

## Comparaison ou compréhension culturelle ?

« Je crois à ce que j'appelle la pensée archipélique. Parce qu'elle n'impose pas, elle est peut-être fragile, menacée, fuyante, mais c'est toujours une pensée de l'errance, une pensée du déplacement non une pensée de l'imposition. Elle dit que le lieu n'est pas contradictoire avec l'ailleurs, que notre nature ne s'oppose pas à la relation, comme le poétique ne s'oppose pas au politique »  
Édouard Glissant<sup>1</sup>.

« Car seul l'incommensurable vaut la peine d'être comparé – comparer le commensurable est une tâche qui revient aux comptables ».

Eduardo Viveiros de Castro<sup>2</sup>.

Une amie nous racontait un jour le dialogue étonnant qui eut lieu entre un universitaire suisse, qu'elle avait accompagné il y a plusieurs années dans sa visite d'un monastère bouddhiste du nord de la Thaïlande, et le religieux qui veillait sur ce monastère. Le professeur croit subtil de demander au moine (en anglais) : « Vénérable, que pensez-vous de la vérité. » *The truth...* Le moine réfléchit longuement, se gratte un peu la tête, et finit par répondre, dans un anglais approximatif, que cette question est bien intéressante, mais qu'il ne se l'est jamais posée en tant que telle ! « Vous me parlez de "la" vérité, et je ne sais que dire. Car dans ma langue, les articles n'existent pas. Si vous me demandez ce que je pense de "vérité", alors c'est autre chose, et ma vie n'y suffirait peut-être pas : il y a tant à comprendre et à dire de "vérité" que ma tête est bien trop petite pour en saisir et en exprimer toutes les dimensions ! » Cette anecdote – qui en dit long d'ailleurs sur l'influence des langues dans les modes de pensée – est propre à calmer tous ceux pour qui il n'existe qu'une vérité, universelle et absolue.

### *Une vérité ?*

Le piège est le même en matière d'analyse de l'appartenance culturelle d'un individu. Méfions-nous de l'apparence administrative du seul passeport que l'on présente ou que l'on exige.

La naissance n'est pas l'appartenance, qui n'est pas l'identité.

Méfions-nous, en ces domaines, des meubles en réalité à tiroir et de nos propres obsessions classificatoires ! Chaque soir, paraît-il, ces meubles voyagent... et redessinent perpétuellement leurs squelettes de bois ! Moi voyageur, moi Homme-archipel, je suis plus que ce que tu crois que je suis quand tu m'enfermes dans une seule case, un seul compartiment...

« Demander à un individu étranger ou bien ayant vécu à l'étranger pour une longue période s'il se sent plus allemand ou japonais va le mener automatiquement à un positionnement qui sera soit contextuel soit psychologique », remarque Fred Dervin. « Mais en aucun cas sa réponse ne pourra être prise pour une vérité : qu'est-ce qu'être allemand ou japonais ? Y-a-t-il une définition bien précise qui décrive tous les individus qui ont un passeport de ces nations ? Non et nous sommes alors dans l'impasse. Ce que l'individu répondra sera forcément une mise en scène, une mise en discours du soi (et de l'autre) »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> : Édouard Glissant, *Philosophie de la relation*, Gallimard, 2009.

<sup>2</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2009.

<sup>3</sup> : Fred Dervin, « Pistes pour renouveler l'interculturel en éducation », *Recherches en éducation*, n°9, novembre 2010. Le danger d'une certaine approche culturaliste est évident. Tout paraît donné en une seule fois, dans une forme d'éternité. Un ensemble de « valeurs » se laisse déduire de l'infrastructure. Cela conduit chacun à être enfermé dans ses « préjugés observationnels » : les différences

L'appartenance culturelle d'un sujet a autant à voir avec les connaissances constituées qu'avec un chemin de vie que l'on arpente sans cesse. Ces connaissances, supposées connues à l'avance, ce seraient les cultures que l'on découpe et désigne et... le chemin imprévu, ce seraient les identités, en *multiplicité*.

Si le culturel est « derrière toutes les conduites justifiées », comme aiment à le dire Jacques Demorgon ou Sylvie Chevrier, le *soi*, est une interprétation et il peut être l'objet de bien des « changements, de conversions » souligne Norbert Alter, à la suite de Paul Ricœur<sup>4</sup>.

Une appartenance, même héritée, ne joue pleinement son rôle de marqueur d'identité que pour autant que j'accepte, choisisse ou que je veuille la considérer comme telle et de la situer ou pas dans une série d'histoires qui sont celles de ma vie. Faut-il faire état de ma situation de famille ou mentir pour avoir cet emploi ? Pourquoi changer de nom de famille me procure-t-il un élan de liberté ? Pourquoi vouloir changer la couleur de ma peau ? Pourquoi cacher mes croyances religieuses ?

Nous ne naissons pas comme si nous étions déjà entièrement constitués et achevés. Nous n'héritons pas de valeurs « allemandes » ou « japonaises » comme de cachets de cire. En un bloc. Nous devenons des humains en échafaudons nos évidences et nos vérités les uns par les autres tout au long de notre vie, qui est faite de relations, de « réseaux de significations »<sup>5</sup> que nous tissons, et plus encore, de rencontres.

« Privé de son pays de la vérité, où la terre est toujours ferme et stable, le moi doit accepter l'imprévisible, le hasard, tout ce qu'il n'a pas en soi ; en un mot, il doit accepter l'autre »<sup>6</sup>.

La rencontre empêche la répétition du même dans notre vie mentale. Elle constitue l'humain en sujet par l'interdépendance. Elle opère ce travail de (re)création qui ne s'achève pour ainsi dire jamais, sinon avec la mort et ce qu'elle comporte de mystère.

« Un nuage passe sur notre vie, dès qu'on se met à la conter » dit Pierre Ouellet. Si l'objet matériel, une pierre ou même une brique de pierre cuite, est agrégat, le *soi*, lui, est conflit, tiraillement et logiques interstitielles. L'Homme-archipel est un sujet projeté dans un monde où le sens ne se construit que dans et par le frottement de la rencontre avec l'Autre. Conflits, soutiens et enrichissements.

C'est bien la vie elle-même qui nous contraint à décider entre des possibles et fait que l'identité n'est pas essence mais substance<sup>7</sup> : « elle n'est pas ce qui ne change jamais, mais ce qui permet de rester soi-même en changeant tout le temps »<sup>8</sup>. En un sens, l'identité est découverte plus que choisie, car par définition on ne peut choisir ce qui est déjà donné par les contextes culturels qui nous entourent<sup>9</sup>. Nous sommes ainsi conduits, en interculturalistes, à explorer les raisons que des acteurs sociaux concernés, dans tel contexte, ont de croire à ce à quoi ils croient<sup>10</sup>. Et nous constatons souvent que les choses culturelles ne sont pas que ce que nous croyons être dans des sociétés contemporaines qui systématisent le disparate. Nous voilà alors moins capables d'invoquer à *devoir être* que condamnés, et cela est heureux, à savoir naviguer dans la zone de brouillard de *phénomènes* et précisément à ces *raisons à être* et à agir que se donnent les acteurs ! Car les humains

---

culturelles existent parce que nous connaissons différentes sociétés aux contours claires avec différentes histoires et que cela participe au maintien de différentes valeurs, à la permanence de différents peuples. La culture renverrait, en ce cas extrême, à un environnement carcéral qui ne dit pas son nom et à l'équivalent de sous-espèces biologiques qui nous séparent irrémédiablement.

<sup>4</sup> : Norbert Alter, *La force de la différence*, PUF, 2012, p. 169.

<sup>5</sup> : Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, PUF, 1986.

<sup>6</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2009.

<sup>7</sup> : Dorian Astor, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, Autrement, 2016, p. 120.

<sup>8</sup> : Selon l'expression de Alain de Benoist.

<sup>9</sup> : Alain de Benoist, *Contre le libéralisme : La société n'est pas un marché*, Editions du Rocher, 2019, pp. 113-114.

<sup>10</sup> : Raymond Boudon, *Raisons. Bonnes raisons*, PUF, 2003, p. 50.

créent du réel par une action sur la réalité vécue, par un travail sur les représentations de la réalité imaginée. Là est notre chantier : comprendre pourquoi des *paramètres contextuels*, comme ceux de la *culture*, entraînent des différences dans les croyances collectives des uns et des autres. Et aussi, pourquoi le sujet n'est pas antérieur à la rencontre. Il lui est exactement contemporain. Faut-il, dès lors, expliquer pourquoi les Bororos ne sont pas des Babyloniens (visant à comparer), essayer de ressentir l'univers culturel singulier vécu par chacun de ces peuples (visant à comprendre), cerner pourquoi on ne peut pas ne pas être bororo quand on l'est, ou ce que c'est que d'être bororo ou babylonien ou encore essayer de cerner les logiques de communication si Bororos et Babyloniens entraient (virtuellement) en communication pour coopérer<sup>11</sup> ?

