Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1994)
Heft: 1

Artikel: L'herméneutique interculturelle
Autor: Holenstein, Elmar
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381512

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 126 (1994), P. 19-37

L'HERMÉNEUTIQUE INTERCULTURELLE[1]

ELMAR HOLENSTEIN

Résumé

A la question de savoir comment des hommes de cultures différentes peuvent se comprendre, il existe trois types de réponses : une réponse platonicienne (thèse), une réponse romantique (antithèse) et une réponse contemporaine (synthèse). Selon la thèse platonicienne, *il s'agit de retourner des mots aux choses mêmes. Selon* la thèse romantique, *forme et contenu sont interdépendants. On ne peut s'approprier l'une sans l'autre. Selon* la synthèse contemporaine, *une entente est possible, entre autres parce que les faits culturels ne sont pas totalement dépendants de leur contexte et que les hommes, de manière contingente, disposent de catégories de compréhension universelles.*

1. *La thèse platonicienne*

A l'appui de l'idée selon laquelle une entente (*Verständigung*) interculturelle est possible, il y eut une thèse qui, dans l'Antiquité, au Moyen Age et jusque dans certaines filières de la tradition conduisant au XXe siècle, a orienté la philosophie occidentale; c'est celle qui se trouve au tout début du *Peri Hermeneias* d'Aristote[2]:

> «Et tout comme les hommes n'ont pas les mêmes caractères d'écriture (γράμματα), ils n'ont pas tous les mêmes sons (φωναὶ). Les impressions psychiques (παθήματα τῆς ψυχῆς) dont ces sons constituent les signes (σημεῖα) immédiats sont pourtant les mêmes chez tous. Comme sont identiques aussi les choses (πράγματα) dont ces impressions psychiques sont les équivalents (ὁμοιώματα).»

[1] La présente étude reprend et prolonge quelques essais plus anciens sur «l'herméneutique interculturelle». Cf. E. HOLENSTEIN, *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 176-197; *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p. 104-205; «Europa und die Menschheit» in *Phänomenologie im Widerstreit*, hg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 40-64. Les principales réflexions s'inspirent des procédures et des résultats de la recherche récente menée par les sciences du langage dans le domaine des universaux. Cf. E. HOLENSTEIN, *Sprachliche Universalien*, Bochum, Brockmeyer, 1985.

[2] ARISTOTE, *Peri Hermeneias*, 16a.

La philosophie qui est à la base de cette thèse est une philosophie platonicienne[3]. Intérieur et extérieur, essence et apparence – et, s'agissant de la langue, contenu et expression – sont des oppositions dans lesquelles le premier terme est indépendant de l'autre, en même temps qu'invariable et universel, à la différence du second, qui est variable et particulier.

Le problème que soulève un tel point de vue est manifestement transculturel. Il se retrouve en Grèce comme en Chine, comme le problème de la «rectitude des noms» (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων chez Platon, *zheng ming* chez Confucius), même si, pour des raisons bien compréhensibles, les perspectives sont inversées[4].

Les expressions de la langue n'étant pas un étiquetage arbitraire, mais de nature descriptive – ce qui est le plus manifeste dans le cas des noms composés ou des mots qui désignent leur objet, par synecdoque, à partir de l'une de ses propriétés –, la désignation devait, pour éviter toute équivoque, correspondre à la nature de la chose. Une chose devait réellement posséder la propriété par laquelle elle est désignée. Et c'est pourquoi il est également possible de se comprendre quand, dans des langues différentes, et ne serait-ce déjà que dans des régions différentes, il est fait référence à des propriétés différentes, ainsi quand les uns parlent d'un *Rad* ou d'un *Fahrrad* là où d'autres parlent d'une «bicyclette» ou bien d'un *Zweirad* (d'un «deux-roues») et d'autres encore d'un «vélo» (d'un «vélocipède», qui permet «d'aller vite à pied»). Il suffit de trouver quelles sont les propriétés qui, dans une autre langue, dans une autre culture, et déjà dans une autre région ou à une autre époque, sont déterminantes pour la désignation des choses. Les problèmes se posent quand, à la suite d'une modification de l'aspect ou déjà de la fonction d'une chose, la description ne suit pas et, de ce fait, ne colle plus. Pour nous, le mot «Kellner» ne désigne plus une personne qui aurait principalement à faire à la cave, mais quelqu'un qui sert ce que, par le passé, il aurait apporté de la cave. Ainsi Confucius serait-il resté en arrêt devant la modification de la forme d'un vase sacrificiel, anciennement polygonal, qu'exprimait le nom *gu bu gu*: «Un vase polygonal rond – quel étrange "vase polygonal"!»

Dans la discussion du rapport entre langage et réalité, c'est, chez Platon, qui s'orientait essentiellement sur la connaissance et qui était convaincu de l'existence de quelque chose qui est par nécessité telle qu'elle est, l'adéquation

[3] Cf. PLATON, *Cratyle* 389e-390a; E. HOLENSTEIN, *Sprachliche Universalien*, p. 6.

[4] Le *Cratyle,* dialogue platonicien traitant de la philosophie du langage, porte le sous-titre: «La rectitude des noms». Le chinois *zheng* signifie: droit, juste, rectifier; *ming*: nom, nommer. Sur ce point et sur les citations de Confucius ci-après, voir H. SCHLEICHERT, *Klassische chinesische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 28 sq. et (éd. revue) 1990², p. 32 sq. C'est à H. Schleichert que je suis redevable de la transcription phonétique des citations, ainsi que d'explications plus détaillés.

du langage avec la réalité qui occupe le premier plan. Mais pour Confucius, dont l'orientation était essentiellement pragmatique et qui se souciait de restaurer les rapports «vrais» du passé, il y allait – principalement ou exclusivement, peu importe – de l'adéquation de la réalité présente avec le langage. Les points de vue pragmatiques nous étant aussi peu étrangers que la compétence en matière de questions épistémologiques ne l'est pour les Chinois, nous pouvons aisément comprendre le renversement de la perspective, qui n'est pas essentiellement différent du changement de point de vue dans les différentes désignations de nos cycles. Il n'y aura à nouveau compréhension entre les hommes, c'est là la préoccupation majeure de Confucius, que quand ceux-ci se comporteront conformément aux propriétés et aux tâches qui leur sont assignées par leur titre: «[Qu'ils le soient] le prince prince, le sujet sujet, le père père, le fils fils.»

Comparé à ce renversement de perspective entre philosophies platonicienne et confucéenne, un glissement bien plus problématique est survenu quant à la possibilité d'une entente interculturelle, qui s'est opéré progressivement au cours de l'époque moderne: l'abandon de la conception platonicienne d'une indépendance entre l'essence et l'apparence et, dans le cas de la langue, entre expression et signification.

