

Philippe FONTAINE

Conférence donnée le 15 novembre 2007 au lycée de Sèvres
dans le cadre des séances TICE du projet *Europe, Education, Ecole* :
<http://www.coin-philo.net/projet-eee.europe08.tice.php>

Culture et diversité des langues

Multilinguisme et respect de l'autre

L'institution de l'ordre humain comme passage de la nature à la culture

Le problème de toute culture est de s'imposer, au moyen d'un système de règles, c'est-à-dire d'un système symbolique, à la nature, comme ordre du biologique et du vital. L'homme est un animal culturel, en ce sens qu'il se donne à lui-même des lois, permettant d'organiser son existence en société, au lieu de se soumettre, comme le fait l'animal, au pur règne de l'instinct. De ce point de vue, la nature, ou plus exactement le rapport de la nature en l'homme, doit être domestiquée, soumis à des règles sociales destinées à la tenir en respect. Car la nature est sujette à toutes sortes de débordements, que la culture ne peut tolérer, en tant qu'ils mettent en péril l'existence sociale et politique de l'homme au sein de la Cité. C'est la raison pour laquelle la nature "n'est acceptable que contrôlée, elle n'est favorable que dénommée. La culture fait toujours prévaloir le langage sur l'action, la nature inverse ce rapport (...) En donnant la primauté au langage la culture fait prévaloir les règles ; en plaçant l'acte à l'origine la nature donne la suprématie au corps." ¹ Freud a ainsi montré que la culture (et la civilisation) remplit une fonction primaire d'interdictions qui s'exerce de façon privilégiée sur les trois désirs instinctifs : le meurtre, le cannibalisme et l'inceste. Interdictions anciennes, dont Freud a montré (dans *Totem et tabou*) le caractère indispensable à la construction de l'humanité. Ces interdictions doivent d'ailleurs être constamment renouvelées, tant se manifeste toujours à nouveau chez l'homme la tendance à les transgresser.

Mais la question qui nous est posée n'est pas tant celle du rapport de la nature à la culture, que celle de la nature et de la signification de la relation existant entre la culture et les langues. Les langues, au pluriel ; c'est-à-dire non pas le langage, au sens

¹ E. Enriquez, *De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1983, p. 357.

large que les linguistes donnent à ce terme, désignant alors tout système de communication, mais bien la *langue*, c'est-à-dire ce langage particulier qu'est le système articulé, et qui est le privilège de l'homme. De quelle nature est donc le lien qui unit la culture aux langues humaines ? Ce n'est qu'après avoir tenté de répondre à cette question préjudicielle que nous pourrons espérer comprendre comment s'articulent la culture et les langues, dans leur diversité même.

Le caractère polysémique du terme de « culture »

Une autre remarque préalable s'impose, avant de tenter de répondre au sujet. Il y est fait référence à la culture ; notons d'emblée l'ambiguïté de cette notion, ambiguïté qui n'a fait que s'amplifier à l'époque moderne, du fait du développement des sciences sociales, et de l'anthropologie en particulier. Cette dernière discipline, en effet, a révélé l'existence d'un très grand nombre de sociétés (dites "primitives", dans un premier temps, avant que les travaux des ethnologues permettent précisément de dénoncer l'inanité de ce qualificatif !), considérées comme autant de "cultures", toutes différentes les unes des autres par leur contenu (c'est-à-dire par leurs règles, leurs lois, leurs conventions, leurs institutions), mais partageant néanmoins le caractère commun de se vouloir (et d'être) négation de la nature. Les travaux de Claude Lévi-Strauss, en particulier, ont permis de montrer que le propre de la culture est d'être particulière, alors que la nature se caractérise par son universalité. Ce qui est universel, quelle que soit la société considérée, relève de la nature, alors que ce qui lui est particulier, à chaque cas, signe sa dimension proprement culturelle, et la distingue de toutes les autres cultures existantes.

Le progrès des études anthropologiques a entraîné, sans doute malgré lui, un sage inflationniste du terme de "culture", qui s'est mis à désigner tout et n'importe quoi, vidant ainsi progressivement le terme de son sens, et de toute pertinence sémantique. C'est pourquoi il importe aujourd'hui, plus que jamais, d'être très rigoureux dans la définition de ce terme. Et pour ce faire, il est toujours possible de le rapprocher de termes très proches, comme celui de "civilisation". Or, comme le fait remarquer Léo Strauss, " le mot *culture* laisse dans l'indétermination ce qu'est la chose qu'il s'agit de cultiver (le sang et la terre ou l'esprit), tandis que le terme de civilisation désigne immédiatement le processus visant à faire de l'homme un citoyen, et non pas un esclave ; un habitant de cités, et non pas un rustaud ; un amoureux de la paix, et non de la guerre ; un être policé, et non pas un voyou. Une communauté tribale peut bien avoir une culture, c'est-à-dire produire des hymnes, des chants, des ornements pour ses vêtements, pour ses

armes, pour sa poterie, des danses, des contes de fées et que sais-je encore, et en jouir ; elle ne saurait cependant être civilisée."1

Pourquoi cette culture n'est-elle donc pas nécessairement synonyme de civilisation? "Nous entendons par civilisation, répond C. Lévi-Strauss, la culture consciente de l'humanité, c'est-à-dire de ce qui fait d'un être humain un être humain : la culture consciente de la raison. La raison humaine est active, avant tout, de deux manières : en tant qu'elle règle la conduite humaine et en tant qu'elle tente de comprendre tout ce que l'homme peut comprendre ; en tant que raison pratique et en tant que raison théorique. Les piliers de la civilisation sont par conséquent la morale et la science, et les deux ensemble. Car la science sans morale dégénère en cynisme et détruit ainsi la base de l'effort scientifique lui-même ; et la morale sans la science dégénère en superstition et risque ainsi de se muer en cruauté fanatique. La science est la tentative de comprendre l'univers et l'homme ; elle est par conséquent identique à la philosophie ; elle n'est pas nécessairement identique à la science *moderne* . Par morale, nous entendons les règles de la conduite honnête et noble, telles que les comprendrait un homme raisonnable ; ces règles sont par nature applicables à n'importe quel être humain, bien que nous puissions devoir admettre que tous les êtres humains n'aient pas une aptitude naturelle égale à une conduite honnête et noble. (...) Pour notre présent propos, il suffira que j'illustre la conduite honnête et noble par la remarque selon laquelle elle est pareillement éloignée de l'inaptitude à infliger une douleur physique ou autre que du fait de tirer du plaisir à faire du mal."2

Culture et civilisation

Ces remarques permettent de préciser le sens de la relation entre les termes de "culture" et de "civilisation" : " La civilisation est la culture consciente de la raison. Cela signifie que la civilisation n'est pas identique à la vie humaine ou à l'existence humaine. Il y a eu, et il y a, de nombreux êtres humains qui n'ont pas part à la civilisation. La civilisation a une base naturelle qu'elle *trouve*, qu'elle ne crée pas, dont elle dépend, et sur laquelle elle n'a qu'une influence très limitée."3 Comment justifier cette assertion, selon laquelle une culture peut ne pas participer nécessairement de la civilisation ?

Une réponse assez simple peut être trouvée à cette question : il y a quelque chose de plus dans la civilisation que dans la culture. Une telle idée a été défendue pour la première fois par Spengler, à la fin de la première guerre mondiale (à peu près à la même

1 Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, p. 52-53.