### ***Comparer, comprendre... traduire***

Généralement, comparer consiste à une opération de classement entre deux ou plusieurs entités socioculturelles également externes à l'observateur, opération faite dans l'intention de détecter des constantes ou d'identifier des variations concomitantes ayant une valeur nomothétique<sup>12</sup>. On cherche alors à cerner des processus qui produisent par mimétisme spontané et lents mouvements dialectiques, des traits massifs communs qui se conservent sur une même aire géographique, dans un même espace culturel imaginaire (comme dans le cas, par exemple, des formes d'autorité propres à l'imaginaire militaire de la France sous Louis XI et leurs influences dans l'État ou dans la famille). Toute une tradition de recherche « culturaliste », ethnographique, s'est constituée autour de ces éléments structuraux qui traverseraient les siècles, ces arrière-plans profondément influencés par des logiques de sens historico-nationales. Ici, ce sont les particularités qui font l'humanité. On y développe l'idée de l'existence, pour chaque peuple, d'une sorte d'archétype qui influencerait une conscience collective et divers types de périls à éviter. Le véritable *réel* serait caché. Un Français se sentirait libre quand il tient son rang, fidèle peut-être en cela à l'idéal franciscain de « la grandeur de celui qui sert » alors qu'un Américain le serait plus quand il applique un contrat légalement négocié<sup>13</sup>. A chaque peuple de préserver sa mesure propre ?

Marie-Louise von Franz remarque que « le mot signifiant “deux” est apparenté, dans certaines langues primitives, à celui de “fendre”, et, dans d'autres, à ceux de “suivre” et d’“accompagner” »<sup>14</sup>. Or, pour nous, toute comparaison doit servir à une traduction<sup>15</sup>.

Comparer, c'est apparemment trop souvent porter son regard sur des valeurs et courir le risque de tout opposer à partir de couples (individualisme-collectivisme, distance hiérarchique forte ou faible...) <sup>16</sup>. Comprendre et traduire, c'est moins porté l'accent sur des valeurs, des filiations que sur des conflits de valeurs et de loyautés. Tout simplement, parce que nous sommes embarqués dans

---

<sup>11</sup> : Inspiré par Marc Augé, *Qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique*, L'Homme, 1987, n°103, pp. 7-26.

<sup>12</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2009.

<sup>13</sup> : Philippe D'Iribarne, *La logique de l'honneur*, Le Seuil, 1989. La culture ici ne renvoie, comme l'écrit Sylvie Chevrier (2003, *Le management interculturel*, PUF, p. 64), « ni aux comportements typiques comme dans les travaux de Edward T. Hall, ni à la moyenne des valeurs d'une population comme dans ceux de Geert Hofstede mais à des processus d'interprétation ».

<sup>14</sup> : Marie-Louise von Franz, *Nombre et temps*, La Fontaine de Pierre, 1978, cité par Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison contradictoire. Sciences et philosophies modernes : la pensée du complexe*, Albin Michel, 2015.

<sup>15</sup> : « L'anthropologie compare pour traduire, non pas pour expliquer, justifier, généraliser, interpréter, contextualiser, dire ce qui va sans dire, et ainsi de suite. Et si traduire est toujours trahir, selon le proverbe italien, une traduction digne de ce nom – ici, je ne fais que paraphraser Walter Benjamin (ou plutôt, Rudolf Pannwitz) – est celle qui trahit la langue d'arrivée et non pas celle de départ. La bonne traduction est celle qui réussit à faire en sorte que les concepts étrangers déforment et subvertissent le dispositif conceptuel du traducteur, pour que l'intention du dispositif original puisse s'y exprimer et ainsi transformer la langue d'arrivée. Traduction, trahison, transformation » (Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, 2009).

<sup>16</sup> : Nous sommes habitués, en Occident, à opposer deux termes : compression-expansion, ange-bête, centripète-centrifuge, positif-négatif... Or, l'analyse des métamorphoses humaines ne peut obéir, selon nous, à la continuité linéaire des mouvements homogènes de la science galiléenne et Jean-Jacques Wunenburger souligne, avec raison, qu'« il a fallu un temps très long à la pensée occidentale pour comprendre que les sentiments humains n'étaient réductibles à aucun système d'idées claires et qu'ils n'étaient exprimables par aucun des moyens d'une logique de type aristotélicien. Ils ne sont pas soumis au principe de contradiction. Liés à la conscience qui est essentiellement motilité [...] ils sont rarement purs, mais ils sont capables, quand ils sont vécus, d'unir en eux-mêmes des contraires ».

des sociétés, où les cultures de référence sont multiples, des sociétés d'interactions persistantes, où il n'y a pas *une* tradition originelle mais plutôt *des influences* traditionnelles originelles. Notre tâche d'interculturalistes, face aux simplifications idéologiques, aux préjugés, à l'ignorance ou à la bigoterie, doit être de « complexifier ». Et nous sentons bien que l'idée de référent culturel ultime d'une société ou d'un peuple est entachée de caducité face aux métamorphoses récentes du monde et de nouveaux principes de différenciation qui peuvent se contredire entre eux : âges, générations, genres, appartenances ethniques, mobilités... En cas de conflit, quelle est celle de nos composantes identitaires (religieuses, familiales, idéologiques...) que nous choisirons de faire primer<sup>17</sup> ?

Traduire, c'est donc ne pas accorder à une seule variable culturelle un poids exorbitant dans l'analyse des conduites<sup>18</sup>.

Traduire, c'est renoncer à une interprétation des discours et comportements des hommes du passé d'après les catégories psychologiques du présent. Surtout quand de plus en plus d'entre nous transgressent les normes et font comme s'ils adoptaient les valeurs d'un milieu ou d'un espace social tout en cultivant d'autres en d'autres champs.

Traduire, c'est admettre qu'une « culture n'est pas qu'un contexte de sens, ni qu'un code – c'est aussi une compétence, une capacité d'action » confirme Ehrard Friedberg<sup>19</sup>. L'auteur évoque ce qu'il appelle le syndrome de l'horoscope qui consiste à « ignorer ce qui n'est pas prédit par l'horoscope » et à tout renvoyer toujours aux prédictions autour des signes zodiacaux (la supposée culture nationale) qui prennent force totémique.

Traduire, c'est donc présumer qu'il y a depuis toujours et pour toujours une *équivoque* ; communiquer revient à partager des différences et à interpréter sous divers angles, « celui de l'intervalle, de l'interstice, du vibratoire, du rythmique », comme le dirait Yves Pillant<sup>20</sup>, au risque du contradictoire.

Traduire, c'est voir dans la « situation contradictoire », la matrice du sens, puis du langage qui la soutient et l'articule. Et dans le cas limite de la situation dite « interculturelle », celle d'une interaction entre deux personnes, celle où l'incertitude laisse d'abord le jugement hésitant, le fait culturel n'appartient pas au monde de la contradiction dialectique car sa synthèse est d'équivoque. Les partenaires en présence ne se servent pas des mêmes repères pour situer ce qu'ils estiment. En cela, la recherche interculturelle a à voir, pour nous, avec la théorie des jeux qui envisage une décision

---

<sup>17</sup> : Méfions-nous de la représentation d'un « soi » cohérent et unifié. La moindre décision que nous prenons dans la vie de tous les jours sans nous en rendre compte met en balance des possibilités d'action qui sont en concurrence, qui nécessitent des arbitrages et génèrent des « micro-choix » conditionnés. Ces situations sont amplifiées en contexte multiculturel quand l'individu court le risque d'être inséré dans des réseaux qui diffusent des valeurs et des modèles en opposition les uns aux autres... comme cette brillante jeune femme partie étudier en Angleterre et qui retrouve, de retour au pays, ce rôle traditionnel de la femme au foyer dont elle avait intégré sans s'en rendre compte les habitudes. La recherche interculturelle doit participer, selon nous, de l'étude de cette extension de schémas d'action ou d'habitudes, de ces stocks de modèles de socialisation, plus ou moins étendu selon les personnes, qui s'organisent en répertoires plus ou moins conscients. Et qui peuvent nous faire regarder soudainement nos parents, nos semblables à travers les yeux d'un autre univers social, d'un autre référentiel culturel de sens.

<sup>18</sup> : Le risque « culturaliste » est grand. Celui de la caricature et des raccourcis. Écoutons Eric Zemmour, à Lille, le 5 février 2022 : « Notre civilisation est celle du travail et du travail bien fait. C'est à cela qu'on reconnaît un Français. Souvenons-nous de Charles Péguy célébrant le goût du travail, de la rempailluse de chaise et du bâtisseur de cathédrale, à des siècles d'écart. (...) Chaque peuple à son rapport particulier au travail : les Américains, c'est le respect du contrat. Les Allemands, c'est le sens de l'équipe. Les Français, c'est l'honneur ! Oui, l'honneur du travail bien fait, qui relie l'ouvrier et le patron ».

<sup>19</sup> : Ehrard Friedberg, « La culture « nationale » n'est pas tout le social. Réponse à Philippe d'Iribarne, *Revue Française de Sociologie*, 46, 1, 2005.