Les langues se différencient par le biais des différentes formes phoniques de leurs expressions. Mais avec des sons différents interviennent pourtant aussi des connotations différentes. Le mot allemand *Alptraum* permet de faire de tout autres associations (des Alpes qui menacent d'écraser le rêveur) que sa traduction anglaise *nightmare*. Toutefois, les deux mots se sont formés à partir de la représentation d'un lutin (*mare – Alb, Elf*) qui menace d'étrangler le dormeur. De telles associations phoniques n'engendrent pas seulement d'autres connotations. Il n'est pas rare qu'elles entraînent un véritable changement de signification dont les effets se répercutent parfois, et c'est significatif, jusque dans l'orthographe des mots[5].

Plus difficiles à surmonter, à compenser ou à neutraliser que les glissements de signification qui remontent à une différence de forme phonique, sont ceux qui ressortissent à une différence de structure grammaticale. Ce sont aussi des glissements dont nous sommes bien moins conscients. L'exemple classique (intralinguistique) de la dépendance de la signification par rapport à la structure grammaticale, c'est l'écart sémantique qui s'est creusé entre *kill* et *cause to die*. Dans le cadre de la grammaire transformationnelle de Chomsky, on avait d'abord admis que *cause to die* constituait la structure logique profonde potentiellement universelle de *kill*[6]. Les deux expressions, toutefois, n'ont pas

[5] Cf. F. DE. SAUSSURE, *Cours de linguistigue générale*, Paris, Payot, 1916/69, p. 238-241.

[6] Cf. J. HAIMAN, «Iconic and Economic Motivation» in *Language* 8 59, 1983, p. 783 sq.

tout à fait la même signification. Elles ne sont pas permutables dans n'importe quel contexte sans glissement de signification. Il en est de même pour certaines catégories grammaticales différentes qui, dans la tradition de la *grammatica universalis*, ont été considérées comme interchangeables, ainsi: «Cicéron écrit» – «Cicéron est quelqu'un qui écrit» – «Cicéron est en train d'écrire». Tout individu qui écrit n'est pas *ipso facto* quelqu'un qui écrit (un écrivain), et *vice versa*. Et à plus forte raison, la forme participiale (que l'on était porté à prendre pour la forme logique primitive) n'est pas équivalente à la forme verbale.

Puisqu'à côté de la structure phonique, c'est avant tout la structure grammaticale qui différencie les langues, on ne peut que s'attendre, comme chacun peut se le voir rapidement confirmer, à ce qu'étant donné les catégories et formations grammaticales différentes, la traduction d'une langue dans une autre n'aille pas le plus souvent sans glissement sémantique, perte de sens d'un côté et surinterprétation de l'autre.

La signification des structures langagières et, de manière très générale, culturelles dépend également toujours de leur contexte. Lequel est justement différent, par définition, dans des langues et des cultures différentes. Au contexte des expressions langagières appartient le champ lexical qui est à chaque fois le leur. La signification d'un mot se déplace suivant le degré de stratification du champ lexical. Le non-respect des nuances sémantiques conditionnées par le champ lexical peut conduire à des malentendus. On ne compte plus les anecdotes à ce propos. Ma logeuse en Angleterre se moquait de mes conceptions bizarres, qu'elle croyait «suisses», quand je lui racontais que j'étais allé me promener dans la *forest*. Ce qui se trouvait de l'autre côté de la rue n'était «naturellement» pas une *forest*, mais un *wood*. Le contexte extralinguistique dans lequel un mot s'emploie finit donc aussi, tôt ou tard, par avoir des effets sur sa signification. Ainsi le *Bundeskanzler* (le chancelier fédéral) est le chef du gouvernement en Allemagne, alors qu'en Suisse il n'est que son secrétaire, comme l'ancien *Reichskanzler* en Allemagne, qui était le secrétaire de l'empereur.

L'herméneutique classique en a tiré la conclusion que les phénomènes, les structures et les institutions culturelles ne peuvent être compris adéquatement que dans leur ensemble. Seul celui qui possède une langue dans son intégralité peut être certain d'avoir compris une tournure particulière. Mais seul celui qui a été élevé en son sein peut avoir d'une langue ou même de toute une culture une compréhension comparable à celle d'un natif. Ce n'est qu'alors qu'il les voit dans le même contexte. Celui qui s'y joint de l'extérieur importe avec lui l'horizon d'un autre monde à partir duquel il comprend «finalement» toutes choses.

2. *L'antithèse herdérienne*

C'est la compréhension des contextes du genre que nous venons de décrire qui conduisit rapidement, au cours de l'époque moderne, au dépassement de

la séparation platonicienne entre intérieur et extérieur, entre signification et expression, ainsi qu'entre essence et apparence. Comme il est apparu en outre que les expériences n'étaient pas sans lien avec la théorie, et que les théories étaient aussi toujours culturellement conditionnées, on cessa de faire valoir l'hypothèse aristotélicienne selon laquelle «les impressions de l'âme», les représentations que les hommes se font du monde, sont identiques chez tous et que seuls leurs signes linguistiques diffèrent. La modification de ces derniers entraîne aussi celle des premières. Et pour ce qui est des choses, elles varient également, du moins dans la mesure où il s'agit de *pragmata,* d'affaires humaines. Une famille de la Grèce antique possède une structure différente qu'une famille de la Grèce actuelle. L'empereur de Chine avait une autre fonction que l'empereur d'Allemagne. Le sacrifice dans une église catholique a, selon l'expression des théologiens, un «tout autre» sens que dans un temple hindou. De même la philosophie de la nature a pris en Europe, comme le formulent de manière non moins dogmatique les épistomologues, une «tout autre» orientation que n'importe où en Asie.

On a toujours plus fréquemment expliqué de telles expériences par le fait qu'il n'y a pas de monde dont la structure soit indépendante des langues et des cultures à partir desquelles il est appréhendé. Et à supposer qu'il y en ait tout de même un, il échapperait, ainsi que beaucoup le croyaient, à toute investigation. Il y aurait trop de points de vue à faire surgir des structures sans cesse nouvelles, tout comme chaque nouvelle manipulation d'un kaléidoscope fait surgir de nouvelles configurations. Il ne serait pas moins impossible de choisir selon des critères objectifs entre les visions particulières du monde conditionnées par un certain point de vue qu'entre les différents résultats des manipulations d'un kaléidoscope. On trouve chez G.W. Leibniz[7] un ancien témoignage de cette idée d'un monde qui ne serait pas structuré en soi, mais seulement – et de manière arbitraire – par nous, les hommes:

> «[...] d'autres comparent le corps entier de nos connaissances à un océan, qui est tout d'une pièce et qui n'est divisé en calédonien, atlantique, éthiopique, indien, que par des lignes arbitraires.»