2 L. Strauss, *Nihilisme et politique*, *op. cit.*, p. 54.

3 L. Strauss, *Nihilisme et politique*, *op. cit.*, p. 55.

époque où Paul Valéry s'écriait : "nous autres civilisations, savons maintenant que nous sommes mortelles!" : "Spengler entendait par Occident une culture parmi un petit nombre de hautes cultures. Mais l'Occident était pour lui la culture tout-englobante, la seule culture qui avait conquis la planète. Surtout, l'Occident était la seule culture qui ne rejette pas les autres cultures comme des formes de barbarie, ou qui les tolère avec condescendance comme "sous-développées". L'Occident est la seule culture qui ait acquis une pleine conscience de la culture en tant que telle. Tandis que "culture" signifiait à l'origine la culture de l'esprit humain, la notion dérivée et moderne de culture implique nécessairement qu'il existe une diversité de cultures de même niveau. Mais, précisément dans la mesure où l'Occident est la culture dans laquelle la culture atteint sa pleine conscience de soi, elle est la culture ultime : l'oiseau de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit." ¹ Le titre de l'ouvrage d'O. Spengler était : *Le Déclin de l'Occident* : "Le déclin de l'Occident se confond avec l'épuisement de la possibilité même d'une culture élevée. Les plus hautes possibilités de l'homme sont épuisées. Mais les plus hautes possibilités de l'homme ne peuvent être épuisées tant qu'il existe encore de hautes tâches humaines, tant que les énigmes fondamentales auxquelles l'homme est confronté n'ont pas été résolues dans la mesure où elles peuvent l'être. Par conséquent nous pouvons dire - en invoquant l'autorité de la science de notre époque - que l'analyse et la prédiction de Spengler étaient erronées." ² Mais cette analyse aura au moins eu le mérite d'attirer notre attention sur ce qui peut, et doit, constituer la définition même, c'est-à-dire le projet, non pas seulement d'une "culture", mais d'une civilisation ; comme le note encore L. Strauss, "La civilisation est inséparable de l'*instruction*, du désir d'apprendre de quiconque peut nous enseigner quelque chose d'utile." Une interprétation dogmatique et fermée de la science ou de la philosophie, c'est-à-dire de notre "culture", sous-entend que nous ne pouvons pas réellement apprendre quoi que ce soit d'utile de gens qui n'appartiennent pas à notre nation ou à notre culture : "Le petit nombre de Grecs auxquels nous pensons ordinairement lorsque nous parlons *des Grecs*, se distinguaient des barbares pour ainsi dire exclusivement par leur volonté d'apprendre - d'apprendre même des barbares ; tandis que le barbare, le barbare non grec comme le barbare grec, croit que toutes ses questions ont été résolues par *sa propre* tradition ancestrale." ³ Qui croit déjà tout savoir n'attend rien des autres, comme nous le savons au moins depuis la distinction socratique entre une ignorance qui

¹ L. Strauss, *Nihilisme et politique*, op. cit., p. 82.

² L. Strauss, *Nihilisme et politique*, op. cit. p. 83.

³ L. Strauss, *Nihilisme et politique*, op. cit., p. 57.

s'ignore et une ignorance qui se sait ignorance ; cela vaut évidemment aussi pour les sociétés, selon qu'elles se replient sur un savoir figé, un dogme constitué une fois pour toutes, et qui lui sert de fondement dernier, ou qu'au contraire elles s'ouvrent sur l'Autre, l'étranger, la différence dont elles attendent alors un enrichissement. Cette différenciation a été convoquée par de nombreux penseurs, à l'époque moderne, comme Bergson, Lévi-Strauss, ou encore Castoriadis,

Le rapport entre les cultures : coexistence ou hostilité ?

C. Lévi-Strauss observe que la relation entre des cultures différentes peut s'effectuer selon deux modalités principales :

« Prise seulement pour telle, la diversité des cultures ne poserait pas de problème en dehors du fait objectif de cette diversité. Rien n'empêche, en effet, que des cultures différentes coexistent, et que prévalent entre elles des rapports relativement paisibles dont l'expérience historique prouve qu'ils peuvent avoir des fondements différents. Tantôt, chaque culture s'affirme comme la seule véritable et digne d'être vécue ; elle ignore les autres, les nie même en tant que cultures. La plupart des peuples que nous appelons primitifs se désignent eux-mêmes d'un nom qui signifie « les vrais », « les bons », « les excellents », ou bien tout simplement « les hommes » ; et ils appliquent aux autres des qualificatifs qui leur dénie la condition humaine, comme « singes de terre » ou « œufs de pou ». Sans doute, l'hostilité, parfois même la guerre, pouvait aussi régner d'une culture à l'autre, mais il s'agissait surtout de venger des torts, de capturer des victimes destinées aux sacrifices, de voler des femmes ou des biens : coutumes que notre morale réprouve, mais qui ne vont jamais, ou ne vont qu'exceptionnellement jusqu'à la destruction d'une culture en tant que telle ou jusqu'à son asservissement, puisqu'on ne lui reconnaît pas de réalité positive. » ¹

La question de la diversité des langues

Ces remarques sont certes fort importantes, mais il ne semble pas qu'elles touchent encore tout à fait au sujet ; en effet, la question n'est pas tant de savoir si les cultures différentes risquent d'entretenir des rapports d'hostilité ou de coexistence pacifique, mais bien de comprendre le rôle joué dans cette coexistence par la diversité des langues. Cette diversité est un fait : il existe aujourd'hui dans le monde entre 6000 et 7000 langues parlées. Ce fait de la diversité des langues pose problème : comment les hommes peuvent-ils se comprendre mutuellement, s'ils ne parlent pas tous la même langue ? La compréhension ne peut-elle réussir

¹ P. Ricoeur, « Race et culture », *op. cit.*, p. 433-434.

que dans un cercle restreint, qui coïncide avec une aire linguistique ?

Nous avons donc à affronter le fait massif de la pluralité et de la diversité des langues : « Partons donc de la pluralité et de la diversité des langues, et notons un premier fait : c'est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe (...) Or, ce fait est une énigme : pourquoi pas une seule langue, et surtout pourquoi tant de langues, cinq ou six mille, disent les ethnologues ? Tout critère darwinien d'utilité et d'adaptation dans la lutte pour la survie est mis en déroute ; cette multiplicité indénombrable est non seulement inutile, mais nuisible. En effet, si l'échange intra-communautaire est assuré par la puissance d'intégration de chaque langue prise séparément, l'échange avec le dehors de la communauté langagière est rendu à la limite impraticable par ce que Steiner nomme une « prodigalité néfaste ». Mais ce qui fait énigme, ce n'est pas seulement le brouillage de la communication, que le mythe de Babel nomme « dispersion » au plan géographique et « confusion » au plan de la communication, c'est aussi le contraste avec d'autres faits qui touchent aussi le langage. »¹ Quels sont ces autres faits, qui font de la diversité des langues une véritable énigme ?

P. Ricoeur les énumère ainsi : « D'abord, le fait considérable de l'universalité du langage : « Tous les hommes parlent » ; c'est là un critère d'humanité à côté de l'outil, de l'institution, de la sépulture ; par langage, entendons l'usage de signes qui ne sont pas des choses, mais valent pour des choses – l'échange de signes dans l'interlocution –, le rôle majeur d'une langue commune au plan de l'identification communautaire ; voilà une compétence universelle démentie par ses performances locales, une capacité universelle démentie par son effectuation éclatée, disséminée, dispersée. »²

On pourrait alors être tenté de penser que la compréhension ne peut se faire qu'entre des hommes parlant la même langue, dans la mesure où chaque langue possède sa spécificité quant à sa manière de décrire le monde ; une langue est un outil, un code permettant de décrire les choses. La diversité des langues correspondrait alors à différentes manières de décrire le monde. Dès lors, la question devient celle de savoir si ces descriptions sont fondamentalement différentes et hétérogènes, ou s'il existe une possibilité de passer d'une description à une autre (c'est-à-dire d'une langue à une autre), rendant ainsi possible la communication. Cette possibilité existe en fait : c'est celle de la

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 22-23.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 23.

traduction. Comme l'écrit P. Ricoeur, « On touche là un trait aussi remarquable que l'incommunicabilité déplorée, à savoir le fait même de la traduction, lequel présuppose chez tout locuteur l'aptitude à apprendre et à pratiquer d'autres langues que la sienne. » Le fait même de la traduction signifie que les hommes parlent des langues différentes, mais ils peuvent en apprendre d'autres que leur langue maternelle.