<sup>20</sup> : Jean-Jacques Wunenburger écrit : « Les philosophes ont toujours cru devoir distinguer deux modes opératoires de la pensée abstraite, l'un plutôt analytique et dichotomique, (la *dianoia* grecque, l'entendement chez Kant et Hegel, l'intelligence selon Bergson), l'autre plus synthétique et unificateur (la *noësis* grecque, la raison des dialecticiens, l'intuition bergsonienne), modes qui correspondent aussi, sur un autre plan, aux régimes diurne et nocturne des images, mis en évidence par Gaston Bachelard ou Gilbert Durand, comme aux structures schizoïde et syntonique des psychiatres ».

qui concerne plusieurs personnes en interaction les uns avec les autres et qui sont obligées de supputer les comportements d'autrui pour agir. Chacun est contraint de produire de nouveaux signifiés culturels pour sortir d'une ornière ou d'un malentendu. « Quelque chose » d'autre que ce qui était présent avant l'échange surgit. L'étranger, le migrant, l'Autre... qui y sont confrontés savent bien qu'ils sont souvent conduits à jouer sur plusieurs scènes différentes « lorsqu'un univers permet de donner un sens positif ou à tout le moins acceptable à une pratique, tandis que l'autre la disqualifie ? »<sup>21</sup>. Nous touchons là à la question des manières dont une partie - et une partie seulement - des expériences passées incorporées et de nos cadres culturels est mobilisée, convoquée, réveillée par la situation présente. Ce que Chang-Rae Lee a appelé fort à propos : avoir affaire à « plusieurs « quelqu'un » en un ». Faire contraste avec plusieurs « tu » et en porter certains en soi ! Les jeux de langage peuvent y diverger au maximum et cette situation interculturelle est bien disjonctive, comme infinie : la prendre comme objet détermine une autre équivoque en amont, et ainsi de suite. Comme des rebonds de la pierre sur l'eau ou, mieux, des figures (fractales) dont les détails se répètent à toutes les échelles et changent lentement, perpétuellement de nature. Les cultures en présence sont des *générateurs* d'aperçus plutôt que des « cartes topographiques exactes, définitives et détaillées du terrain interculturel »<sup>22</sup>. La situation interculturelle fait naître des points d'accord temporaires négociés, exige une bonne distance où l'on est sûr de reconnaître l'expression des visages, de percevoir les mimiques, un refus simulé, un accord singé... Comme Edward T. Hall a su nous le montrer, la plausibilité l'emporte toujours ici sur l'exactitude. A *l'appartenance* (comparer) succéderait une posture distanciée et une expérience de la *distance culturelle* (comprendre) et même de l'intelligence interculturelle (traduire) où « à partir de ce qui est en soi contradictoire, il est possible de déployer un troisième devenir entre ceux des actualisations respectives des contraires »<sup>23</sup>.

Du piège du préjugé et de nos biais de perception, nous passons à celui du *paradoxe* et à d'autres instances limitantes que nous portons en nous. Une équivoque ne renvoie pas simplement à une inversion des rôles dans un face-à-face. Une équivoque n'est pas un « défaut d'interprétation » (au sens d'un manque), mais bien un « excès » d'interprétation, dans la mesure où l'on ne saisit pas qu'il y a plus d'une interprétation et d'un rôle en jeu<sup>24</sup>. Ou que l'on imagine une tradition culturelle pour un peuple qui ne l'imagine pas pour lui-même, comme avec ces cadeaux qui étaient, en fait, de simples marchandises ou ces mots simples qui étaient, au contraire, des offrandes sacrées. Traduire, c'est accepter ici que se crée comme une « troisième » relation qui nous permet de nous rencontrer en sortant chacun de soi-même et renvoie à des logiques de don et d'échange.

Marie-Madeleine Bertucci souligne que « si on reste dans une posture de recherche classique, l'altérité court le risque de demeurer un horizon, une question relevant plus de l'éthique que du champ des sciences humaines et sociales »<sup>25</sup>. Traduire, consistera alors à construire une méthodologie de recherche prenant en compte l'altérité, ce qui suppose des modèles de recherche inédits quand ce sont (surtout) les interactions qui modifient, à mesure, les termes reliés. Et qui

<sup>21</sup> : Sylvie Chevrier, *Gérer des équipes internationales*, PUL, 2012, p. 179.

<sup>22</sup> : Miguel P. Caldas, « Un modèle conceptuel pour les profils culturels brésiliens multiples et fluides », in Livia Barbosa, *Culture et différence dans les organisations*, Atlas, 2009, p. 57.

<sup>23</sup> : « La place faite à l'idée de potentialisation est la trouvaille de Stéphane Lupasco. Le sens de la négation change : le terme antithétique, non-A, est non pas ce qui disparaît si l'on a A, mais ce qui est potentialisé par l'actualisation de A. C'est la potentialisation qui permet de voir le contradictoire présent même dans un développement unilatéral » (Mireille Chabal, « Réciprocité anthropologique et réciprocité formelle », *Revue du MAUSS*, vol. 47, no. 1, 2016, pp. 165-185).

<sup>24</sup> : « L'Autre des Autres est toujours autre. Et si l'équivoque n'est pas erreur, illusion ou mensonge, mais la forme même de la positivité relationnelle de la différence, son opposé n'est pas la vérité, mais plutôt l'univoque, en tant qu'aspiration à l'existence d'un sens unique et transcendant. L'erreur ou l'illusion par excellence consisterait, justement, à imaginer qu'il y ait un univoque sous chaque équivoque, et que l'anthropologue en serait le ventriloque » (*Idem*).

<sup>25</sup> : Marie-Madeleine Bertucci, « Place de la réflexivité dans les sciences humaines et sociales : quelques jalons », *Cahiers de sociolinguistique*, vol. 14, no. 1, 2009, pp. 43-55.

ouvre à un paradoxe, pour la froide rationalité économique, qui consisterait à affirmer que notre bonheur vient de ce que nous rendons les autres heureux !

Dans la rencontre avec autrui, « il ne s'agit pas d'une parthénogenèse de l'altérité, où l'on donnerait naissance à l'autre de soi seul, dans la virginité absolue de son moi, sans aucune fécondation par l'Autre, comme dans la génération spontanée. Au contraire, c'est en s'altérant, périssant en soi, s'en allant dans sa tête, se coupant en deux, laissant son âme errer et se faire deux, faisant de sa chair le nulle part où l'on est plus absent que l'autre (...) »<sup>26</sup>. De là, nous comprenons que la culture est un phénomène *d'altération*. Une culture qui devient la culture est d'avance une culture morte<sup>27</sup>. De là dérive aussi, pour Pierre Ouellet, une définition de ce qu'est l'altérité, à savoir, « ce qui résiste à sa volonté, ce qui ne réduit pas à la représentation que l'on s'en fait, ce qui oppose sa résistance au monde comme volonté et représentation, dont on fait ce qu'on veut de manière impériale, ce qui reste infiniment rebelle au monde empirique des choses qui nous sont d'emblée données. L'altérité, jamais donnée d'avance et à jamais, c'est ce qui s'oppose au soi velléitaire, qui peut et veut, étendant autour de soi et sur toute chose le grand pouvoir et le bon vouloir de ses vues et de ses idées »<sup>28</sup>. Pour se réaliser, l'être humain a besoin de réciprocité mais, pour y parvenir, il doit faire le saut de la gratuité, que l'on peut très bien ne pas lui rendre<sup>29</sup>.

### ***Admettre les bricolages et ne pas filer droit !***

Une vision fautive de la notion de culture consiste donc à considérer que la culture ne traite que de ce qui est partagé par tous les individus, du *déjà là* et viendrait à exclure explicitement tout ce qui serait propre aux individus et à leurs interactions. Ces équivoques, au sens « littéral » de *inter esse*, être entre, exister parmi<sup>30</sup>, recevoir et donner avec gratuité, sont le sel de toutes les relations interculturelles.

En de telles relations, la question « n'est pas celle de savoir qui a tort, et encore moins de savoir qui trompe qui. L'équivoque n'est pas une erreur, une méprise ou une fausseté, mais le fondement même de la relation qui l'implique (...). Une erreur ou une méprise ne peuvent se définir comme telles que dans un « jeu de langage » donné, alors que l'équivoque est ce qui se passe dans l'intervalle entre différents jeux de langage »<sup>31</sup>. La culture est bien à travers quoi un sujet *existe*. Elle est la dimension de déploiement du sujet en même temps que son horizon à dépasser. Agir, en interculturelisme, visera ici à dresser le tableau des raisons qui ont fait que les actions qui auraient dû avoir lieu (en raison d'un « modèle ») n'ont pas eu lieu en vertu d'un « récit »<sup>32</sup>.

Des études récentes montrent que tout sujet tente de comprendre les intentions de l'autre afin d'évaluer un « degré de bienveillance » (*kindness*) : « qu'en d'autres termes, le sujet regarde non seulement ce que l'autre a effectivement fait, mais également ce qu'il pouvait faire et n'a pas fait (à savoir, les alternatives qui s'offraient à lui) »<sup>33</sup>.

---

<sup>26</sup> : Pierre Ouellet, « Le lieu de l'autre. L'énonciation dans la poésie québécoise contemporaine », *Le soi et l'autre*, Les Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 193.

<sup>27</sup> : François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008, p. 223.

<sup>28</sup> : Pierre Ouellet, « Le lieu de l'autre. L'énonciation dans la poésie québécoise contemporaine », *Le soi et l'autre*, Les Presses de l'Université de Laval, 2003, p. 198.

<sup>29</sup> : Luigino Bruni, *La blessure de la rencontre. L'économie au risque de la relation*, Nouvelle Cité.

<sup>30</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2009.

<sup>31</sup> : *ibidem*.