Comment et dans quelle mesure, dans de telles conditions, une entente interculturelle est-elle somme toute possible? Du point de vue de l'histoire des idées, la position de J. G. Herder[8] est caractéristique de cette perspective moderne:

> «Chaque nation porte en elle son centre de félicité, de même que chaque sphère a en elle son centre de gravité! – Tout ce qui correspond à ma nature, ce qui peut être *assimilé* par elle, je le désire, le recherche, me l'approprie; *face à tout ce qui est au-delà*, la nature dans sa bonté m'a armé d'*insensibilité*, de *froideur* et d'*aveu-*

[7] G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704/65), § 4.21.3.

[8] J. G. HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), hg. von H.-G. Gadamer, Frankfurt am Main, 1967, p. 44 sq.

glement; elle peut même devenir *mépris* et *dégoût* – mais elle a pour seul but de me renvoyer *à moi-même*, de me faire trouver satisfaction *au centre* même qui me porte».

Indubitablement, Herder décrit là quelque chose qui ne survient que trop souvent. Mais décrit-il le seul état qui soit possible pour l'homme? Quelque chose qui est toujours le cas, structurellement nécessaire? Quelque chose qui restera toujours notre lot, au titre de quelque «condition humaine»? Herder introduit-il là un relativisme auquel il n'y aurait absolument aucune alternative?

L'image qu'utilise Herder éveille elle-même le soupçon que sa conception est également une idéalisation, rien d'autre que la scission platonicienne entre idée et apparence ou voile des mots[9]. L'image de la sphère que Herder emploie pour symboliser les différentes cultures est, en ce qui la concerne, également platonicienne. La sphère est la forme de ce qui est parfait, idéal; chez Platon, elle est la forme du cosmos, de l'homme originaire, des corps célestes. Dans la philosophie de la nature des romantiques, cette forme est de plus attribuée à tous les organismes vivants[10].

Cette image de la sphère se serait, semble-t-il, révélée féconde en biologie, en particulier dans son application aux plus petits constituants des êtres vivants. Elle aurait montré la voie à la biologie cellulaire naissante. Ce qu'écrit Herder sur le comportement face à l'étranger, sur l'assimilation et sur le rejet (l'immunisation, comme on dirait aujourd'hui), ne rappelle-t-il pas quelque chose qui est typique des organismes biologiques? Mais la biologie a pris ses distances de façon différenciée de la représentation classique de la totalité. A sa place, François Jacob[11] a eu recours à l'image du bricolage que Claude Lévi-Strauss avait introduit à propos des cultures orales. Dans un organisme, tout est certes lié, mais par des liens dont certains sont lâches. Certaines parties des êtres vivants se sont développées à différentes époques pour assumer des tâches de nature totalement distincte. Corrélativement à quoi les lois auxquelles elles obéissent sont aussi de nature différente. S'agissant de l'organe le plus important pour la compréhension de la culture humaine en tout cas, c'est-à-dire du cerveau, il ne saurait être question d'une homologie complète entre tous les organes qui permettraient (comme le supputait la morphologie des romantiques issue de la «Naturphilosophie» de Schelling) de reconstruire la totalité de l'arbre à partir de la connaissance de la structure d'une seule feuille. A l'ancien rhinencéphale (lobe olfactif du cerveau) des mammifères, est venu

[9] G. BERKELEY, *Œuvres*. I. Trad. de G. Brykman, Paris, P.U.F., 1985, *Traité des principes de la connaissance humaine* (1710), Introduction, 24: «nous n'avons qu'à tirer le voile des mots, afin de voir l'arbre le plus beau de la connaissance...»

[10] Pour plus de détails sur le modèle de la sphère, cf. E. HOLENSTEIN, «Europa und die Menschheit», p. 48 sq.

[11] F. JACOB, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981, p. 65 sq.

s'ajouter, peut-être «trop rapidement»[12], un néocortex. En tout état de cause, il ne s'est pas produit une coordination parfaite entre les deux parties, qui remplissent chacune des fonctions différentes. Il n'y a pas de rapport hiérarchique continu entre les deux parties, l'ancienne qui régit l'émotionnel, la nouvelle qui régit le cognitif. Du mode de fonctionnement de l'une, on ne saurait déduire celui de l'autre. Ce qui, selon l'une, est bon ou mauvais pour l'organisme, acceptable ou repoussant, ne l'est pas nécessairement pour l'autre.

Au vu de ces données concernant le soubassement neurobiologique des productions culturelles, on se demandera tout naturellement si le modèle lévistraussien du bricolage ne pourrait pas avantageusement être étendu des cultures orales à l'ensemble des cultures (et des biens culturels). Et ce qu'il en serait de la problématique de la compréhension si l'homme disposait de critères de réception distincts. Si – comme on en fait largement l'expérience – son intelligence de l'art le contraignait à reconnaître une valeur esthétique à une image qui ne lui «plaît» pas. Ou s'il jugeait une théorie convaincante alors même qu'il la rejetterait au plan émotionnel.

Les cultures et les formations culturelles particulières ne sont nullement, comme toute investigation historique a vite fait de le montrer, des formations unifiées. Seuls des joyaux tels que les poèmes semblent être d'un seul tenant. Des créations qui s'étendent sur plus de temps ne le sont jamais. Aucun peuple de culture, aucune des «nations» décrites par Herder, n'est, ne serait-ce qu'approximativement, une *societas perfecta*[13].

Herder lui-même offre un argument propre à briser le modèle de la sphère. Quelques pages après le passage cité plus haut, il applique les mêmes termes aux différents âges de la vie des hommes qui composent les cultures particulières. Chacun d'eux a «le *centre* de sa félicité *en lui-même*»!

C'est là une découverte dont on ne saurait assez reconnaître l'importance. L'enfant n'est plus considéré seulement comme un adulte «inachevé». Il vit dans un monde qui possède sa cohérence propre – jusqu'à ce que ses capacités croissantes le conduisent à des expériences et des réflexions qui ne peuvent plus être maîtrisées avec ses stratégies et catégories d'enfant.

Mais au rang des capacités cognitives les plus précoces d'un enfant appartient également ce que l'on nomme «compétence communicationnelle», c'est-à-dire la capacité de se comporter de façon différenciée avec des partenaires différents. Un enfant parle aux adultes différemment qu'à ses semblables, de

[12] *Ibid.*, p. 68 sq.