L'épreuve de la traduction

Toute traduction est bien une « épreuve », au sens où elle constitue un pari difficile, parfois impossible à tenir. Le traducteur a pour tâche de faire passer le message entier d'un idiome dans l'autre. La question est de savoir si cette tâche est accessible, ou si elle se heurte à une impossibilité, au moins relative, du fait de l'hétérogénéité des idiomes concernés. Chaque langue constitue en soi une certaine vision du monde, et est ainsi constituée par un système de mots porteurs de significations spécifiques. Cela signifie que le découpage des champs sémantiques s'avère, notamment à l'épreuve de la traduction, non exactement superposables d'une langue à l'autre. Ce constat est évident dans le cas de la littérature, de la poésie, ou de la langue philosophique (certains termes philosophiques sont proprement intraduisibles, tels *Dasein*, ou *Ereignis* chez Heidegger, *Aufhebung* chez Hegel, etc). En vérité, le problème est plus grave encore : « Non seulement, note P. Ricoeur, les champs sémantiques ne se superposent pas, mais les syntaxes ne sont pas équivalentes, les tournures de phrases ne véhiculent pas les mêmes héritages culturels ; et que dire des connotations à demi muettes qui surchargent les dénotations les mieux cernées du vocabulaire d'origine et qui flottent en quelque sorte entre les signes, les phrases, les séquences courtes ou longues. C'est à ce complexe d'hétérogénéité que le texte étranger doit sa résistance à la traduction et, en ce sens, son intraduisibilité sporadique.»¹

P. Ricoeur rappelle que le logicien Quine, philosophe analytique de langue anglaise, donne la forme d'une impossibilité de toute traduction à l'idée d'une correspondance sans adéquation entre deux textes : « Le dilemme est le suivant : les deux textes de départ et d'arrivée devraient, dans une bonne traduction, être mesurés par un troisième texte inexistant. Le problème, c'est en effet de dire la même chose ou de prétendre dire la même chose de deux façons différentes. Mais ce même, cet identique n'est donné nulle part à la façon d'un tiers texte dont le statut serait celui du troisième homme dans le Parménide de Platon, tiers entre l'idée de l'homme et les échantillons humains supposés participer à l'idée vraie et réelle. »² Mais ce tiers texte n'existe pas, seul susceptible

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 13.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction*, op. cit., p. 14.

de nous donner le sens même, l'identité sémantique, de nature à vérifier l'exactitude de la traduction proposée. Tel est le paradoxe d'une équivalence sans adéquation. Il faut donc faire le deuil d'un gain sans perte, et accepter la différence indépassable du propre et de l'étranger.

L'épreuve que constitue en soi toute tentative pour traduire aussi exactement que possible un texte d'une langue dans une autre langue vaut pour un révélateur sans pareil du problème posé par la diversité des langues, et des conséquences de ce fait pour la culture. La traduction se heurte en effet à une alternative théorique : ou bien la diversité des langues est radicale, alors la traduction est impossible en droit (et toute communication entre les hommes semble abolie), ou bien la traduction est un fait, et il faut alors en comprendre les conditions de possibilités. S'il est bien possible de traduire un texte d'une langue dans une autre, c'est qu'il est toujours possible de passer d'un idiome à l'autre (même si ce passage n'est pas parfaitement adéquat, du point de vue sémantique).

Or, cette alternative traduisible *versus* intraduisible doit être récusée, selon P. Ricoeur, au profit d'une autre, liée à l'exercice même de la traduction : l'alternative fidélité *versus* trahison. Pourquoi faut-il donc abandonner l'alternative traduisible *versus* intraduisible ?

« La thèse de l'intraduisible, répond P. Ricoeur, est la conclusion obligée d'une certaine ethnolinguistique – B. Lee Whorf, E. Sapir – qui s'est attachée à souligner le caractère non superposable des différents découpages sur lesquels reposent les multiples systèmes linguistiques : découpage phonétique et articuloire à la base des systèmes phonologiques (voyelles, consonnes, etc), découpage conceptuel commandant les systèmes lexicaux (dictionnaires, encyclopédies, etc.), découpage syntaxique à la base des diverses grammaires. Les exemples abondent : si vous dites « bois » en français, vous regroupez le matériau ligneux et l'idée d'une petite forêt ; mais dans une autre langue, ces deux significations vont se trouver disjointes et regroupées dans deux systèmes sémantiques différents ; au plan grammatical, il est aisé de voir que les systèmes de temps verbaux (présent, passé, futur) diffèrent d'une langue à l'autre ; vous avez des langues où on ne marque pas la position dans le temps, mais le caractère accompli ou inaccompli de l'action ; et vous avez des langues sans temps verbaux où la position dans le temps n'est marquée que par des adverbes équivalents à « hier », « demain », etc. Si vous ajoutez l'idée que chaque découpage linguistique impose une vision du monde, idée à mon sens insoutenable, en disant par exemple que les Grecs ont construit des ontologies parce qu'ils ont un verbe « être » qui fonctionne à la fois comme copule et comme assertion d'existence, alors c'est

l'ensemble des rapports humains des locuteurs d'une langue donnée qui s'avère non superposable à celui de ceux par lesquels le locuteur d'une autre langue se comprend lui-même en comprenant son rapport au monde. Il faut alors comprendre que la mécompréhension est de droit, que la traduction est théoriquement impossible et que les individus bilingues ne peuvent être que des schizophrènes.»¹ P. Ricoeur, on l'aura deviné, ne se rallie pas à cette thèse, à la fois parce qu'elle ne rend pas compte du fait même de l'existence de la traduction, mais aussi, il faut bien le dire, parce qu'une telle thèse nous amènerait à désespérer de la possibilité même d'une communication entre les hommes. A la question qui nous est posée, celle du rapport entre la culture et la diversité des langues, il faudrait alors répondre que toute communication culturelle est de fait rendue impossible par la pluralité des langues.

C'est pourquoi il nous faut maintenant envisager l'autre membre de l'alternative : « On est alors rejeté sur l'autre rive : puisque la traduction existe, il faut bien qu'elle soit possible. Et si elle est possible, c'est que, sous la diversité des langues, il existe des structures cachées qui, *soit* portent la trace d'une langue originaire perdue qu'il faut retrouver, *soit* consistent en codes *a priori*, en structures universelles ou, comme on dit, transcendantales qu'on doit pouvoir reconstruire.»² La première version, celle de la langue originaire, n'a jamais abouti, et aucune langue de ce type ne saurait être retrouvée. L'autre version semble plus féconde, car elle ne consiste pas à rechercher une origine dans le temps, mais des codes *a priori*, qui, dans l'idéal, permettraient de composer un lexique universel des idées simples, complété par un recueil de toutes les règles de composition entre ces véritables atomes de pensée. Mais cette tentative elle-même a échoué (Leibniz l'avait tentée avec son idée de caractéristique universelle). Il reste à comprendre pourquoi : « D'un côté, répond P. Ricoeur, il n'y a pas accord sur ce qui caractériserait une langue parfaite au niveau du lexique des idées primitives entrant en composition ; cet accord présuppose une homologie complète entre le signe et la chose, sans arbitraire aucun, donc plus largement entre le langage et le monde, ce qui constitue soit une tautologie, un découpage privilégié étant décrété figure du monde, soit une prétention invérifiable, en l'absence d'un inventaire exhaustif de toutes les langues parlées. Second écueil, plus redoutable encore : nul ne peut dire comment on pourrait dériver les langues naturelles, avec toutes les bizarreries qu'on dira plus loin, de la prétendue langue parfaite : l'*écart* entre langue universelle et langue empirique,

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 28-29.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 29.

entre l'*apriorique* et l'historique, paraît bien infranchissable. »¹ Tout ceci montre que le fait de la traduction ne peut pas être fondé sur une structure universelle démontrable.

Mais cette impossibilité d'une traduction parfaite n'est peut-être pas un malheur en soi ; et P. Ricoeur nous fait remarquer que si une équivalence parfaite était possible en la matière, « l'universalité recouvrée voudrait supprimer la mémoire de l'étranger et peut-être l'amour de la langue propre, dans la haine du provincialisme de langue maternelle. Pareille universalité effaçant sa propre histoire ferait de tous des étrangers à soi-même, des apatrides du langage, des exilés qui auraient renoncé à la quête de l'asile d'une langue d'accueil. Bref, des nomades errants. »²

Loin de se lamenter sur l'irréductible différences des langues entre elles, nous devrions au contraire nous réjouir de cette différence même, qui donne tout son sens au travail de traduction ; comme le note encore P. Ricoeur, « c'est ce deuil de la traduction absolue qui fait le bonheur de traduire. Le bonheur de traduire est un gain lorsque, attaché à la perte de l'absolu langagier, il accepte l'écart entre l'adéquation et l'équivalence, l'équivalence sans adéquation. Là est son bonheur. En avouant et en assumant l'irréductibilité de la paire du propre et de l'étranger, le traducteur trouve sa récompense dans la reconnaissance du statut indépassable de dialogicité de l'acte de traduire comme l'horizon raisonnable du désir de traduire. En dépit de l'agonistique qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler l'hospitalité langagière.»³

A quelles conditions une telle « hospitalité » est-elle possible, rendant ainsi possible l'exercice de la traduction, et, plus largement, la communication entre les hommes ?