<sup>32</sup> : Cyril Lemieux, « Pluralisme des régimes d'action à la question de l'inconscient : déplacements », in Marc Breviglieri, Claudette Lafaye et Danny Trom, *Compétences critiques et sens de la justice*, Economica, 2009, p. 74.

<sup>33</sup> : Luigino Bruni, *La blessure de la rencontre. L'économie au risque de la relation*, Nouvelle Cité.

L'anthropologue Alban Bensa a écrit que ce que nous pouvons réellement comparer, « ce sont les possibilités qu'ont les acteurs et non pas leurs caractéristiques culturelles »<sup>34</sup>. Il postule, en poussant le bouchon un peu loin, « qu'on peut devenir Japonais, Kanak ou Allemand, car l'autre s'apprend (...). Il n'y a pas de différence culturelle, il y a des différences d'histoire qui portent sur le type de ressources que les acteurs mobilisent ici et là-bas ». Une façon *singulière* qu'ont chacun des êtres humains de toujours changer.

Combien de fois, dans nos voyages, avons-nous constaté que la supposée *force culturelle* des sociétés traditionnelles ne faisait pas son effet et que les locaux en face de nous attachaient forte importance à leurs préférences et à leurs intérêts personnels. Qui, du coup, primait sur le groupe d'appartenance et renvoyait à une sorte de calcul « coûts-avantages » que l'on connaît bien (aussi) en Occident. Ceci pourrait conduire à penser que l'individu cesse de croire à une vérité normative, ou du moins à un appareillage théorique, dès lors que les objections qu'on lui oppose lui rendent sa défense trop *coûteuse*. Ce serait néanmoins aller trop loin. Parce que l'on ne peut parler d'apparition chez quelqu'un d'une vérité normative comme on pourrait parler de délibération sur un système d'arguments. Et parce que nos opinions se forment toujours à l'intérieur de systèmes de communication sédimentés dans l'histoire. L'acteur social ne délibère jamais en solitaire sur le fait de savoir si une théorie ou un système d'arguments sont supérieurs à d'autres.

Nous rejoignons Raymond Boudon quand il écrit que les sciences sociales restent imprégnées d'un culturalisme diffus, « au sens où elles font des *dispositions* la principale variable explicative du comportement et voient dans la *culture* la cause de ces dispositions ». La culture, répétons-le, est un *paramètre*, non un déterminant, ce qui en ferait une « boîte noire » et explication à tout. Écoutons-le qui écrit qu'« aucune variable *dispositionnelle* (comme : mes parents m'ont élevé dans telle religion) ne suffit à expliquer que je continue d'y adhérer. Car l'on ne peut pas ignorer le fait que certains, comme les fils de paysans devenus fonctionnaires ou centurions, ont eu au contraire tendance à repousser la religion dans laquelle ils avaient été élevés. La clé de l'explication réside dans le fait que le sujet a des raisons dans un cas de conserver la foi de ses parents, et dans l'autre de l'abandonner<sup>35</sup> ».

Les recherches interculturelles devraient, selon nous, davantage participer d'un projet qui est moins de saisir ce que quelqu'un dit que de comprendre ce qu'un interlocuteur a voulu dire en le disant. Ainsi, dans cette perspective, Gérard Lenclud parle de la culture comme d'un objet au « second degré » :

La capacité culturelle humaine est ce qui permet à des hommes, non pas tant de faire les choses qu'ils font mais de les faire à la manière dont ils entendent les faire et dont ils pensent qu'ils les font et doivent les faire, à leur manière et non d'une autre. Il semble bien qu'*Homo sapiens* soit la seule créature qui manifeste l'aptitude non seulement à former des représentations sur ses conduites mais à former des représentations sur les représentations de ses conduites, donc à former des croyances réflexives. Cette aptitude le promeut de fait en *Homo culturalis*, cet être qui ne cesse de commenter ce qu'il fait, dit et pense, et dont les commentaires constituent la véritable cible de l'interprétation anthropologique. Pour l'anthropologue, du moins celui qui épouse les vues aujourd'hui orthodoxes, une culture se définit largement par ce que ses représentants en affirment ; c'est, en somme, un objet au second degré<sup>36</sup>.

Nous avons l'habitude, en Occident, de former nos jeunes à penser une essence des choses qui se déploie en série. Nous les invitons principalement à appréhender le réel à travers un genre unitaire qui se diversifie. Or, la transformation fait l'être même des identités culturelles. Et la métamorphose

---

<sup>34</sup> : Alban Bensa, *Après Lévi-Strauss, Pour une anthropologie à taille humaine*, Textuel, 2010, p. 79.

<sup>35</sup> : Raymond Boudon, *Raisons. Bonnes raisons*, op.cit, p. 65.

<sup>36</sup> : Gérard Lenclud, *L'universalisme ou le pari de la raison*, EHESS, 2013, p. 21.

maintient en vie. C'est tout l'intérêt qu'il y a à se tourner vers la belle notion de bricolage, qui par certains aspects, nous rapproche de nombre de sociétés traditionnelles, dans lesquelles la force ressentie en soi du *divers* s'unifie, entre corps et mental, sensible et intelligible, par l'âme, par l'ange personnel. Autant d'intermédiaires qui nous délivrent de l'unité trompeuse du "je pense", du moi, de l'individu et sa tendance à la pensée directe, perceptive ou raisonnante<sup>37</sup>.

La notion de *bricolage* a ceci de satisfaisant qu'elle insinue que la réalité sociale des individus que nous étudions ne peut être saisie par un seul modèle explicatif, que celui-ci en appelle soit aux choix individuels, et aux évidentes limites de l'illusion volontariste d'un libre arbitre, soit aux structures collectives, et à la limite d'une loi d'airain qui voue à la répétition du même logiciel culturel. Les modèles se combinent dans notre modernité tardive. Les parties de l'histoire ne s'agencent pas exactement dans une totalité comme une construction de Léo<sup>38</sup>.

Eduardo Viveiros de Castro note que connaître, pour un occidental, c'est d'abord « objectiver ». Les sujets, tout comme les objets, sont vus comme les résultats de processus d'objectivation : le sujet se constitue ou se reconnaît lui-même dans les objets qu'il produit, et il se connaît objectivement lorsqu'il réussit à se voir « de l'extérieur », comme un « ça ». Notre jeu épistémologique s'appelle l'objectivation ; ce qui n'a pas été objectivé reste irréel ou abstrait. La forme de l'Autre est encore, trop souvent, la chose.

« Le chamanisme amérindien est guidé par l'idéal inverse : connaître c'est « personnifier », prendre le point de vue de ce qui doit être connu. Ou, plutôt, de celui qui doit être connu ; car le tout est de savoir « le qui des choses » (Guimarães Rosa), sans quoi on ne saurait répondre de façon intelligente à la question du « pourquoi ». La forme de l'Autre est la personne »<sup>39</sup>.

Un mode d'intelligibilité admet sans peine la concurrence. Une « bonne » explication causale tend à vouloir chasser l'autre<sup>40</sup>. Tout piège culturaliste nous invite à *filer droit* ! Dorian Astor a raison de critiquer cette pratique de l'histoire par concaténation, par chaînes causales, qui ne nous disent rien de l'événement. Et l'évènement n'est pas ligne droite de transformation<sup>41</sup>.

Pour comprendre ce qui se passe dans le temps qui passe, pour appréhender « une culture », l'important n'est pas ce qui s'est passé mais *par quoi* cela est passé. Opérer non pas un retour aux sources, mais un recours aux sources<sup>42</sup>. Dans la proposition « A devient B », le point de départ et le point d'arrivée ne nous disent rien du devenir. Nous avons perdu A et ne savons plus rien de lui, nous nous retrouvons avec B, dont nous ne savons pas davantage : échange ou substitution de termes, comparaison abstraite entre un instant et un autre. Entre les deux, le vide demeure. Or, les significations s'y créent et ce vide n'est donc pas vide<sup>43</sup>. Comme nous le rappelle Alain Touraine, « il ne s'agit plus seulement de préciser ce qui permet à deux cultures de communiquer. Il s'agit de rechercher si la conscience des différences entre cultures peut se transformer en évaluation, par l'acteur lui-même, de ses propres conduites. Il ne s'agit pas de savoir si deux ou plusieurs cultures sont compatibles, mais d'observer comment les acteurs se forment ou se décomposent pendant le passage d'une culture et d'une société à l'autre, et surtout le rôle que jouent, dans cette affaire, les croyances, les attitudes et les interdits. Facilitent-ils, ou au contraire rendent ils plus difficile le passage d'une culture à une autre, en évitant de définir les cultures comme autant de forteresses que tous les étrangers ont de la peine à pénétrer ? Il s'agit de définir la nature

---

<sup>37</sup> : Gilbert Durand, *Science de l'homme et tradition*, Albin Michel, 1975, p. 43.

<sup>38</sup> : Zygmunt Bauman, *La vie en miettes*, Pluriel, 2003, p. 46.

<sup>39</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France.

<sup>40</sup> : Gérard Lenclud, *L'universalisme ou le pari de la raison*, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, 2013, p. 170.

<sup>41</sup> : Dorian Astor, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, Autrement, p. 10-11.

<sup>42</sup> : Selon l'expression de Alain de Benoist.

