *LMS Lingua* 4.
- Dervin, F. (2007b). Evaluer l'interculturel : problématiques et pistes de travail. In Dervin, F. & E. Suomela-Salmi (éds.). *Evaluer les compétences langagières et interculturelles dans l'enseignement supérieur*. Turku : Publications du département d'études françaises, Université de Turku. 95-122.
- Dervin, F. (2007c). *Thinking outside the self. Language learning magazine*. 30-33.
- Dervin, F. (2008a). Se déconditionner en déconditionnant? Regards sur des discours d'enseignants-stagiaires FLE en mobilité en Finlande. In : Dervin, F. & M. Byram (éds.). *Echanges et mobilités académiques. Quel bilan ?* Paris : L'Harmattan. 187-214.
- Dervin, F. (2008b). *Métamorphoses identitaires en situation de mobilité*. Turku : Presses universitaires de l'Université de Turku.
- Dervin, 2008c. August 2008. 'Henri bergson'. *The Literary Encyclopedia*. Accessed 6 August 2008. < <http://www.litencyc.com/php/people.php?rec=true&UID=382>>
- Dervin, F. (à paraître). Constructions de l'interculturel dans le deuxième programme à moyen terme du Centre Européen pour les Langues Vivantes (CELV) : l'exemple de *La communication interculturelle dans la formation des enseignants. Synergies Pays Riverains de la baltique*.
- Grotstein, J.S. (1999). The later ego and déjà vu phenomena: notes and reflections. In: Rowan, J. & M. Cooper (eds.). *The plural self*. London: Sage. 28-50.
- Hannerz, U. (1999). Reflections on varieties of culturespeak. *European Journal of Cultural Studies*. Vol. 2. No. 3. 393-407.
- Hermans, H.J.M. (2004). The dialogical self. Between exchange and power. In : Hermans, H.J.M., & G. Dimaggio (eds.). *The dialogical self in psychotherapy*. Hove & New York: Brunner& Routledge. 13-28.
- Hermans, H.J.M., & G. Dimaggio (2004). The dialogical self in psychotherapy: introduction. In : Hermans, H.J.M., & G. Dimaggio (eds.). *The dialogical self in psychotherapy*. Hove & New York: Brunner& Routledge. 1-10.
- Hermans, H.J.M., & G. Dimaggio (2007). Self, identity, and globalisation in times of uncertainty: A dialogical analysis. *Review of General Psychology*, March. 31-61.
- Laing, R.D. (1960). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.
- Linell, P. (1990). The power of dialogue dynamics. In: Marková, I. & K. Foppa (eds.). *The dynamics of dialogue*. New York: Harvester Wheatsheaf. 147-177.
- Steinberg, M. & M. Schnall (2003). *The stranger in the mirror*. NY: Harper paperbacks.