Si la traduction est possible, elle doit s'efforcer à un maximum de fidélité, sans pour autant être en mesure de prétendre à une fidélité absolue. A cette condition, l'exercice de la traduction constitue précisément une expérience d'« élargissement du monde » : « qu'est-ce que ces passionnés de traduction, demande P. Ricoeur, ont attendu de leur désir ? Ce que l'un d'entre eux a appelé l'*élargissement* de l'horizon de leur propre langue – et encore ce que tous ont appelé formation, *Bildung*, c'est-à-dire à la fois configuration et éducation, et en prime, si j'ose dire, la découverte de leur propre langue et de ses ressources laissées en

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 31-32.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 18-19.

³ P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 19.

jachère. Le mot qui suit est de Hölderlin : « ce qui est propre doit être aussi bien appris que ce qui est étranger ». Mais alors pourquoi ce désir de traduire doit-il être payé du prix d'un dilemme, le *dilemme fidélité/trahison* ? Parce qu'il n'existe pas de critère absolu de la bonne traduction ; pour qu'un tel critère soit disponible, il faudrait qu'on puisse comparer le texte de départ et le texte d'arrivée à un troisième texte qui serait porteur du sens identique supposé circuler du premier au second. La même chose dite de part et d'autre. De même pour le Platon du *Parménide* , il n'y a pas de troisième homme entre l'idée de l'homme et tel homme singulier – Socrate, pour ne pas le nommer ! - , il n'y a pas non plus de tiers texte entre le texte source et le texte d'arrivée. D'où le paradoxe, avant le dilemme : une bonne traduction ne peut viser qu'à une *équivalence* présumée, non fondée dans une *identité* de sens démontrable. Une équivalence sans identité. Cette équivalence ne peut être que cherchée, travaillée, présumée. Et la seule façon de critiquer une traduction – ce qu'on peut toujours faire -, c'est d'en proposer une autre présumée, prétendue, meilleure ou différente.»¹ D'une manière générale, le risque lié au désir de traduire, et qui fait de la rencontre de l'étranger dans sa langue une épreuve, ce risque est insurmontable. Sans doute devons-nous faire, une fois pour toutes, le deuil de l'idéal de la traduction parfaite, qui, en dernier ressort, précise Ricoeur, entretient la nostalgie de la langue originaire ou la volonté de maîtrise sur le langage par le biais de la langue universelle.

Si le fait même de la diversité des langues ne constitue pourtant pas un obstacle dirimant à la communication entre les hommes, et au projet d'édification d'une culture commune, c'est que, comme l'explique encore P. Ricoeur , « il est toujours possible de dire la même chose autrement . C'est ce que nous faisons quand nous définissons un mot par un autre du même lexique, comme font tous les dictionnaires. Peirce, dans sa science sémiotique, place ce phénomène au centre de la réflexivité du langage sur lui-même. Mais c'est aussi ce que nous faisons quand nous reformulons un argument qui n'a pas été compris. Nous disons que nous l'expliquons, c'est-à-dire que nous en déployons les plis. Or, dire la même chose autrement – *autrement dit* -, c'est ce que faisait tout à l'heure le traducteur de langue étrangère. Nous retrouvons ainsi, à l'intérieur de notre communauté langagière, la même énigme du même, de la signification même, l'introuvable du sens identique, censé rendre équivalentes les deux versions du même propos ; c'est pourquoi, comme on dit, on n'en sort pas ; et bien souvent nous aggravons le malentendu par nos explications.»²

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 39-40.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 45-46.

La nécessité de cette « explication », qui est aussi celle de chaque homme avec chaque autre homme, tient à la structure même de la *signification*, dont les linguistes nous apprennent qu'elle est « *diacritique* », c'est-à-dire qu'elle résulte de la relation que les mots entretiennent les uns avec les autres au sein même du discours. La signification d'un mot se trouve fixée par la référence au contexte, puisque ce mot, pris séparément, peut avoir plusieurs significations possibles ; c'est là ce qu'on appelle sa « polysémie » : « nos mots, précise Ricoeur, ont chacun plus d'un sens, comme on le voit dans les dictionnaires. On appelle cela la polysémie. Le sens est alors chaque fois délimité par l'usage, lequel consiste pour l'essentiel à cribler la partie du mot qui convient au reste de la phrase et concourt ainsi avec celui-ci à l'unité du sens exprimé et offert à l'échange. C'est chaque fois le contexte qui, comme on dit, décide du sens qu'a pris le mot dans telle circonstance de discours ; à partir de là, les disputes sur les mots peuvent être sans fin : qu'avez-vous voulu dire ? etc. Et c'est dans le jeu de la question et de la réponse que les choses se précisent ou s'embrouillent. Car il n'y a pas que les contextes patents, il y a les contextes cachés et ce que nous appelons les *connotations* qui ne sont pas toutes intellectuelles, mais affectives, pas toutes publiques, mais propres à un milieu, à une classe, un groupe, voire un cercle secret ; il y a ainsi toute la marge dissimulée par la censure, l'interdit, la marge du non-dit, sillonnée par toutes les figures du caché. »¹ Mais c'est encore par le biais de l'expression linguistique que les ambiguïtés engendrées par le langage peuvent trouver à se résorber : « faute de description complète, nous n'avons que des points de vue, des perspectives, des visions partielles du monde. C'est pourquoi on n'a jamais fini de s'expliquer, de s'expliquer avec les mots et les phrases, de s'expliquer avec autrui qui ne voit pas les mêmes choses sous le même angle que nous. »²

C'est alors que nous assistons à un renversement complet de notre problématique ; en effet, loin que la diversité des langues constitue un obstacle à la communication entre les hommes et à l'édification d'une culture commune, d'un système de valeurs commun, il apparaît que c'est au contraire grâce à cette diversité linguistique que cette construction d'une explication commune du monde devient possible. La constitution d'une même *Weltanschauung*, d'une même représentation du monde, la position d'un même socle de valeurs sur lesquelles l'ensemble des hommes tombent d'accord, tout ceci est précisément rendu possible par le recroisement des différentes perspectives sur le monde que constitue chaque langue. La diversité linguistique s'offre ainsi

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 47-48.

² P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 48.

comme un véritable vivier de significations, d'une richesse infinie, à partir duquel un processus de constitution d'un système de valeurs universellement admises peut s'enclencher. C'est là le fait d'un travail de la langue sur elle-même, rendu possible par la réflexivité du langage. C'est cette réflexivité qui rend possible l'établissement, au plan sémantique, de ce que P. Ricoeur appelle des « équivalents », ou encore des « comparables ».