<sup>43</sup> : Dorian Astor, *Deviens ce que tu es. Pour une vie philosophique*, Autrement, p. 10-11.

des conduites qui permettent aux acteurs de ne pas se laisser vaincre par les difficultés qu'ils rencontrent »<sup>44</sup>.

Quand la question du sens collectif de peuples supposés homogènes est reléguée derrière celle de la construction collective et polyphonique du sens<sup>45</sup>, quand se renforce sans l'équivocité des situations en notre modernité tardive, c'est donc bien à une autre définition de la culture dans le domaine interculturel que nous devons ouvrir. Une perspective du *devenir* (non pour expliquer ce qui est mais comprendre ce qui devient et comment cela le devient). La culture chez Geert Hofstede, un de ses représentants les plus éminents en management interculturel, c'est ce qui se terre en deçà de l'expression, forme nos représentations (individuelles/collectives) et subsiste comme monde exprimé, hors du sujet qui l'exprime. Une essence pure qui existe (presque) indépendamment de son effectuation spatio-temporelle. Une des erreurs culturalistes est de postuler que l'esprit préexiste à ses contenus et n'a pas besoin de l'expérience du sensible pour se constituer. Mais, pour autant, une culture peut-elle avoir autant de sens qu'il y a d'individus qui s'emparent d'elle ? En un sens, nous le pensons.

Nous voulons lire ici la culture comme ce qui *résiste* à l'interprétation individuelle des signes sans la réduire à une entité causale et transcendante.

Tous deux, chacun à notre manière, nous voulons donc dépasser l'obsession de la comparaison culturelle, notamment entre pays, et cerner les conditions de ce nous nommons, avec Martin Vielajus, une intelligence interculturelle. Cette forme d'intelligence associe le niveau formel de la culture, qui consiste à repérer des systèmes collectifs d'images presque indépendamment de leur signification vécue et existentielle, et le niveau de l'identité, privilégiant les contenus sensibles de sens et leur impact émotif et intellectuel à un niveau individuel<sup>46</sup>.

Il s'agit donc moins d'analyser les contacts culturels sous le jour réducteur d'un système prévisible où le « dominant » réduirait quasi mécaniquement le « dominé » à la conformité, où ceux qui organisent l'institution font subir aux autres un programme de socialisation, que de se reconnaître et de se donner mutuellement un sens à notre présence dans le monde. Simone Weil faisait cette belle remarque qu'il est « nécessaire de comprendre et de peser le système de valeurs d'autrui, avec le sien, sur la même balance ». Et, pour cela, de forger la balance<sup>47</sup> !

### ***L'écart plutôt que la différence : une philosophie de la rencontre***

Ce travail de forgeron, pour rencontrer aussi en l'autre, sa propre ombre<sup>48</sup>, souligne une nécessité, celle de placer la question du dialogue comme « arcs-boutants » de toute démarche. Et en amont de ce dialogue, le doute et un perpétuel art du questionnement. Le comportement de l'autre et le mien propre peuvent-ils s'analyser et pourquoi ? Pourquoi nos évidences ne sont pas nécessairement celles de l'autre ? Qu'est-ce qui a pu « clocher » dans la rencontre avec l'autre ? Comment, dans cette rencontre, puis-je me *dépasser* ? Dépasser n'est surtout pas détruire mais, conserver la *trace* d'un évènement. Et l'anagramme de trace est *écart*. Dépasser est l'expression de l'audace et s'oppose donc à tout amalgame. Tracer veut dire « exprimer », « représenter », « rappeler », « rendre présent »... Rachel Kahn en donne une percutante illustration : « aucun de mes parents n'a la même couleur que moi, puisque l'une est très blanche et l'autre très noir. Or,

---

<sup>44</sup> : Alain Touraine, *Un nouveau paradigme*, Fayard, 2005, p.173-174.

<sup>45</sup> : Florence Allard-Poesi, « Sens collectif et construction collective du sens », in Bénédicte Vidaillet, *Le sens de l'action*, Vuibert, 2003, p. 99.

<sup>46</sup> : *ibid.*

<sup>47</sup> : Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1947, p.91.

<sup>48</sup> : Carl Gustav Jung, *Les racines de la conscience*, Buchet-Chastel, 1971, p. 34.

c'est précisément parce que je m'identifie à eux, forts de leur dissemblance, tournés de concert vers l'avenir, que chaque jour, comme dirait Socrate, je *diffère* de moi-même »<sup>49</sup>. Être, c'est être autre.

« Ce n'est pas lorsque je réduis les contradictions que je "comprends", c'est lorsque je les découvre, les situe et les admet dans l'univers qu'elles font tenir par leur seule tension antagoniste » écrit Gilbert Durand<sup>50</sup>. Accéder aux rivages multiples du soi, comme pour Rachel Kahn, s'apparenterait toujours à un trajet, comme pour Hermès, dieu des voyageurs et à la volonté de ne pas céder au caractère premier dans « l'ordre d'apparition ». Pour tous les voyageurs, l'appartenance culturelle consiste en la façon selon laquelle « les personnes établissent des analogies entre les différents domaines de leurs mondes ». Toute appartenance culturelle est alors un gigantesque et multidimensionnel dispositif de comparaison-traduction<sup>51</sup>.

Il s'agit de réfléchir à la différence en soi, ou plutôt aux écarts, notion préférée par François Jullien, lorsqu'il observe qu'avec la différence on est dans la distinction, la séparation, le rangement, la classification, la typologie, tandis qu'avec la notion d'écart, on est au contraire dans la distance, le dé-rangement, le maintien en tension, toujours fécond puisqu'il fait apparaître un « entre », et que « cet « entre » est actif<sup>52</sup> ». L'explication en termes de différence renvoie au manque de « quelque chose », comme lorsque les peuples « sans écriture » avaient été nommés primitifs. La différence oblige à réduire progressivement une situation à partir d'une catégorie que nous connaissons. Agir en interculturel, c'est rechercher l'origine des malentendus d'ordre culturels mais surtout identifier des terrains d'entente à partir d'un diagnostic de type anthropologique et psychosociologique. Ainsi est-ce moins la comparaison culturelle qui nous intéresse qu'un souci de comprendre ce qui peut constituer, dans les sociétés pluralistes d'aujourd'hui, un espace intermédiaire de compréhension et de dévoilement mutuels.

Cette philosophie de l'écart est une philosophie de la rencontre. De ces franchissements de frontières physiques et mentales qui amplifient ce sentiment de constamment passer d'un univers à un autre, nous rappelant qu'une multiplicité est différente d'une essence. Le poisson nage grâce aux remous déclenchés par le mouvement de ses nageoires et de sa queue. Sans ces courants, il meurt.

En contexte multiculturel, une éthique propre à la rencontre se fonde sur un *paradoxe* : en s'apercevant que je ne suis pas l'égal d'autrui, je dois être infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres<sup>53</sup>. C'est une idée apparemment paradoxale qu'a analysée Edgar Morin : pour être indépendant, il faut être dépendant et en avoir conscience<sup>54</sup>. La culture devient un héritage que l'individu devra conquérir au présent pour devenir un sujet. Mais comment le conquérir plus pratiquement ?

### ***S'outiller pour vivre la rencontre***

Alexandre Frame remarque que « les Anglo-Saxons, à l'image de William B. Gudykunst, cherchent à identifier les conditions d'une communication "efficace" ou "transparente". Les travaux francophones à visée pédagogique préconisent plutôt une décentration, favorable à la prise en compte de la différence et au dépassement des stéréotypes<sup>55</sup> ». C'est bien l'esprit de nos travaux sur l'intelligence interculturelle, qui interrogent notre capacité de savoir-faire crédit à l'autre d'être

---

<sup>49</sup> : Rachel Khan, *Racée*, L'Observatoire, 2021, p. 13.

<sup>50</sup> : Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, 1960, p. 153.

<sup>51</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2009.

<sup>52</sup> : François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle, mais nous défendons les ressources d'une culture*, Éditions de l'Herne, Paris, 2016.

<sup>53</sup> : Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme*, A. Michel, 1963, p. 24-41.

<sup>54</sup> : Edgar Morin, *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*, Grasset, 1975.

<sup>55</sup> : Alexandre Frame, *Communication et interculturelité. Cultures et interactions interpersonnelles*, Lavoisier, 2013, p. 27.

potentiellement intelligible, d'avoir « ses raisons » même si nous ne les comprenons pas, ou si nous pensons qu'il n'a pas, de notre point de vue, « raison », et de savoir le reconnaître dans les logiques de ses pratiques.

L'outil *Culturoscope*, complément opérationnel du livre *L'Intelligence interculturelle*, est une grille de questionnement sur les logiques de comportement et sur les représentations que chacun a de notions supposées communes comme le temps, l'argent, la hiérarchie, l'honneur... 70 questions et près de 300 sous-questions structurent cette grille qui distingue les éléments de contexte culturel, les représentations et les valeurs, les pratiques, les codes et intègre, derrière les ambiguïtés de l'évidence, les stratégies individuelles d'adaptation aux contextes. Nous nous situons là dans une tradition humaniste qui consiste, particulièrement depuis la Renaissance, à amender et à améliorer l'activité spontanée de l'entendement comme du libre arbitre, à se détacher des passions et à combattre, au final, ce risque très partagé de croire savoir mais d'être, en réalité, le jouet des circonstances. Cette tradition humaniste vise à aboutir à une conscience responsable de ses actes, à faire vivre une intention morale et tenter de tenir des engagements pris. Elle consiste aussi, dans la constatation soulignée par Renaud Sainsaulieu, que plus une personne pourra mobiliser de pouvoir dans l'interaction sociale, plus elle vivra les relations de groupe sur le mode du débat et de l'échange cognitif, alors qu'un sujet dénué de pouvoir privilégiera les bases affectives de l'échange, cherchera à prendre la parole par le truchement d'une solidarité collective.