[13] A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique* (1835): *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, 1/1.121: «Le temps fait toujours naître à la longue, chez le même peuple, des intérêts différents, [...]. C'est donc seulement à la naissance des sociétés qu'on peut être complètement logique dans les lois. Lorsque vous voyez un peuple jouir de cet avantage, ne vous hâtez pas de conclure qu'il est sage; pensez plutôt qu'il est jeune.»

même que les adultes parlent aux enfants différemment, avec d'autres formes de langage, dans un autre registre, qu'à leurs semblables à eux, et différemment encore qu'à des supérieurs à qui ils doivent le respect. Au rang de la compétence cognitive la plus précoce de l'homme appartient la capacité de changer naturellement de code suivant l'interlocuteur, l'objet de la discussion et l'atmosphère de la conversation. A partir de son propre monde aux structures pluralistes, qui se déployent en «sub-cultures», et grâce à sa capacité de s'orienter dans celles-ci (avec la division correspondante de son code en sub-codes), l'enfant se trouve très tôt «préadapté», comme diraient les théoriciens de l'évolution, à une entente interculturelle étendue.

3. *Révision du principe herméneutique de Vico*

L'accès à d'autres cultures sera facilité par une particularité remarquable de la compréhension entre les hommes. La compréhension d'une langue va au-delà de la capacité même de parler. Pour des psychologues comme Jean Piaget, qui distinguent dans le développement de l'intelligence des stades clairement délimités les uns par rapport aux autres, la compétence passive précède en règle générale d'un stade la compétence active. L'homme maîtrise passivement en les comprenant des structures qu'il ne maîtrise pas activement, productivement. Dans le cas du bilinguisme, c'est là un phénomène familier à beaucoup. Même un enfant sait bien qu'il utilise d'autres structures qu'un adulte, qu'il prononce différemment un même mot (par exemple). D'après un constat anecdotique de Roman Jakobson, l'enfant résiste quand un adulte s'adapte à lui, se met à son niveau et parle comme il parle, quand, par exemple, il dit comme lui «toton» au lieu de «cochon».

Quelque chose d'analogue vaut pour les compétences non linguistiques. Ce serait une pétition de principe que d'admettre qu'un enfant voit le monde comme il le dessine et ne peut manifestement que le dessiner, où les choses sont juxtaposées, disposées les unes à côté des autres par agrégation, sans perspective, et ne sont pas subordonnées les unes aux autres dans un tout, par intégration, se recouvrant partiellement et mises en perspective. On peut en dire autant de ces cultures archaïques, dans lesquelles on trouve ce même style de représentation «enfantin». La conclusion qu'en tire Paul Feyerabend[14], selon laquelle les hommes vivent dans un monde tout à fait semblable à celui que présentent leurs artistes, est indéfendable.

Le principe herméneutique qui (sous sa forme généralisée) est entré dans l'histoire de la philosophie comme le principe de Vico, nécessite une révision profonde et riche de conséquences. La formule lapidaire classique en est :

[14] P. FEYERABEND, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Seuil, 1979.

«*Verum et factum convertuntur.*» Selon cette formule, ce qui (en tant que vrai) peut être compris peut aussi être fait, et vice versa[15]. Pour Kant[16], qui se réclame du même principe, cela signifie «que la raison ne comprend que ce qu'elle produit d'elle-même suivant son projet». Wilhelm Dilthey[17] a repris ce principe dans l'herméneutique, réunissant Vico et Kant:

> «L'esprit ne comprend que ce qu'il a créé.»

Et indépendamment de la tradition continentale européenne, on trouve chez Ryle[18] cette affirmation, apparemment fondée sur l'analytique du comportement, mais en réalité tout aussi dogmatique:

> «En d'autres termes, l'exécution et la compréhension ne sont que deux manifestations de la connaissance des tours d'un même métier.»

Personne ne sous-estimera l'importance d'une construction pour le processus de compréhension, surtout à titre de confirmation critique de la justesse de la compréhension. Il est par ailleurs indéniable que la compréhension linguistique, par ex., s'accompagne souvent d'une répétition intérieure, du moins par ébauches. Mais la répétition d'après modèle, une imitation, est autre chose que la maîtrise spontanée, indépendante, des mêmes structures.

Mais s'il en est ainsi, alors la thèse encore plus ancienne de Francis Bacon[19] selon laquelle «*scientia et potentia coincidunt*» est également à soumettre à une notable révision. On doit distinguer entre un savoir qui permet à quelqu'un de réagir face à quelque chose d'autre et même de le critiquer, et un savoir qui peut être transformé de manière productive. Il y a un savoir qui signifie puissance technique (et accroissement de la productivité) et un savoir, distinct de celui-ci, qui signifie «seulement» capacité à faire des distinctions, capacité critique, et possibilité d'empathie, voire, dans le meilleur des cas, possibilité de collaboration.

[15] G. B. VICO, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (1725), hg. von V. Hösle und Chr. Jermann, Hamburg, 1990, § 331; voir à ce sujet l'introduction de V. Hösle, 2.3.

[16] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), B XIII.

[17] W. DILTHEY, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910). Trad. de S. Mesure. Paris, Cerf, 1988, p. 102.

[18] G. RYLE, *La notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux.* Trad. de S. Stern-Gillet. Paris, Payot, 1978, p. 54. – Dans la discussion sur la généalogie du principe de Vico manque la référence à J. Locke. A la différence des «substances» de la nature, impénétrables pour nous, nous pouvons nous faire une représentation adéquate des *mixed modes* que nous avons composés nous-mêmes à partir d'idées simples. Cf. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690), Livre 2.

[19] F. BACON, *Novum Organum* (1620), aphorisme 3; *Neues Organon*, latin-allemand, hg. von W. Krohn, Hamburg, 1990, p. 80; voir à ce sujet l'introduction, p. XVII.

C'est avant tout de l'explication neurolinguistique de la différence entre ces facultés qu'on peut attendre des éclaircissements au sujet de la différence de structure – qui échappe à une appréhension intuitive – entre compétence passive et active, entre compréhension et production, et au sujet de la cause de cette différence[20]. Selon toute vraisemblance, compréhension et production linguistique reposent chacune sur des processus neuronaux différents. Conformément à quoi la faculté de parler peut, à la suite d'une maladie ou d'un accident, se perdre (aphasie) sans que la compréhension linguistique s'en trouve affectée.

Il y a convergence entre la limitation apportée au principe de Vico et la préférence accordée au modèle de l'intériorisation – ou introjectif – contre le modèle classique de la projection dans l'explication de l'expérience intersubjective.