Ainsi, s'appuyant sur l'exemple fourni par le travail du sinologue François Jullien, P. Ricoeur montre que l'obstacle constitué par la différence entre l'univers linguistique chinois et celui des langues indo-européennes occidentales n'est qu'apparent. En effet, F. Jullien peut pointer les différences syntaxiques et même phonologiques des deux univers, mais le simple fait de faire l'analyse de ces différences est en soi la preuve même que cette différence n'est pas inaccessible au langage, puisqu'on peut en parler, et même les décrire ! « Ainsi, écrit P. Ricoeur, dans son dernier livre, intitulé *Du temps*, Jullien soutient que le chinois n'a pas de temps verbaux parce qu'il n'a pas le concept de temps élaboré par Aristote dans *Physique IV*, reconstruit par Kant dans « l'esthétique transcendantale », et universalisé par Hegel à travers les idées du négatif et de l'*Aufhebung*. Tout le livre est sur le mode : « il n'y a pas...il n'y a pas ...mais il y a ... ». Je pose alors la question : comment parle-t-on (en français) de ce qu'il y a en chinois ? Or Jullien ne prononce pas un mot chinois dans son livre (à l'exception de *yin-yang* !) ; il parle français, d'ailleurs dans une belle langue, de ce qu'il y a à la place du temps, à savoir les saisons, les occasions, les racines et les feuilles, les sources et les flux. Ce faisant, il construit des comparables. Et il les construit, comme j'ai dit plus haut qu'on fait en traduisant : de haut en bas, de l'intuition globale portant sur la différence de « pli », en passant par les œuvres, les classiques chinois, et en descendant vers les mots. La construction du comparable s'exprime finalement dans la construction d'un glossaire. Et que trouve-t-on du côté des mots de nos langues « grecques » ? Des mots usuels qui n'ont pas eu de destin philosophique et qui, par l'effet de la traduction, sont arrachés à des contextes d'usage et élevés à la dignité d'*équivalents*, ces fameux équivalents sans identité, dont nous avons présumé la réalité antécédente, cachée en quelque sorte quelque part, et que le traducteur découvrirait.»¹

P. Ricoeur donne ainsi quelques exemples : « n'est-ce pas ce qui était arrivé à plusieurs époques de notre propre culture, lorsque les Septante ont traduit en grec la Bible hébraïque, dans ce que nous appelons « *la Septante* », et que peuvent à loisir critiquer les spécialistes de l'hébreu seul. Et saint Jérôme récidive avec la Vulgate, construction d'un comparable latin. Mais, avant Jérôme,

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction, op. cit.*, p. 65-66.

les Latins avaient créé des comparables, en décidant pour nous tous que *arété* se traduisait par *virtus*, *polis* par *urbs* et *politès* par *civis*. »¹ Mais qui ne voit que ce travail de « traduction », indissociable de la vie même de notre culture occidentale, loin de faire obstacle à l'édification d'un univers commun de significations, en constitue au contraire la condition même de possibilité ? C'est en ce sens que la diversité des langues, qui reflète la richesse du patrimoine culturel de l'humanité, en constitue le plus beau fleuron, et s'offre à l'esprit universel comme la médiation nécessaire à la constitution d'un système symbolique faisant l'objet d'un consensus croissant parmi les hommes.

En définitive, c'est bien la diversité des cultures qui constitue la richesse de l'humanité, et, comme l'indique C. Lévi-Strauss, « L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul. »² C'est pourquoi le progrès de la civilisation implique, à l'échelle de l'humanité, une collaboration des cultures ; mais il faut ajouter que « la véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans l'écart différentiel qu'elles offrent entre elles. Le sentiment de gratitude et d'humilité que chaque membre d'une culture donnée peut et doit éprouver envers toutes les autres ne saurait se fonder que sur une seule conviction : c'est que les autres cultures sont différentes de la sienne, de la façon la plus variée ; et cela, même si la nature dernière de ces différences lui échappe ou si, malgré tous ses efforts, il n'arrive que très imparfaitement à la pénétrer. »³ Cet « écart différentiel » ne devrait d'ailleurs pas être résorbé, dans la mesure même où c'est, encore une fois, ce qui distingue une culture d'une autre qui fait son originalité, et constitue le tribut, en quelque sorte, qu'elle peut apporter au développement de la civilisation mondiale : « Nous avons considéré, ajoute Lévi-Strauss, la notion de civilisation mondiale comme une sorte de concept limite, ou comme une manière abrégée de désigner un processus complexe. Car, si notre démonstration est valable, il n'y a pas, il ne peut y avoir, une civilisation mondiale au sens absolu que l'on donne souvent à ce terme, puisque la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité, et consiste même en cette coexistence. La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité. »⁴

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 66.

² C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier-Médiations, 1961, p. 73.

³ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 76-77.

⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 77.

Eloge de l'altérité

Notre sujet se ramène, indirectement, à la question du respect dû à autrui ; comme l'écrit H.G. Gadamer, « c'est véritablement une tâche gigantesque qui se trouve assignée à chaque homme à tout instant. Il s'agit de tenir sous contrôle ses préventions, son plein de désirs, de pulsions, d'espoirs et d'intérêts, et suffisamment pour que l'autre ne devienne pas invisible ou ne demeure pas invisible. Qu'on puisse donner raison à l'autre, qu'on doive avoir tort contre soi-même et contre ses propres intérêts, voilà qui n'est pas facile à comprendre. »¹ Nous devons apprendre à respecter l'autre : l'autre être et même l'autre chose, dit Gadamer ; vivre avec l'autre, vivre comme l'autre de l'autre, telle est la « tâche humaine fondamentale » qui vaut à l'échelle individuelle et collective, pour les peuples et pour les Etats. Et Gadamer met lui-même en rapport cette question du respect de l'autre avec celle de la diversité des langues : « Il y a tout d'abord, écrit-il, en Europe la multiplicité des langues. L'autre dans son altérité se rapproche tout près. Ce voisinage de l'autre est en même temps négocié avec nous en dépit de toute altérité. L'autre du voisin n'est pas seulement l'altérité à éviter dans la crainte. c'est aussi l'altérité engageante et qui concourt à la rencontre de soi. Nous sommes tous des autres, et nous sommes tous nous-mêmes. Telle me semble être l'application que nous pouvons en faire dans notre situation. Nous avons un long temps d'apprentissage, non seulement grâce à la grandiose maîtrise technique que nous a permise la recherche dans l'ordre de la nature, et qui à titre de civilisation mondiale ne renie pas ses origines européennes. Il y a aussi, pour nous porter, la vivante coexistence de diverses langues et cultures, religions et confessions.»² La pluralité linguistique de l'Europe constitue de ce point de vue un véritable cas d'école, en mesure de nous montrer à quel point elle constitue un facteur d'enrichissement et d'échange : « Sur ce point, le multilinguisme de l'Europe, ce voisinage de l'autre dans un espace étroit et l'égalité de valeur de l'autre dans un espace plus restreint, me paraît constituer une véritable école. En l'occurrence, il ne s'agit pas seulement de l'unité de l'Europe au sens d'une alliance relevant d'une politique de puissance, par exemple. C'est au contraire pour l'avenir de l'humanité tout entière, me semble-t-il, que nous avons à apprendre cela les uns avec les autres, et cela constitue pour nous la tâche européenne.»³

¹ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, tr. fr. Ph. Ivernel, Paris, Rivages-poche, 1996, p. 23.

² H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, *op. cit.*, p. 24.

³ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, *op. cit.*, p. 24.

Ainsi considéré, le multilinguisme constitue plutôt une chance, dont nous avons à nous réjouir, comme d'une grâce qui nous est faite, plutôt que comme une malédiction (quitte à inverser le sens, au moins apparent, du mythe biblique de la Tour de Babel)¹, car une telle diversité de langues et de cultures constitue la condition même de la communication entre les hommes, et sa motivation essentielle : « C'est pourquoi, précise Gadamer, je ne crois absolument pas au but idéal d'une langue unitaire, ni pour l'Europe ni pour l'humanité. Cela peut être pratique et se trouve d'ores et déjà pratiqué dans des domaines particuliers, par exemple dans celui du commerce. Mais la langue est premièrement ce que parle la communauté linguistique naturelle, et seules les communautés linguistiques naturelles seront en situation d'édifier dans la coexistence ce qui les unit et ce qu'elles reconnaissent en l'autre.»² Le principe d'une langue unitaire peut également se défendre pour ce qui concerne la science, et la communication internationale entre les chercheurs : « Quand on ne voit rien d'autre dans la langue qu'un système de signes à manier, on peut fort bien, à partir d'une science unitaire, *unity of science*, comme l'a formulée le Cercle de Vienne, espérer aussi obtenir d'une langue unitaire la juste compréhension, et cela peut être à bon droit pour la recherche sur la nature et pour la maîtrise de cette nature.»³ Mais ce qui vaut pour la communication des scientifiques entre eux ne saurait être considéré comme un modèle universalisable à tous les autres secteurs de l'activité humaine ; car « face à la multiplicité des scientificités, qui s'anime dans les langues de culture et dans les cultures linguistiques de tous les peuples, puisant dans leurs traditions et leurs trésors, c'est justement l'altérité, la reconnaissance de nous-mêmes, la rencontre renouvelée de l'autre, dans la langue, dans l'art, dans le droit et dans l'histoire, qui peuvent nous conduire à de véritables communautés.»⁴ C'est par là que les sciences de l'esprit se distinguent des sciences de la nature, en tant que les premières ne visent pas seulement la connaissance (des lois de la nature), mais aussi la re-connaissance de la vie des cultures, de leur devenir historique, et de leur altérité.