Le *Culturoscope* n'est pas un questionnaire mais une sorte de *check-list* des questions que, perdu en tant qu'expatrié, par exemple, dans un environnement culturellement très éloigné du nôtre, nous pouvons soumettre à ces personnes tierces, à ces sortes de médiateurs qui, par leur expérience passée, leurs situation matrimoniale, leur temps de séjour dans notre zone d'expatriation, connaissent très bien notre culture et celle de cette zone, et peuvent nous éclairer sur ce que nous n'avons pas compris au moment de tel projet, de telle négociation peu aboutie, de tel dialogue malheureux. Le point de départ de la construction de cet outil est que, lorsque l'on est en grande mobilité géographique, changeant constamment de pays d'affectation, ou lorsque, en milieu scolaire ou médico-social, on est amené à travailler avec des personnes de nombreuses origines différentes, il est illusoire de penser que l'on puisse *connaître* la culture de l'autre, mais on peut au moins se poser des questions ; et qu'à ces questions l'on peut difficilement répondre soi-même. Avoir l'humilité de recourir à des tiers pour se faire expliquer l'origine culturelle des malentendus que nous avons pu constater, devient alors tout à fait essentiel.

Tout ceci nous apparaît en large résonance avec les apports du *Steyr Intercultural Management Model* (SIMM) (développé à l'Université des Sciences appliquées de Steyr) qui vise à présenter une image holistique de la culture mais aussi avec ceux du *Cultural Orientation Indicator* (COI) développé par Danielle Medina Walker, Thomas Walker et Joerg Schmitz et qui distingue 10 dimensions culturelles de l'existence et est basé sur 87 questions. Dans tous ces cas, l'approche n'est pas, ou peu, géographique, mais plutôt thématique, invitant chacun à convoquer, dans la zone où il se trouve, des questionnements largement transversaux.

En ces travaux est sans cesse rappelé qu'une perspective interculturelle consiste à énoncer que, comme le pense Serge Gruzinsky, « le ressort intime d'une culture s'exprime dans les autres cultures<sup>56</sup> ». L'immense majorité des chercheurs interculturalistes nous semble posséder cette conviction que les êtres ne vivent pas « dans des mondes notionnels impénétrables les uns aux autres<sup>57</sup> ». Ils ne sont pas relativistes. Comme le remarque Gérard Lenclud :

Après tout, de même que l'on ne traduit jamais que dans sa langue, on ne pense les pensées d'autrui que dans les siennes. Les unes et les autres ne fusionnent en aucun cas.

---

<sup>56</sup> : Serge Gruzinsky, 1999, p. 13.

<sup>57</sup> : Gérard Lenclud, 2013, p. 256.

La conscience humaine est ainsi faite que, si elle est toujours tournée vers l'extérieur, elle ne s'en va pas pour autant, même sur instructions, habiter un autre intérieur<sup>58</sup>.

Ceci invite à convenir de la relativité de nos critères et à nous abstenir de parler de « respect des cultures » comme si les cultures étaient des êtres parfaits et finis, échappant à l'évènement et à l'histoire. Nous ne devons pas non plus attribuer trop vite « une » culture à une société, sans préciser de quelle culture, où plutôt de quelles « sphères culturelles », il s'agit : de la culture artistique, de la culture politique, de la culture écologique... ; enfin, si nous retrouvons d'une culture à une autre le même « élément » culturel (telle pratique de soins aux personnes âgées ou d'éducation aux enfants, par exemple), nous ne devons pas conclure trop vite au caractère identique de leur valeur culturelle au sens de leur réception, mais surtout de leurs réinterprétations locales.

### ***Cultures, doutes, identités***

Quand nous quittons la connaissance de la construction physique des choses, régie par certains concepts de l'entendement (des « catégories » au sens kantien), qui valent pour tous et toujours, et que nous rentrons dans *l'humain*, nous abordons inmanquablement les systèmes de raisons fondant des croyances normatives. Et, s'agissant des vérités morales, il ne saurait y avoir précisément de *vérité* ! Nous devons accepter le primat du « rapport » et nous préparer à décrire, comparer et comprendre des variations sans présupposer un fond invariable !

Pour nous, cela revient à ne pas séparer le domaine d'étude de la culture et celui de l'identité<sup>59</sup>. Refuser, pour toujours, d'épouser, parfois sans le vouloir, une conception de la culture comme un système de formes symboliques étranger au temps et qui ne requiert en réalité aucun sujet, aucune subjectivité. Tout y demeurerait inchangé en quelque sorte à travers le temps, à travers les siècles, et la culture, funeste erreur, se donnerait à voir comme une *réserve de codes dissociés* d'une intention mentale d'un individu. Elle afficherait sa superbe constance symbolique, toujours capable de prendre le pas sur les évènements, les sentiments et les interactions<sup>60</sup>. Si la culture renvoie d'abord à ce que l'on ne comprend pas chez l'autre, loin d'un humanisme simpliste qui permettrait d'atteindre une émotion commune avec une personne d'un autre monde social que le sien, la démarche de « l'intelligence de l'autre » s'exerce comme une enquête liant questions et réponses. Et quand on dit que l'on connaît, doit-on comprendre que l'on accède à une « croyance vraie justifiée » comme ce à quoi invitait Platon ou à un état mental de la perception comme ce à quoi donnait priorité John Locke ? Pour connaître une différence culturelle, il conviendrait de s'interroger d'abord sur la possibilité ou non de l'acteur de justifier ses croyances par rapport à tel ou tel faisceau de preuve et de valeurs. Il faudrait ensuite se demander si l'acteur en présence à la possibilité de réviser réellement ses croyances, pris dans l'éternel et universel jeu d'image que l'on donne de soi aux autres ? Cela pose la condition de possibilité même d'un *doute réel* alors même que l'on ne peut pas « croire à volonté<sup>61</sup> ». Entre conditions de véracité et de conditions de crédulité, l'enjeu est celui d'un *entrechoquement* avec son propre réel pour accéder (partager) une intelligence de

---

<sup>58</sup> : *Ibid.*

<sup>59</sup> : L'altérité se construit (renvoyant à des identités en mouvement) tandis que l'extériorité d'une géographie ou d'une langue se constate (renvoyant à des cultures, en mouvement elles aussi, mais à un rythme certainement plus lent).

Un versant (culturel) s'intéresse aux ontologies, aux manières d'être au monde, à la stabilité, alors que l'autre (identitaire) s'intéresse aux ontogenèses, aux manières de changer le monde, à la labilité. Comme les surfaces laineuses tendent à s'estomper quand on les voit comme tissées de fils, la culture reprend sa vigueur explicative quand la réalité des maillages identitaires s'efface lorsqu'on les traite comme des surfaces.

<sup>60</sup> « Il ne peut y avoir d'interculturalité sans inscription spatiale, temporelle et numérique opérée par la culture. Par exemple, dans la pratique d'une langue étrangère – comme d'ailleurs dans toute autre démarche issue de l'espace interculturel –, la compréhension n'est pas en relation immédiate avec un objet, mais en rapport avec un sujet, plus exactement, avec la capacité humaine de commettre des références à des repères fixés déjà dans ses différents systèmes de significations, ce qui équivaut à un processus cognitif » (Stefan Bratosin, « L'approche interprétative du phénomène interculturel », *Communication et organisation*, 22, 2002).

<sup>61</sup> : Claudine Tiercelin, 2011.

l'autre<sup>62</sup>. S'agit-il de se déprendre de soi-même ou bien de « faire la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même<sup>63</sup> », ou bien encore les deux ?

Si nous envisageons la culture comme fixation de croyances qui nous mettent en relation avec le réel, les disciplines psychologiques dont nous nous inspirons invitent à souligner combien inhiber ses propres perceptions, sensations, croyances — acquises par gradation pour un humain depuis sa plus petite enfance — requiert un effort volontaire. Pour vouloir, il faut le décider, et cela à l'infini, car personne ne le peut à ma place. Le vouloir est le commencement de tout<sup>64</sup> et les vivants ont l'immense responsabilité d'être, en conscience, les sujets de cette histoire.

Douter, c'est admettre que rien ne va de soi. Toute recherche d'ordre interculturelle s'interroge, selon nous, en priorité, sur le « foyer imaginaire » des relations sociales, pour reprendre la formule de Paul Ricoeur<sup>65</sup>, et sur la permanence d'une structure symbolique qui n'est pas bloc inaltérable. Cette structure symbolique ne s'ajoute pas à la réalité technico-économique mais en est constitutive dès le début, et tout entrepreneur, tout travailleur, tout salarié, tout syndicaliste commence par projeter son activité quotidienne dans des idées, des symboles et des mythes qui peuvent être influencés par des intérêts de classe mais ne se résument pas à eux. La culture ne naît jamais, elle *continue*. Le jour n'est jour que par la nuit en lui sous-entendue<sup>66</sup>.