Selon le modèle *projectionniste*, l'expérience intersubjective consiste dans des transferts aperceptifs (apprésentatifs). En raison de la ressemblance de nos corps et de notre comportement corporel, nous projetterions sur d'autres les expériences psychiques, les intentions, les traits de caractère, ainsi que les représentations axiologiques et les représentations du monde que nous-mêmes nous relierions à notre apparence et à notre allure physiques, en cela motivés par leur présence simultanée dans l'expérience que nous faisons de nous-mêmes – expérience que nous faisons des deux côtés, expérience de l'intérieur et de l'extérieur. D'après cela nous ne pourrions rien apprendre de l'autre que nous ne saurions déjà de nous-mêmes, grâce à ce lien priviligié entre l'expérience intérieure et l'expérience extérieure. Nous ne pourrions comprendre les autres que dans la mesure où leur comportement et notre propre comportement se recouvriraient ou recouvriraient des projets comportementaux que nous aurions développées mentalement en toute indépendance.

D'après le modèle de l'*introjection*, nous ne développons nos propres capacités mentales qu'après avoir perçu leur réalisation chez les autres. Selon toute vraisemblance, il existe quelque chose comme une sorte de compréhension innée des expressions des autres. La perception de l'expression des sentiments (joie, tristesse), traits de caractère (fierté, anxiété) et intentions (de quête, de fuite) des autres éveille en nous des dispositions correspondantes et nous conduit à réaliser nous-mêmes ce que nous percevons chez eux. Cela présuppose une expérience des autres et de nous-mêmes que l'on peut qualifier de synesthésique (terme technique qui a été introduit à l'origine pour désigner de tout autres couplages de perceptions, dont l'exemple typique est «l'audition

[20] Voir les réserves formulées par CHOMSKY à l'endroit du privilège épistémologique accordé aux sciences humaines en vertu du principe de Vico, in: *Règles et représentations*. Trad. par A. Kihm. Paris, Flammarion, 1985, p. 11 [trad. modifiée]: «La langue a-t-elle été fabriquée par nos lointains ancêtres? [...] En fait, il n'y a pas plus de raisons de considérer la langue comme constituée ou fabriquée qu'il n'y en aurait pour le système visuel et les diverses formes qu'il peut prendre [...].»

en couleurs», association involontaire entre perceptions visuelles et auditives). Maurice Merleau-Ponty en rapporte un bel exemple[21]: un petit enfant fait comprendre par les mouvements de sa bouche que la perception visuelle de la bouche de son père s'accompagne chez lui, selon toute vraisemblance, d'une perception proprioceptive de sa propre bouche. Le père avait pris les doigts de l'enfant entre ses dents et par jeu les avait mordus légèrement. En ouvrant de façon répétée la bouche, l'enfant semblait demander à son père de rouvrir la sienne.

Mais les expériences que nous faisons d'autrui ne servent pas seulement à l'épanouissement et à l'accroissement de nos propres facultés. Elles servent aussi à appréhender, sur l'arrière-fond d'autres possibilités de réalisation de soi, la particularité de notre propre nature et de notre propre culture. D'après un mot célèbre de Lord Kipling, ne connaît l'Angleterre que celui qui ne connaît pas que l'Angleterre. De même, un dicton chinois enseigne que, pour se connaître soi-même, on doit apprendre à connaître son ennemi. Et la phrase avec laquelle Jean-Jacques Rousseau a posé, comme le pense Lévi-Strauss[22], le fondement théorique de l'ethnologie, énonce similairement:

> «Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés.»

4. *Révision du principe herméneutique de l'holisme*

Si les cultures particulières ne constituent pas une unité parfaitement harmonieuse, ce n'est pas seulement dû au fait qu'elle se composent d'individus appartenant à différentes classes d'âge, qui ne réagissent pas comme d'une seule voix face à ce qui leur provient d'autres cultures. Les hommes appartenant à une certaine culture viennent en outre de régions distinctes et exercent des métiers différents dans des positions sociales différentes. A cela s'ajoutent de nombreuses autres disparités: celles qui sont de nature confessionnelle, chez nous, et, partout, celles qui découlent de la différence des sexes. Les différents segments d'une société vivent chacun dans leur propre univers, même s'il y a de nombreux croisements. Croisements qui se produisent déjà pour la simple raison que les individus particuliers appartiennent en même temps à plusieurs groupements, de par l'âge, la région, la profession, le niveau social, la confession, le sexe, etc.

Ce qui est reçu d'une culture étrangère pénètre dans une culture de manière analogue: canalisé et filtré de multiples façons. Ce qu'un groupe de la société

[21] M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 404.

[22] Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 47.

rejette, un autre l'accueille. Cela ne permet pas d'affirmer que ce qui est assimilé par une couche sociale, et la façon dont elle l'assimile dans le but de renforcer sa position et son identité, ne soit pas compris par une autre. On ne comprend que trop bien les intentions des autres. En voici un exemple : le jour du 1er mai, fête du travail, n'est pas né à Zurich. Mais comment le 1er mai a-t-il été reçu par la société zurichoise ? Différemment, et cela malgré tous les dénominateurs communs entre les différentes couches de la société suisse qui frappent tant les gens de l'extérieur. Aujourd'hui encore, un journal écrira : «Pas de parution le 1er mai. Le 1er mai est officiellement jour férié dans le canton de Zurich.» Et un autre, proche des milieux patronaux : «Le 1er mai est jour de repos légal dans le canton de Zurich.»

En fonction de facteurs qui ont à voir avec la situation spécifique de leurs porteurs, les phénomènes culturels (langue, religion, technique, etc.) se développent, que ce soit dans l'ensemble d'une culture ou seulement dans certaines de ses formations sociales, selon des orientations diverses et à des degrés divers. Une telle diversité dans le développement des domaines particuliers d'une culture exerce, sur le développement des autres domaines partiels de cette même culture, une influence qui n'a toutefois pas l'ampleur, et qui ne s'exerce pas non plus de la manière que suggère une conception holistique (totalisante au sens classique) de la culture. On ne saurait affirmer que des changements dans un secteur entraînent inéluctablement des changements dans tous les autres secteurs. Chaque secteur d'une culture est, en tant que ce qu'on appelle une totalité partielle, relativement indépendant des autres quant à la structure de son organisation. A l'homme individuel font défaut les conditions cognitives, la mémoire et la vision synthétique qui lui permettraient de ne serait-ce qu'appréhender toutes les incohérences entre les convictions variées qui règnent dans les nombreux champs dont une culture se compose. Et en trouverait-il tout de même, ou certaines s'imposeraient-elles tout de même à lui, qu'il aurait depuis longtemps développé sa capacité à les minimiser ou à les refouler, à les éliminer ou simplement à les ignorer. Souvent, une telle ignorance ne porte pas à conséquence. Bien au contraire, il n'est pas rare, dans la pratique, que la vie s'en trouve facilitée.