C'est pourquoi, selon Gadamer, si l'on tient compte du fait que l'Europe est une formation multilingue, « on peut sans doute prédire pour le futur une langue unitaire dans le domaine des sciences de la nature. Mais il devrait en être autrement pour les sciences de l'esprit. Cela se dessine aujourd'hui déjà. Les principales réalisations de la recherche dans le domaine de la

¹ Ancien Testament, *Genèse*, chap. XI, édition Pleïade, t. I, p. 35-36.

² H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 24-25.

³ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 25.

⁴ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 25.

nature, pour autant qu'elles proviennent de l'Europe multilingue, utilisent plus ou moins la langue unitaire qu'est l'anglais. Cela peut n'être pas encore pleinement valable pour l'est de l'Europe, mais des raisons incontournables – la dépendance réciproque et la totale communauté des intérêts de la recherche dans les sciences de la nature – obligeront à la longue à adopter une telle langue véhiculaire scientifique. Dans les sciences de l'esprit, en revanche, les choses se présentent autrement. On pourrait même dire que, précisément, la multiplicité des langues nationales en Europe est intimement liée au fait des sciences de l'esprit et de leur fonction dans la vie culturelle de l'humanité.»¹ On le voit, selon Gadamer, c'est précisément la diversité des langues nationales et des héritages qu'elles véhiculent qui constitue l'objet propre des sciences de l'esprit, qui garantit leur vitalité, et préserve leur originalité. Car on ne saurait concevoir, contrairement à ce qui se passe pour la recherche scientifique, une véritable unification du monde culturel sur la base d'une langue véhiculaire internationale utilisée par les sciences de l'esprit. Pourquoi en est-il ainsi?

Une première remarque s'impose : c'est la naissance de la science qui a formé l'Europe, ce qui constitue une spécificité par rapport au reste du monde ; en effet, « on peut avancer sans restriction que la figure de la science ne s'est dégagée qu'en Europe à titre de formation autonome et dominante.»² Un des traits fondamentaux de l'Europe est la distinction entre philosophie, religion, art et science ; cette distinction est née au sein de la culture grecque et a formé l'unité gréco-chrétienne de l'Occident. Mais surtout, c'est, comme on le sait, la domination planétaire de la science qui constitue le fait majeur, car la science tend à exporter, dans tous les domaines, un modèle d'explication qui prétend valoir pour tous les phénomènes, y compris ceux relevant des sciences de l'esprit, ou des sciences sociales. On sait que ce fut, par exemple, le projet du structuralisme, que de tenter d'éclairer des domaines aussi inaccessibles que la tradition mythique des peuples, le mystère de la syntaxe ou les mécanismes de l'inconscient. Gadamer cite lui-même l'exemple constitué par les travaux du linguiste Noam Chomsky : « Prenons un exemple : derrière la multiplicité des langues existantes, Chomsky a cherché à établir des universaux linguistiques qui sont censés être au fondement des lois de construction particulières à toute langue réelle. On objecte aujourd'hui que sa démonstration reposerait par trop sur sa propre langue, l'anglais. Ses résultats ne pourraient donc prétendre à une valeur universelle. On se contente alors du constat de la multiplicité des langues et, derrière cette multiplicité, des parentés ou des altérités incontournables. La structure

¹ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 27-28.

² H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 29.

prédicative de la syntaxe indo-européenne apparaît alors comme une particularité historique ; et des mondes linguistiques différents, dans lesquels nous essayons de penser, laissent entrevoir des conclusions différentes. Si le langage n'est pas un universel au sens d'un principe de formation unitaire de toutes les langues possibles, il faut alors le considérer comme l'un des équipements majeurs de toute humanité parvenue à notre stade d'évolution tardif. Il ne va pas de soi que la pensée de la science moderne, avec ses méthodes de mesure et d'objectivation, puisse généralement saisir ce qu'ailleurs on éprouve comme partout présent. Des cultures dans lesquelles l'atmosphérique ou l'omniprésence d'odeurs apparaissent dans la lumière de la conscience devront certainement s'articuler différemment jusque dans l'ordre du langage.»¹ Si la science moderne est elle-même l'expression d'un certain type de syntaxe, centrée sur la prédicative indo-européenne, alors rien ne dit que cette pensée scientifique est en mesure de saisir et de comprendre des phénomènes appartenant à d'autres cultures, ou certaines spécificités culturelles très différentes des nôtres. On sait aujourd'hui à quel point, par exemple, la perception des couleurs, c'est-à-dire leur identification différenciée, est tributaire du langage dont on dispose pour les nommer. Ici, comme partout, il est nécessaire d'avoir les mots pour dire.

Ce qui se vérifie donc à la mesure de la progression de notre analyse, c'est que la diversité des langues ne constitue aucunement un frein à la constitution d'un univers culturel, bien au contraire. Car la question est aussi de savoir si cet univers culturel doit être monolithique, ou non. Il est frappant de constater qu'aujourd'hui, nous assistons, non pas à une revendication d'universalité, mais au contraire à la montée de revendications d'autonomies culturelles à travers lesquelles les peuples, les individus, les minorités revendiquent une certaine forme de reconnaissance. Gadamer note le phénomène : « La tendance à l'unification de notre image du monde et de notre comportement au monde, qui correspond à une tendance au lissage et à la mobilité croissante de l'actuelle société humaine, est confrontée d'un autre côté à une tendance à la différenciation, à une nouvelle articulation des différences jusqu'alors dissimulées. » Autrement dit, « nous voyons surgir partout une aspiration à l'autonomie culturelle, qui contraste étrangement avec la réalité des rapports de force.»² Quelles que

¹ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 45-46.

² H.G. Gadamer ; *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 47 : « Même en Europe, ajoute Gadamer, nous observons quelque chose de semblable : par exemple le détachement de l'Irlande par rapport à la structure d'Etat britannique, le conflit linguistique entre Flamands et Wallons, les tentatives de sécession qui créent des tensions entre la Catalogne et la Castille, lesquelles s'accroîtront probablement partout, conduisant à un autonomisme culturel régional. C'est, surtout en Union soviétique, depuis assez

soient, par conséquent, les forces qui tendent aujourd'hui à l'uniformisation, à la standardisation, pour ne pas dire à la massification, il semble qu'une certaine revendication à l'autonomie culturelle ne puisse pas se voir durablement réprimée : « L'actuelle tendance à l'unification et à l'amalgame ¹de toutes les différences, écrit dans cet esprit Gadamer, ne doit pas conduire à l'erreur de croire que le pluralisme bien enraciné des cultures, des langues, des destins historiques puisse être réellement réprimé ou tout au moins devrait l'être. La tâche pourrait consister dans l'inverse : développer, dans une civilisation se nivelant de plus en plus, la vie propre des régions, des groupes humains et de leur style de vie. L'exil, dont le monde de l'industrie moderne, menace l'homme, stimule la quête de la patrie.»