« Le soir ramasser du bois à la plage pour un repas chaud et la nuit froide. Pour un instant, tout est encore une fois là, dans une surprenante unité : le devenir du printemps comme l'être de l'été, mais aussi déjà le disparaître de l'hiver. »

Paul Klee *Abends am Meer*

Partageons deux exemples qui illustrent ce monde culturel traditionnel, fondé par des actes et des choix toujours renouvelés. En certains territoires africains, il n'est guère usuel de poser des questions dont on connaît les réponses, comme pouvait le faire le sergent-recruteur de l'époque coloniale. Ainsi, un Wolof de caste supérieure parle peu et seuls les Griots sont volubiles<sup>67</sup>. Toujours en Afrique, attention est portée à la manifestation chez l'enfant de la personnalité ancestrale qui l'habite<sup>68</sup>. La culture, c'est ce qui fait que les représentations médiatisent les relations, renvoient à un système de significations dont la compréhension permet seule aux observations d'être intelligibles. Le monde culturel n'est pas, il *devient*, même en voulant se perpétuer dans ses fixités.

La perspective interculturelle est lecture de signes, traitement des concepts sur un mode pragmatique, et même mineur, si on considère ces concepts comme des ponts ou des véhicules, plutôt que des significations ultimes<sup>69</sup>. Cette perspective de l'écluse et non du barrage, porte en son sein, et c'est une paradoxale richesse, un obstacle à son développement médiatique et même peut-être à la pleine reconnaissance de son utilité dans le champ du politique, du travail, des entreprises et des organisations. Elle ne peut se concevoir que dans l'humilité et elle a peu de prétention à l'affirmation définitive. Le management interculturel, dans le champ du travail, ne prend pas le pouvoir. Il ne dit pas sur ce qui doit être fait en organisation. Il ne donne pas de recettes. Il ne prépare pas à agir avec des Japonais ou des Espagnols avec des outils clés en main. Il éveille, étonne,

---

<sup>62</sup> : Claudine Tiercelin, 2011.

<sup>63</sup> : Victor Segalen, 1978.

<sup>64</sup> : Pour Vladimir Jankélévitch, « la condition de l'homme dans sa modernité, c'est la dissonance. On ne peut réunir tout ce qu'on aime et tout ce qu'on respecte sur une même tête, dans un seul camp et sous un même drapeau. [...] Le ciel des valeurs est un ciel déchiré, et notre vie écartelée est à l'image de ce ciel déchiré » (V. Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, 1978 (en collaboration avec B. Berlowitz), p. 119).

<sup>65</sup> : Cornélius Castoriadis et Paul Ricoeur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, EHESS, 2016, p. 39.

<sup>66</sup> : Jean-Jacques Wunenburger, *La Raison contradictoire : Sciences et philosophies modernes : la pensée du complexe*, 1989, Albin Michel.

<sup>67</sup> : Blandine Bril et Henri Lehalle, *Le Développement psychologique est-il universel ?*, Presses Universitaires de France, 1988, p. 28.

<sup>68</sup> : Jacqueline Rabain, 1979, cité par Blandine Bril et Henri Lehalle, *Le Développement psychologique est-il universel ?*, Presses Universitaires de France, 1988, p. 18.

<sup>69</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2009.

questionne, aide à se connaître. Il rappelle qu'il n'y a de vérités relatives qu'à des lieux et époques donnés. Ce qui ne signifie pas que l'éthique doit être utilitaire mais qu'elle est reliée à une conception du monde qui la porte et qui puise sa force dans un substrat en profondeur. Il ne peut y avoir de moralisation universelle. Le management interculturel prépare à l'imprévu des rencontres et cherche à combiner la prise en compte de ces spécificités qui surgissent de ces frottements à des impératifs stratégiques les plus partagés possibles.

« Il n'y a pas de phénomènes moraux, il n'y a que des interprétations morales des phénomènes » a écrit Friedrich Nietzsche. Face à l'intelligibilité des faits, la perspective interculturelle s'oppose à de grandes synthèses d'ordre explicatif et mono-causal. C'est un domaine qui invite à lutter, par exemple, contre l'idée fautive d'une civilisation mondiale composée comme un habit d'Arlequin ou comme un inventaire de traits séparés. Les recherches en management interculturel, comme espace de pertinence délimité, invitent donc ici à se méfier des archétypes dégagés qui vaudraient pour toute l'humanité. Les systèmes culturels et sociaux sont des systèmes dotés de sens que le chercheur, dans son opération de description qui est un acte de construction et de sélection vise à formuler tout en sachant bien qu'il raccourcit et simplifie. Stefan Bratosin privilégie pour l'analyse, une politique des « petits pas » :

Le pari doit être tenu de la nécessité de ne pas s'arrêter à la recherche des conditions générales selon lesquelles l'homme peut parvenir à la connaissance du phénomène de la culture, mais de poursuivre les délimitations réciproques des formes suivant lesquelles l'homme peut connaître le monde. Le contenu du concept de culture est en effet inséparable des formes et des orientations fondamentales de l'activité productrice de l'esprit. Il s'agit d'emprunter un autre chemin que celui qui remonte des faits aux lois et de celles-ci aux axiomes et aux postulats, car la culture revendiquée dans une telle démarche comme objet de tel ou tel domaine de la science n'est pas un objet simple et indivisible : chaque nouvelle manière d'approche l'enrichit d'une dimension inédite, privant ainsi sans cesse la connaissance du phénomène culturel de ses propres fondements<sup>70</sup>.

Comme l'écrit Bernard Lahire, « l'idée de saisir certaines complexités individuelles (le fait que le même individu ne soit pas tout à fait le "même" dans les différents domaines ou sous-domaines de la vie sociale) n'a donc rien à voir avec la recherche illusoire de la totalité complexe d'une personne singulière<sup>71</sup> ». Marc Bosche<sup>72</sup>, a su lui aussi souligner combien il serait excessif d'attribuer aux normes, c'est-à-dire aux dimensions culturelles qu'un ethnologue ou plus généralement un anthropologue peuvent observer, toute la variance, toute l'information pertinente d'une situation interculturelle. Il y a aussi la rencontre des systèmes organisationnels, domaine dans lequel un sociologue des organisations aura sans doute des observations pertinentes. Il y a enfin un champ des pratiques, où un sémiologue, un psychologue social ou un psychanalyste peuvent avoir également des contributions utiles. Du familier à l'étrange, François Pichault plaide pour ce qu'il appelle une démarche heuristique des types idéaux, susceptible d'aider à spécifier la nature des changements escomptés dans une organisation. « Cette démarche consiste, dit-il, à élaborer des tableaux imaginaires, à partir d'éléments du réel poussés jusqu'à l'extrême limite de leur cohérence, qui servent ensuite d'étalon pour l'exploration de celui-ci<sup>73</sup> ». Cette méthode s'écarte volontairement d'une batterie d'indicateurs qu'il faudrait faire fonctionner et augmenter. Les indicateurs, s'ils existent, sont eux-mêmes construits au fur et à mesure du déploiement du projet autour de la cristallisation dans l'histoire de l'organisation (valeurs, culture, routines de comportements...). François Pichault défend la position de facilitation, de traduction et d'intégration qui consiste à confirmer des théories mais peut déboucher sur l'introduction de nouveaux schèmes de référence. Le chercheur est un observateur « différent ». Que change-t-on ?

---

<sup>70</sup> : Stefan Bratosin, 2002.

<sup>71</sup> : Bernard Lahire, 2001, p. 69.

<sup>72</sup> : Marc Bosche, 1993, p.126.

<sup>73</sup> : François Pichault, 2006, p. 302.

Les représentations que se font les acteurs quant à la nature du processus de changement. C'est ce niveau qui est le plus difficile à métamorphoser.

### *Étonnements et prises de distance*

Ce que tous ces travaux ont en commun, c'est de placer, au cœur d'une épistémologie interculturelle, la notion d'étonnement volontaire et de distance active par rapport à nos propres catégories. Découvrir s'il est d'autres modes possibles de cohérence, ce que François Jullien nomme « d'autres intelligibilités », permet de revenir sur les partis pris implicites, enfouis, à partir desquels s'est développée notre propre pensée. Ce qu'une culture n'a pas pensé à penser. Ceci questionne l'histoire et les catégories de la raison européenne en instaurant un vis-à-vis entre, par exemple, les cultures européennes et chinoises, en pointant l'indifférence qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles. François Jullien, devenu sinologue pour, entre autres motivations, mieux comprendre notre propre culture, propose une magnifique illustration des vertus du détour, du décentrement :

Que se passe-t-il pour la pensée si, sortant de la grande famille indo-européenne, on coupe d'emblée avec la parenté linguistique, qu'on ne peut plus s'appuyer sur le sémantisme ni remonter dans l'étymologie, et qu'on rompt avec les effets syntaxiques dans lesquels s'est forgée notre pensée - dans lesquels elle s'est coulée ? [...] Passer par la Chine, c'est tenter d'élaborer une prise oblique, stratégique, prenant la pensée européenne à revers, sur notre impensé. J'appelle « impensé » ce à partir de quoi nous pensons et que, par là-même, nous ne pensons pas<sup>74</sup>.