Selon toute vraisemblance, on peut appliquer aux cultures, comme à l'esprit humain, un principe non d'uniformité, mais de modularité, de «boîte de construction» en quelque sorte. Tout comme les systèmes nerveux, les cultures se composent de domaines partiels d'une relative autonomie. Ceux-ci peuvent se développer d'une manière relativement indépendante en fonction de lois qui leur sont propres et qui s'adaptent chaque fois d'une manière spécifique à leurs tâches également spécifiques.

Mais cela signifie aussi que l'hypothèse homologique, celle de la philosophie de la culture des classiques et des romantiques, est à réviser. On ne peut reconstruire sans autre forme de procès, à partir de la morphologie d'une partie (par exemple à partir du bras d'un être vivant ou d'une statue), la

morphologie de toutes les autres parties. Oswald Spengler[23], par exemple, dans la tradition de la philosophie holistique de la culture, prétend

> «qu'entre le calcul différentiel et le principe dynastique dans le gouvernement de l'État du temps de Louis XIV, entre la forme antique de l'État dans la *polis* et la géométrie euclidienne, [...] entre la musique instrumentale contrapuntique et le système du crédit commercial, il existe une profonde correspondance formelle [*Zusammenhang der Form*]».

Cela peut avoir des conséquences quant à la possibilité d'une entente interculturelle. Il arrive souvent – et cela est particulièrement frappant chez les paysans, mais aussi chez les citadins – que certaines classes et catégories professionnelles, bien que de cultures différentes, partagent entre elles plus de valeurs qu'avec les membres d'une autre profession ou classe de leur propre culture.

Pour qu'on puisse se comprendre, il n'est pas nécessaire, comme on le suppose souvent, d'avoir recours à un point de vue «tierce», «valable en soi», «objectif» et «transculturel». La capacité d'entrer dans le point de vue de l'autre y suffit. Sans cette capacité, il ne saurait y avoir d'intelligence humaine, ni de compétence linguistique en particulier.

La faculté linguistique de l'être humain ne consiste pas uniquement dans sa capacité à parler en principe de tout (universalité sémantique), mais également dans celle à dire chaque chose autrement (traductibilité universelle). A défaut de cette capacité, nous ne serions même pas en mesure d'apprendre notre propre langue. Déjà l'enfant n'assimile un grand nombre de mots et locutions qu'en passant par des périphrases. Cela est d'autant plus remarquable qu'aucune de ces périphrases ne correspond entièrement à l'expression paraphrasée, et ce, comme nous l'avons dit plus haut, en raison de la diversité des formes phoniques et des structures grammaticales d'une part, du rapport au contexte d'autre part. Nous pouvons certes essayer de rendre ces divergences par un commentaire métalinguistique. Mais ainsi, nous faisons sans cesse entrer en jeu de nouvelles connotations.

Même lorsqu'on essaye de saisir ces différences en termes rationnels et univoques, il subsiste une incommensurabilité qu'on ne saurait finalement supprimer, de même que l'on ne saurait supprimer ce prototype de l'incommensurabilité qu'est le rapport, irréductible à des nombres rationnels, entre les diagonales et les côtés d'un carré. Toutefois, ce prototype de l'incommensurabilité nous apprend aussi qu'à l'égard de la compréhension (au sens d'une entente intellectuelle aussi bien que d'un savoir-faire technique), il faut faire la distinction entre, d'une part, une incommensurabilité de principe, théorique et conceptuelle, et d'autre part, une incommensurablité factuelle, pratique et intuitive. Un artisan, ou un technicien, qui veut établir une diagonale entre les

[23] O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes* I (1918), München, 1922, p. 8 (et 29).

angles d'une figure rectangulaire, qu'il s'agisse d'un grenier ou d'un microprocesseur, peut très bien y parvenir malgré l'incommensurabilité théorique de la diagonale avec les côtés de cette figure. L'imprécision et l'inexactitude qui demeurent dans le calcul n'ont aucune pertinence sur le plan pratique. Il s'agit là d'un écart qui ne se laisse cerner ni à l'œil nu (intuitivement), ni au microscope. C'est uniquement par le calcul qu'on peut le déterminer toujours plus précisément. Quelque chose d'analogue vaut pour les périphrases intralinguistiques et pour les traductions interlinguistiques. Les écarts sémantiques qui subsistent n'ont, dans la plupart des cas, aucune pertinence sur le plan pratique et échappent complètement à l'intuition. Quant aux divergences sémantiques entre une version originale et sa traduction en langue étrangère, elles peuvent être réduites exactement de la même manière que les divergences entre périphrases intralinguistiques, c'est-à-dire par des commentaires métalinguistiques sans cesse repris, jusqu'à épuisement. A partir d'un certain point, elles ne jouent plus aucun rôle dans la communication pratique et intuitive.

Frappante et révélatrice est la convergence entre le résultat auquel est parvenue la linguistique comparée grâce à des enquêtes empiriques, et le résultat auquel est parvenue la philosophie des sciences[24] grâce à l'analyse comparative et évaluative de théories concurrentes, en apparence incommensurables sur le plan conceptuel. Les variations intra- et interculturelles sont (comme c'est exemplairement le cas pour les variations intra- et interlinguistiques) fondamentalement de même nature et de fait fréquemment de même ampleur[25]. Pour comprendre ou évaluer une théorie alternative, que ce soit dans notre propre culture ou dans une culture étrangère, en la comparant

[24] Cf. D. DAVIDSON, «Sur l'idée même d'un schème conceptuel», in: *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*. Traduit de l'anglais par P. Engel. Nîmes, J. Chambon, 1993, p. 267.

[25] E. HOLENSTEIN, *Menschliches Selbstverständnis*, p. 149 (à partir de recherches en linguistique comparée): «6e thèse. Les variations interculturelles sont comparables aux variations intraculturelles, les premières n'étant souvent pas plus grandes que les secondes.»

Voir un point de vue analogue chez R. RORTY: «Solidarité ou objectivité?» in: J. RAJCHMAN et C. WEST (éds), *La pensée américaine contemporaine*. Trad. de A. Lyotard-May, Paris, P.U.F., 1991, p. 69 sq. [trad. modifiée]: «La critique que Quine et Davidson adressent à l'opposition entre le conceptuel et l'empirique tire essentiellement sa force de l'idée qu'entre des cultures différentes, l'écart n'est pas autre par nature qu'entre des théories différentes au sein d'une même culture. Les aborigènes de la Tasmanie et les colons britanniques ont une difficulté à communiquer, mais cette difficulté ne diffère que par le degré de celle qu'éprouvent Gladstone et Disraeli. [...] L'argumentation de Quine au sujet de la distinction positiviste entre vérité analytique et vérité synthétique vaut aussi contre l'opposition anthropologiste entre l'interculturel et l'intraculturel».