Il faut encore préciser un point : cette analyse de la coexistence du divers ne doit pas nous faire déboucher sur une « fausse exigence de tolérance », ou un « faux concept de tolérance ». En effet, Gadamer estime que « C'est une erreur largement répandue que de considérer la tolérance comme une vertu qui renonce à s'attacher à son bien propre et entend défendre l'égalité de valeur de l'autre.»² Cette défense de son bien propre est évidemment légitime, mais « c'est seulement là où il y a la force qu'il y a aussi la tolérance. Souffrir l'autre ne signifie nullement qu'on n'ait pas la pleine conscience de son être propre en ce qu'il a d'inaliénable. C'est bien plutôt la force propre, surtout celle que confère la certitude de l'existence propre, qui rend capable de tolérance. S'exercer à une telle tolérance, telle qu'elle a été pratiquée surtout dans l'Europe chrétienne au prix de bien des souffrances, me semble une bonne préparation aux tâches plus vastes qui attendent le monde.»³ Précisément parce qu'il est devenu global, le champ de la coexistence humaine sur cette planète est, aux yeux de Gadamer, la tâche proprement dite de l'avenir humain ; mais cette coexistence passe par la reconnaissance des spécificités culturelles des différents groupes humains, sans laquelle l'humanité est vouée à la massification : « le signe de vie le plus visible et le souffle spirituel le plus profond, à travers lesquels l'Europe prend conscience d'elle-même, me semblent être que, dans la concurrence et l'échange des cultures, elle conserve la conscience de la spécificité essentielle des traditions vécues. Collaborer à cet objectif me paraît constituer la contribution durable que les sciences de l'esprit devront fournir non seulement pour l'avenir de l'Europe, mais aussi pour celui de l'humanité.»⁴

longtemps une réalité cultivée avec intelligence, qui offre des soupapes de sécurité face à la pression du centralisme de l'économie planifiée russe et du système du parti unique. »

¹ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 48.

² H.G. Gadamer ; *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 48.

³ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 48-49.

⁴ H.G. Gadamer, *L'Héritage de l'Europe*, op. cit., p. 51.

Culture et diversité des langues

Textes choisis proposés par Philippe Fontaine

La possession du langage, qui caractérise l'homme, en fait un « animal politique », destiné à vivre en société et à partager ses sentiments avec ses semblables :

« Mais que l'homme soit un animal politique à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain ; et l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole. Or, tandis que la voix ne sert qu'à indiquer la joie et la peine, et appartient pour ce motif aux autres animaux également (car leur nature va jusqu'à éprouver les sensations de plaisir et de douleur, et à se les signifier les uns aux autres), le discours sert à exprimer l'utile et le nuisible, et, par suite aussi, le juste et l'injuste : car c'est le caractère propre de l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et cité. »

Aristote, *La Politique*, 1253a, tr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, p. 29.

« La parole distingue l'homme entre les animaux : le langage distingue les nations entre elles ; on ne connaît d'où est un homme qu'après qu'il a parlé. L'usage et le besoin font apprendre à chacun la langue de son pays ; mais qu'est-ce qui fait que cette langue est celle de son pays et non pas d'un autre ? Il faut bien remonter pour le dire à quelque raison qui tienne au local, et qui soit antérieure aux mœurs mêmes : la parole étant la première institution sociale ne doit sa forme qu'à des causes naturelles.

Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les

moyens. Ces moyens ne peuvent se tirer que des sens, les seuls instruments par lesquels un homme puisse agir sur un autre. Voilà donc l'institution des signes sensibles pour exprimer la pensée. »

J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, chapitre 1. Des divers moyens de communiquer nos pensées, Paris, Folio-essais, p. 59.

« Il paraît encore par les mêmes observations que l'invention de l'art de communiquer nos idées dépend moins des organes qui nous servent à cette communication que d'une faculté propre à l'homme, qui lui fait employer ses organes à cet usage, et qui si ceux-là lui manquaient lui en ferait employer d'autres à la même fin. Donnez à l'homme une organisation tout aussi grossière qu'il vous plaira : sans doute il acquerra moins d'idées ; mais pourvu seulement qu'il y ait entre lui et ses semblables quelque moyen de communication par lequel l'un puisse agir et l'autre sentir, ils parviendront à se communiquer en fin tout autant d'idées qu'ils en auront.

Les animaux ont pour cette communication une organisation plus que suffisante, et jamais aucun d'eux n'en a fait cet usage. Voilà, ce me semble, une différence bien caractéristique. Ceux d'entre eux qui travaillent et vivent en commun, les Castors, les fourmis, les abeilles ont quelque langue naturelle pour s'entre-communiquer, je n'en fais aucun doute. Il y a même lieu de croire que la langue des castors et celle des fourmis sont dans le geste et parlent seulement aux yeux. Quoiqu'il en soit, par cela même que les une et les autres de ces langues sont naturelles, elles ne sont pas acquises ; les animaux qui les parlent les ont en naissant, ils les ont tous, et partout la même : ils n'en changent point, ils n'y font pas le moindre progrès. La langue de convention n'appartient qu'à l'homme. Voilà pourquoi l'homme fait des progrès soit en bien soit en mal, et pourquoi les animaux n'en font point. »

J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, p. 65.

« La faculté de parler, dans le cas d'un individu humain normal, n'est innée qu'en tant que faculté d'apprendre à parler, fait qui s'explique par la structure héréditaire du cerveau, de l'appareil vocal, etc. Mais la parole en tant que telle n'est pas innée et ne se développe pas d'une manière naturelle, sans l'ingérence du processus social de l'éducation. Or, étant donné que la pensée conceptuelle est inconcevable sans le langage, à l'issue du processus complexe de l'éducation sociale, l'homme apprend non

seulement à parler, mais aussi à penser. Il l'apprend en recevant de la société un produit tout fait : l'unité langage-pensée, qui est l'expérience cumulée dans la phylogenèse et fixée dans les catégories du langage. Cette cristallisation de l'expérience sociale est le point de départ et le fondement de toute pensée individuelle, fondement que la société transmet à l'individu de la manière la plus dictatoriale, échappant au contrôle de l'individu (hormis les cas d'une autoréflexion particulièrement profonde). La pensée individuelle est créatrice et novatrice – il ne saurait être autrement question du progrès des sciences et de la culture. Mais l'individu est rarement capable d'admettre et enclin à admettre, qu'il voit le monde à travers le prisme des générations passées, que son innovation a une base strictement déterminée, une base dont personne ne parvient à se détacher entièrement. »

A. Schaff, *Langage et connaissance*, Paris, Points-seuil, 1969, p. 231-232.

« En tant que point de départ social de la pensée individuelle, le langage est le médiateur entre ce qui est social, donné, et ce qui est individuel, créateur, dans la pensée individuelle. En réalité, sa médiation s'exerce dans les deux sens, puisque non seulement il transmet aux individus l'expérience et le savoir des générations *passées*, mais aussi il s'approprie les nouveaux résultats de la pensée individuelle afin de les transmettre – sous la forme d'un produit social – aux générations *futures*.»

A. Schaff, *Langage et connaissance*, *op. cit.*, p. 232.

Le langage fonctionne ainsi comme un acquis provenant du développement des connaissances et de l'expérience des générations passées, et qui s'actualise dans l'ontogenèse, c'est-à-dire le développement individuel de chaque être humain. En un sens, il est vrai de dire que chaque homme occupe ainsi la position d'un « héritier », débiteur à l'humanité qui l'a précédé, de toutes les connaissances dont il hérite en apprenant simplement à parler.

« Le contenu de cet acquis n'est pas arbitraire, car les expériences des générations passées contiennent en elles une somme déterminée de connaissance *objective* du monde, sans laquelle l'homme ne pourrait pas adapter son action au milieu et ne pourrait pas subsister en tant qu'espèce. En apprenant à parler et en même temps à penser, nous assimilons cet acquis d'une manière relativement facile, nous ne devons pas redécouvrir constamment l'Amérique, ce qui rendrait impossible tout progrès intellectuel et culturel.»