Nous ne cessons ici de défendre une conception de la socialisation qui ne se situe pas dans l'identité des choses (sous-entendant « une culture souche – un répertoire d'actions » qui ne déjoue jamais les pronostics et que l'on peut ranger dans les cases d'une matrice à tiroirs) mais se localise dans les écarts entre les cultures et admet un jeu d'intensités. En contexte multiculturel, il faut voir aussi ce qui existe « en germe » dans une situation donnée et non pas se contenter de ce qui existe. L'analyse interculturelle participe moins de l'ordre d'un manque à découvrir, que d'une puissance à déceler, d'une libération, d'une fécondité. Ainsi, pour penser le rapport entre l'un et le multiple, l'universel et la relatif, la perspective interculturelle devrait se nourrir, à parts égales, selon nous, d'un appareillage conceptuel anthropologique, d'une analyse propre aux théories de l'organisation, et également, des apports de la psychologie culturelle, des neurosciences ainsi que de ceux de la sociologie de l'entreprise<sup>75</sup>. Cette démarche heuristique et transdisciplinaire que François Jullien appellerait de « dé- et re-catégorisation progressive », peut faire penser à une construction de jeux de lego dans laquelle les morceaux changeraient d'état au fur et à mesure de la construction (précisément du fait de l'absence de noyau dur, intangible et pur d'une culture). Mais ce jeu n'est pas platement répétitif. Comme la trace des animaux dans la neige, les pas du nomade dans le désert, le tracé du crayon sur des pages mobiles ou encore le pli marqué du papier, nous changeons continument.

« Il s'agira par montage successif et maintenu transitoire, opérant latéralement ou de biais, de façon telle, oblique, que l'un puisse lui-même dévisager l'autre et s'y dévisager ; que, à travers ce dispositif agencé, il découvre à la fois l'autre et s'y découvre »<sup>76</sup>.

Il n'y a pas de point neutre qui pourrait permettre d'observer des différences qui existeraient en soi. Les différences ne cessent de surgir, comme ces coupures en courbes à un doigt ou ces fissures en zigzags qui ne respectent pas les tracés faits sur une surface fragile. L'anthropologie n'a donc

<sup>74</sup> : François Jullien, 2012.

<sup>75</sup> : Jean-Pierre Dupuis, « Problème de cohérence théorique chez Philippe d'Iribarne : une voie de sortie », *Management international*, 8 (3), 2004, p. 21-29.

<sup>76</sup> : Nathalie Schnur, *L'archipel des idées de François Jullien*, Editions des Maisons des Sciences de l'homme, 2014, p. 25.

pas à comparer des différences qui existeraient déjà, elle doit faire une différence, participer au cheminement de la vie en comparant une action donnée non pas à une autre action autre part, mais à un ensemble d'autres actions possibles au même endroit. Pourquoi, par exemple, nous favorisons certains schèmes de perception au cours de notre éducation et non d'autres. Ceci pousse à oser « travailler les écarts » pour *inventer* nos vies et nos pensées. A considérer le culturel comme un champ de devenirs, à le penser en termes de fécondité et même de lignes « fantômes » comme dans un ciel étoilé. Là où le médecin occidental considèrera les méridiens, lignes vaisseaux du corps, comme fictions, d'autres médecines traditionnelles les verront comme canaux d'alimentation en surface du corps.

Reprenons ici quatre convictions propres à toute rencontre interculturelle.

Premièrement, nous considérons que nombre d'auteurs habituels en management interculturel nous freinent. Pourquoi ? Parce que dans leur travail, la mesure procède de la seule comparaison et rend tiers un étalon qui permet de dire la mesure en toute circonstance. L'étalon, c'est le prévisible du déjà là culturel, qui obture la possibilité d'une rencontre, d'une altération, de l'imprévisible. L'autre, par définition, n'est pas dit sauf à le penser dans la répétition du même qui le nie en tant qu'autre. La relation ne peut pas trouver sa mesure parce qu'elle met en dépassement les êtres qui se rencontrent. La tâche de la connaissance doit cesser d'être celle d'unifier le divers sous la représentation et rechercher l'effet foisonnant de plusieurs sources d'identifications culturelles. Elle doit aider à opérer ces allers-retours féconds du monde des essences (primat à la structure culturelle) à une pensée relationnelle (primat aux identités, à l'imprévisible, aux dimensions chaotiques, à la rencontre).

Deuxièmement, reconnaissons une fois pour toute que tout phénomène culturel se reconstruit sans cesse parce qu'il n'est pas un état. Pas plus que l'identité dans la conception que nous en avons. La consistance symbolique n'est pas constance figée, capable de prendre systématiquement le pas sur l'évènement et cette liberté si chère et fragile des sujets.

Troisièmement, on peut s'approcher des raisons pour lesquelles une personne humaine agit comme elle agit en contexte multiculturel. Mais pour cela, il s'agit de reconnaître, comme l'a fait Max Weber, qu'*expliquer* un phénomène individuel/collectif, c'est d'abord montrer qu'il est le résultat de la combinaison d'actions, de décisions, d'attitudes, de croyances, de comportements, qu'il s'agit de *comprendre*. Et même *traduire*. Ceci consiste à voir une opportunité d'apprendre dans une situation à venir, chercher « un chef-d'œuvre chez les personnes et dans les situations que tous les autres évitent »<sup>77</sup>. En cela, l'interculturel a à voir avec cette qualité de la *sérendipité*, à savoir le fait de trouver par hasard, mais par la bonne posture, quelque chose qui nous est utile, nous gratifie et qui est bien différent de ce que l'on cherchait. Un intérêt de tous et pour tous.

Quatrièmement, et en conséquence, on pourrait réserver le terme de « culture », avec un article défini au singulier, au dynamisme à l'œuvre dans les activités humaines<sup>78</sup>, ce qui nous conduit dans nos livres et enquêtes, et depuis longtemps, à célébrer la nécessité d'une progressive évolution de la notion de « culture ».

Nous avons de plus en plus affaire à des individus « à la fois artisans et dépositaires de leurs appartenances »<sup>79</sup>. Aussi, nous invitons, chacune et chacun à passer d'une conception objectiviste

---

<sup>77</sup> : Luigino Bruni, *La blessure de la rencontre. L'économie au risque de la relation*, Nouvelle Cité. « J'entends par gratuité cette attitude intérieure qui pousse à aborder chaque personne, chaque être mais aussi soi-même, en sachant que cette personne, cet être vivant et cette activité, mais aussi soi-même, ne sont pas des « choses » dont on peut profiter : ce sont des réalités à respecter et à aimer en soi parce qu'elles possèdent une valeur qu'il faut accueillir en ce qu'on la reconnaît comme bonne ».

<sup>78</sup> : Gilles Verbunt, « Comment l'interculturel bouscule les cultures ? », *Les Cahiers Dynamiques*, 2012/4, n° 57.

<sup>79</sup> : Marc Abelès, *Anthropologie de la globalisation*, Payot, 2008.

(admettant la culture comme chose en soi où les acteurs sont menés par une loi cachée ou contraints par une grammaire qui limite leurs possibilités de justifications), à une conception de plus en plus *subjectiviste* (la culture en tant que dimension vécue et « compétence en acte »<sup>80</sup> d'individus qui quittent temporairement leurs épïcêtres et tirent profit de ressources symbolique dans l'interaction avec d'autres). Nommons la *interculturalisation* ou encore *créolisation*, faute de mieux, quand l'objet principal de la politique est d'abord de créer l'amitié entre les membres de la cité pour favoriser l'accueil. Avec elles, le plus intéressant consiste autant à classer des cosmologies qui nous paraissent plus ou moins exotiques, plus ou moins proches « culturellement » qu'à contre-analyser des anthropologies et des manières de penser qui nous sont trop familières<sup>81</sup>. Et aussi à éclairer une forme de *cosmopolitisme* : remettre ce dernier au cœur de la communauté à travers l'apprentissage que l'on peut faire de l'accueil de l'Autre. De l'hospitalité.

Pour conclure, tournons-nous vers ce mythe mélanésien de l'Ile de Vanuatu :

« Tout homme est tiraillé entre deux besoins, le besoin de la Pirogue, c'est-à-dire du voyage, de l'arrachement à soi-même et le besoin de l'arbre, c'est-à-dire de l'enracinement, de l'identité et les hommes errent constamment entre ces deux besoins en cédant tantôt à l'un tantôt à l'autre ; jusqu'au jour où ils comprennent que c'est avec l'Arbre qu'on fabrique la Pirogue ».

---

<sup>80</sup> : Martine Abdallah-Preitceille et Luc Porcher évoquent une compétence *pragmatique* qui permet de saisir la culture à travers le langage et la communication et utilise pour la définir le terme de « culturalité » (Martine Abdallah-Preitceille et Louis Porcher, *Education et communication interculturelle*, PUF, 1996). La culture est bien à travers quoi un sujet *existe*. Elle est la dimension de déploiement du sujet en même temps que son horizon à dépasser.

<sup>81</sup> : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, 2009. L'auteur parle de « décolonisation » des esprits. Et même de thérapie de désobsession conceptuelle qui s'avère nécessaire ! « Comparer des multiplicités c'est autre chose que de faire converger des particularités autour de généralités, comme c'est le cas habituel des analyses anthropologiques qui cherchent des similitudes substantielles en dessous de différences accidentelles : « dans toute société humaine... » ».