D'une manière analogue encore, chez S. J. GOULD: «L'égalité humaine est un accident de l'histoire», in: *Le sourire du flamant rose. Réflexions sur l'histoire naturelle*. Trad. de l'américain par D. Teyssié, Paris, Seuil, 1988, p. 187: «Nous pouvons détecter

à celle que nous avons faite nôtre depuis longtemps, nous devons d'abord appréhender (dans le langage de l'une ou l'autre théorie) les conditions sous lesquelles ses propositions sont tenues pour vraies. Nous ne nous comportons pas autrement lorsque nous sommes confrontés à une tournure de notre langue ou d'une langue étrangère qui ne nous est pas familière. Nous recherchons les conditions de son emploi. Sur la description des conditions auxquelles les thèses d'une théorie sont tenues pour vraies et une expression de la langue pour appropriée, il est possible, et c'est là un fait d'expérience, de trouver un accord aussi bien avec ceux qui adoptent une théorie alternative ou ceux qui parlent une langue étrangère qu'avec ceux qui représentent notre propre théorie ou parlent notre propre langue.

Le dépassement de la distinction entre diversité intra- et interculturelle auquel sont parvenues simultanément, venant d'horizons différents, la linguistique empirique et l'épistémologie analytique, est également défendu sur un troisième front, par la psychologie sociale. D'après la théorie la plus courante en matière de racisme, l'individu perçoit de façon particulièrement sensible chez les étrangers, voire projette sur eux sans retenue aucune, celles de ses propres tendances qu'il considère comme négatives et qu'il refoule. Le pluralisme intersubjectif des valeurs se ramène, si l'on procède à une introspection sans prévention, à un polythéisme intrasubjectif des valeurs. Des valeurs que l'on a soi-même écartées ou que l'on n'a pas même laissé émerger, parce qu'elles portent préjudice aux valeurs qu'on privilégie soi-même et sont de ce fait facilement affectées d'un indice négatif, semblent justement être les valeurs qui, aux yeux des «autres», les «étrangers», sont les plus importantes.

Pour qu'une communication interlinguistique soit possible, il n'est pas nécessaire, pas plus que pour une comparaison interthéorique, que les propositions d'une langue (théorie) soient traduisibles dans l'autre telles quelles, sans ajouts, sans commentaire – dans le jargon épistémologique : sans recours à des «théories-passerelles». Ce qui est nécessaire, c'est bien plutôt qu'un langage (théorie, avec ses présupposés sous-jacents) puisse servir de métalangage (métathéorie) à un autre. Ce qui est dit dans une langue (théorie) doit pouvoir être décrit et expliqué dans l'autre, le cas échéant à l'aide d'annotations qui, au besoin, peuvent à leur tour être pourvues d'autres annotations et ainsi de suite.

Les théories qui sont des réductions d'autres théories font souvent l'objet, au cours du processus de réduction, et sous la pression et l'influence de la théorie à réduire, d'une restructuration, d'une élaboration ou même d'une rectification. La même chose vaut par analogie pour les traductions à partir

tellement de différences entre individus *au sein* d'une même race que le fait d'ajouter une autre race à l'échantillon ne change pas grand-chose. [...] si, à Dieu ne plaise, l'holocauste avait lieu et que seul le peuple xhosa en réchappait au fin fond de l'Afrique, l'espèce humaine conserverait encore 80% de sa diversité génétique.»

de langues étrangères et pour l'assimilation d'une culture étrangère. La langue ou la culture réceptrice doit s'élargir afin de pouvoir intégrer la nouveauté. Mais il peut aussi arriver que, sous la pression de l'élément étranger et pour s'adapter à lui, elle s'appauvrisse et se réduise à ce qui est compatible avec la nouveauté. C'est également sous ce rapport que le parallèle entre rapports interculturels et interthéoriques est remarquable.

5. *La synthèse issue du renouveau des recherches sur les universaux – une hypothèse*

La linguistique comparative, dans le cadre de ses recherches sur les éléments que les langues humaines naturelles sont susceptibles d'avoir en commun, est parvenue à des résultats qui sont d'une grand portée pour l'entente interculturelle. La variabilité des langues humaines naturelles a de quoi impressionner et étonner, mais elle n'est pas illimitée, ni arbitraire. D'un côté, on a découvert dans les langues naturelles des structures et des processus auxquels aucun philosophe du langage n'a jamais pensé dans ses projets de langue universelle. D'un autre côté, on a fait la découverte non moins importante que toutes les variations imaginables, et qui ont d'ailleurs été partiellement réalisées dans les langues artificielles, n'apparaissent pas dans les langues naturelles. De plus, parmi les variations que l'on y trouve, toutes n'ont pas la même stabilité, ni la même fréquence, ni la même probabilité. Ces variations s'inscrivent à l'intérieur de limites contraignantes pour lesquelles il est possible d'établir des régularités. Certaines structures (le duel, par exemple) n'apparaissent dans une langue que si certaines autres structures (le pluriel, par exemple) y sont également présentes.

En découvrant qu'il existe également des régularités universelles sur le plan expressif des langues, la recherche récente menée par les sciences du langage dans le domaine des universaux s'écarte autant de la doctrine classique (platonicienne) de la tradition de la *grammatica universalis* que de la doctrine de l'époque moderne du relativisme linguistique; ce qui est remarquable quant à la possibilité d'une entente interculturelle.

Elle se démarque de la doctrine classique non seulement en postulant des régularités universelles sur le plan du contenu ou de la signification, mais en en établissant également sur le plan de la forme et de l'expression. La doctrine classique ne postulait des universaux que sur le plan «des impressions de l'âme» (Aristote), respectivement des idées (Leibniz), des catégories de la signification (Husserl). La recherche récente sur les universaux, en revanche, postule l'existence d'universaux au niveau des «sons», des «mots» et de «l'expression». Il existe également des universaux sur le plan de la forme, et sur le plan de la «forme linguistique interne» (du mode de constitution du lexique et de la syntaxe, de la morphologie, de la grammaire et de la stylistique) comme sur celui de la «forme linguistique externe» (de la phonologie).

Par là, la linguistique empirique récente n'avance pas seulement des arguments plus solides et d'une plus grande portée que les théories spéculatives des universaux propres aux classiques, mais elle fait également comprendre – tout en tenant compte de la pertinence du relativisme linguistique quand il met en évidence la dépendance de la signification par rapport à l'expression – comment on peut accéder à des universaux sémantiques malgré une telle dépendance. Ou plutôt, ce n'est pas malgré cette dépendance que cela est possible, mais précisément grâce à elle. Corrélativement aux régularités universellement valides qui régissent le niveau expressif souvent jusque dans le détail (en soi insignifiant), il s'en trouve également qui valent pour le niveau sémantique des langues.

La nouvelle recherche dans le domaine des universaux reste donc attachée à la conception fondamentale du relativisme linguistique contemporain suivant laquelle le contenu varie en fonction de l'expression. Mais à la différence de ce relativisme qui s'est fait largement accepter, elle postule, à cause des contraintes de la variation sur le plan expressif de la langue, des contraintes correspondantes sur le plan du contenu. Si le contenu dépend de l'expression et si l'expression varie universellement selon les mêmes lois (celles de l'organisation du champ lexical, par exemple), alors le contenu varie également selon les mêmes lois dans les différentes langues. De telle sorte que les langues peuvent être comparées et comprises à partir de leur contenu sémantique.

Les structures que les hommes adoptent comme appartenant (universellement) à tous les éléments d'une classe n'ont pas nécessairement à coïncider avec celles qui leur sont propres indépendamment de toute expérience humaine (qui leur sont «réellement inhérentes»). Elles ne dépendent pas non plus arbitrairement et irréversiblement des expressions de la langue. Ce qui a lieu, c'est bien plutôt ceci que les structures et processus mentaux (conditionnés neuro-biologiquement) dont disposent tous les hommes (dans des limites de variabilité identiques) déterminent autant la structure de leurs expériences que la structure de leurs langues. Quant à la querelle ontologique des universaux (à ne pas confondre avec le débat linguistique sur les universaux dans la tradition de la *grammatica universalis*), il y a convergence entre la recherche linguistique sur les universaux et la position intermédiaire d'un conceptualisme dorénavant fortement imprégné par la neurobiologie. Cette recherche redonne vie à une position qui avait complètement disparu du débat contemporain dominé par le réalisme et le nominalisme. Ce n'est pas tant la structure du monde qui détermine la structure de la langue, ni la structure de la langue qui détermine la structure de l'expérience du monde; ce sont au contraire les structures du cerveau et de l'esprit qui déterminent les structures de l'expérience du monde.

Mais comment légitimer alors l'hypothèse selon laquelle tous les êtres humains disposent *de facto* des mêmes catégories cognitives? Qu'ils disposent potentiellement des mêmes catégories linguistiques, cela est justifié par l'expé-

rience, maintes fois confirmée, que chaque homme est capable d'apprendre la langue au sein de laquelle il est né et avec laquelle il entre en contact pendant la période cruciale pour l'acquisition de la langue. John Locke[26] avait déjà postulé quelque chose d'analogue par rapport à l'ensemble de nos facultés:

> «Si vous ou moi étions nés dans la Baye de *Soldanie*, nos pensées & nos idées n'auroient pas été peut-être plus parfaites, que les idées & les pensées grossiéres des *Hottentots* qui y habitent; & si *Apochancana* Roi de *Virginie* eût été élevé en Angleterre, peut-être auroit-il été aussi habile Théologien & aussi grand Mathématicien que qui que ce soit dans ce Royaume.»

6. *Une autre conception de la totalité*

L'expérience de la linguistique nous apprend que la situation est différente dès qu'un homme a grandi dans une langue déterminée. Pour un tel homme, il semble bien que toute autre langue ne soit pas accessible de la même manière.

Ici, il faut toutefois opérer de «subtiles distinctions». Dans les langues particulières, il n'y a pas que des structures qui s'impliquent unilatéralement ou mutuellement. Il semble qu'il y en ait également qui s'excluent ou s'annulent mutuellement. A cela s'ajoute que des glissements ou de simples nuances de signification conditionnés par la structure ne peuvent pas être transposés dans une autre langue. Cela ne veut pas dire que des personnes douées ne puissent pas s'approprier les deux langues. Il ne faut pas confondre, d'une part, l'aptitude linguistique de l'individu à exprimer une chose d'une certaine manière, et, d'autre part, le potentiel d'une langue qui lui permet d'exprimer une chose d'une certaine manière. Au regard de ses facultés cognitives, l'homme est multilingue et multiculturel.

Dans ce contexte, le clivage entre compétence active et passive a également son importance: la compétence passive a une plus grande portée interculturelle que la compétence active. Il est frappant de constater que des artistes particulièrement créatifs se montrent souvent moins tolérants face à un autre style que l'amateur réceptif. Nous ne pouvons concrétiser simultanément toutes nos représentations de valeurs. Il semble que les hommes dont la créativité se nourrit d'une telle rivalité entre différentes représentations de valeurs, ressentent avec d'autant plus d'acuité leur incompatibilité réciproque. La conclusion que l'on peut tirer de tels constats sur le plan anthropologique n'est pas nouvelle: dans aucune culture particulière, ni surtout chez aucun individu ne se trouve pleinement réalisé tout le potentiel culturel de l'homme. Pour Kant[27], cela voulait dire

[26] J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1690). Traduit par Coste. Edité par E. Naert, Paris, J. Vrin, 1972, p. 48.

[27] I. KANT, «Rezension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (1785) in: *Werke: Akademie Ausgabe* 8, Berlin, 1968, p. 65.

«que ce ne peut être aucun membre d'aucune des générations de l'espèce humaine, mais seulement le genre humain qui peut accomplir pleinement sa destination».

Par le passé, on n'a pas tiré, sur le plan d'une théorie de la totalité, la conclusion que ces constats inspirent, comme l'ont imposée en physique des constats tout différents quant à leur contenu. L'idéal classique de la totalité, axé sur la métaphore à la fois platonicienne et herdérienne de la sphère, est à réviser sur un autre point encore. Il n'est pas seulement vrai (1) que les différentes parties d'un tout ne sont reliées entre elles que d'une manière souple et qu'elles peuvent aussi subsister indépendamment les unes des autres, et (2) que les principes de leur organisation n'ont pas à être nécessairement homologues. Il est également faux (3) que le fonctionnement du tout exige la co-présence de toutes les parties; c'est même plutôt le contraire. Il est faux qu'une partie ne puisse trouver son déploiement optimal que si elle s'intègre de la manière la plus harmonieuse et la moins conflictuelle dans le tout. C'est ce que l'on avait cru par le passé en raison du postulat de la dépendance réciproque non seulement des parties entre elles, mais également entre le tout et ses parties. On pensait, de manière simpliste et précipitée, qu'un manque à un endroit du tout devait nécessairement entraîner un effet négatif à un autre endroit. Le contraire est possible. De la même manière qu'en physique, la complémentarité, en philosophie de la culture, ne veut plus dire co-présence, réalisation simultanée de toutes les parties, mais une réalisation en alternance.

(Traduit de l'allemand par Frédéric Wieder,
avec la collaboration d'Alexandre Schild)