A. Schaff, *Langage et connaissance*, op. cit., p. 232-233.

En même temps, cet « héritage » prend une dimension ambivalente, dans la mesure où, s'il transmet facilement à la nouvelle génération l'acquis des précédentes, il constitue aussi une sorte de « préjugé » susceptible de déterminer sa vision du monde :

« Mais cet héritage des générations passées exerce une action omnipotente et des plus despotiques sur notre actuelle vision du monde, depuis son articulation dans la perception sensitive jusqu'aux nuances émotionnelles de notre pensée cognitive. Répétons-le par prudence : le langage n'est pas *l'unique* facteur déterminant notre pensée, il est néanmoins un facteur d'une énorme puissance d'action et d'une grande importance. Ainsi donc, quand (...) nous parlons du rôle actif du langage dans le processus de la pensée, nous entendons par là que le langage socialement transmis à l'individu humain forme la base nécessaire de sa pensée, la base qui le lie aux autres membres de la même communauté linguistique et sur laquelle se fonde sa création intellectuelle individuelle. »

A. Schaff, *Langage et connaissance*, op. cit., p. 233.

L'ensemble de ces thèses constitue un « énoncé », dont A. Schaff estime qu'il résume clairement les données actuelles de la connaissance que nous avons du rôle du langage sur la pensée :

« Cet énoncé contient les éléments rationnels de la thèse sur le langage en tant que facteur médiateur entre l'individu humain et le monde des objets, ainsi que de la thèse au terme de laquelle chaque langue contient en elle « une vision du monde » définie, un schéma ou un stéréotype déterminé de l'intuition du monde des choses. (...) Ces points de vue constituent incontestablement des remarques géniales au sujet du rôle du facteur subjectif dans la pensée humaine. »

A. Schaff, *Langage et connaissance*, op. cit., p. 233-234.

« A la fin de *Race et histoire*, je soulignais un paradoxe. C'est la différence des cultures qui rend leur rencontre féconde. Or ce jeu en commun entraîne leur uniformisation progressive : les bénéfices que les cultures retirent de ces contacts proviennent largement de leurs écarts qualitatifs ; mais, au cours de ces échanges, ces écarts diminuent jusqu'à s'abolir. N'est-ce pas ce à quoi nous assistons aujourd'hui ? (...) Que conclure de tout cela, sinon qu'il est souhaitable que les cultures se maintiennent diverses, ou qu'elles

se renouvellent dans la diversité ? Seulement il faut consentir à en payer le prix : à savoir, que des cultures attachées chacune à un style de vie, à un système de valeurs, veillent sur leurs particularismes ; et que cette disposition est saine, nullement – comme on voudrait nous le faire croire – pathologique. Chaque culture se développe grâce à ses échanges avec d'autres cultures. Mais il faut que chacune y mette une certaine résistance, sinon, très vite, elle n'aurait plus rien qui lui appartienne en propre à échanger. L'absence et l'excès de communication ont l'un et l'autre leur danger. »

C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Paris, Points-Seuil, 1990, p. 206-207.

A la question portant sur la possibilité, aujourd'hui, de l'existence d'une société « mono-culturelle » (conséquence des brassages de population, des migrations, de l'immigration, etc), C. Lévi-Strauss répond en ces termes :

« Mono-culturel ne veut rien dire, parce qu'il n'y a jamais eu de société qui soit telle. Toutes les cultures résultant de brassages, d'emprunts, de mélanges, qui n'ont cessé de se produire, bien que sur des rythmes différents, depuis l'origine des temps. Toutes pluri-culturelles par leur mode de formation, les sociétés ont élaboré chacune au cours des siècles une synthèse originale. A cette synthèse, qui constitue leur culture à un moment donné, elles tiennent plus ou moins rigidelement. Qu'il y ait aujourd'hui une culture japonaise, une culture américaine, même compte tenu de différences internes, qui peut le nier ? Il n'y a pas de pays qui soit plus le produit d'un mélange que les Etats-Unis, et pourtant, une *American way of life* existe, à quoi tous les habitants du pays sont attachés quelle que soit leur origine ethnique.

Puisque vous m'interrogez sur la France, je vous répondrai qu'au XVIII^e et XIX^e siècles, son système de valeurs représentait, pour l'Europe et au-delà, un pôle d'attraction. L'assimilation des immigrés ne posait pas de problème. Il n'y en aurait pas davantage aujourd'hui, si, dès l'école primaire et après, notre système de valeurs apparaissait à tous aussi solide, aussi vivant que par le passé. (...) Si les sociétés occidentales ne sont pas capables de conserver ou de susciter des valeurs intellectuelles et morales assez puissantes pour attirer des gens venus du dehors et pour qu'ils souhaitent les adopter, alors, sans doute, il y a sujet de s'alarmer. »

B. Lévi-Strauss, *De près ou de loin*, *op. cit.*, p. 212-213.

C. Lévi-Strauss attire notre attention sur le danger représenté par la tendance contemporaine à l'uniformisation et à la standardisation des modes de vie et des cultures :

« J'ai souligné à plusieurs reprises que la fusion progressive de populations jusqu'alors séparées par la distance géographique, ainsi que par des barrières linguistiques et culturelles, marquait la fin d'un monde qui fut celui des hommes pendant des centaines de millénaires, quand ils vivaient en petits groupes durablement séparés les uns des autres et qui évoluaient chacun de façon différente, tant sur le plan biologique que sur le plan culturel. Les bouleversements déclenchés par la civilisation industrielle en expansion, la rapidité accrue des moyens de transport et de communication ont abattu ces barrières. En même temps se sont tariées les chances qu'elles offraient pour que s'élaborent et soient mises à l'épreuve de nouvelles combinaisons génétiques et des expériences culturelles. Or on ne peut se dissimuler qu'en dépit de son urgente nécessité pratique et des fins morales élevées qu'elle s'assigne, la lutte contre toutes les formes de discrimination participe de ce même mouvement qui entraîne l'humanité vers une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie et que nous recueillons précieusement dans les bibliothèques et dans les musées parce que nous nous sentons de moins en moins certains d'être capables d'en produire d'aussi évidentes. »

C. Lévi-Strauss, « Race et culture », in : *Claude Lévi-Strauss* (coll.), Paris, « Idées », Gallimard, 1979, p. 460-461.

« Sans doute nous berçons-nous du rêve que l'égalité et la fraternité régneront un jour entre les hommes sans que soit compromise leur diversité. Mais si l'humanité ne se résigne pas à devenir la consommatrice stérile des seules valeurs qu'elle a su créer dans le passé, capable seulement de donner le jour à des ouvrages bâtards, à des inventions grossières et puérides, elle devra réapprendre que toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus sinon même à leur négation. Car on ne peut, à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de sa et de ma création. Les grandes époques créatrices furent celles où la communication était devenue suffisante pour que des partenaires éloignés se stimulent, sans être cependant assez fréquente et rapide pour que les obstacles indispensables entre les individus comme entre les groupes s'amenuisent au point

que des échanges trop faciles égalisent et confondent leur diversité. »

D. Lévi-Strauss, « Race et culture », *op. cit.*, p. 461-462.

En matière de différence et de ressemblance entre les cultures, Lévi-Strauss estime qu'il existe une sorte d' « optimum » :

« Il y a simultanément à l'œuvre, dans les sociétés humaines, des forces travaillant dans des directions opposées : les unes tendent au maintien et même à l'accentuation des particularismes ; les autres agissant dans le sens de la convergence et de l'affinité. (...) Quand on étudie de tels faits – et d'autres domaines de la civilisation, comme les institutions sociales, l'art, la religion, en fourniraient aisément de semblables – on en vient à se demander si les sociétés humaines ne se définissent pas, eu égard à leurs relations mutuelles, par un certain *optimum* de diversité au-delà duquel elles ne peuvent, non plus, descendre sans danger. »

B. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier-Médiations, 1961, p. 15.

Devant le fait de la diversité culturelle, il convient de refuser toute attitude rejet a priori des autres cultures, rejet relevant de l' « ethnocentrisme » :

« L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. « Habitudes de sauvages », « cela n'est pas de chez nous », « on ne devrait pas permettre cela », etc., autant de réactions grossières qui traduisent ce même frisson, cette même répulsion, en présence de manières de vivre, de croire ou de penser qui nous sont étrangères. Ainsi l'Antiquité confondait-elle tout ce qui ne participait pas de la culture grecque (puis gréco-romaine) sous le même nom de barbare ; la civilisation occidentale a ensuite utilisé le terme de sauvage dans le même sens. Or derrière ces épithètes se dissimule un même jugement : il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire « de la forêt », évoque aussi un genre de vie animal, par opposition à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le

fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit »

C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 19-20.

C. Lévi-Strauss nous explique ainsi que la contradiction du relativisme culturel est la suivante :

« C'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles que l'on essaye de nier. En refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus « sauvages » ou « barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »

C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 22.

C. Lévi-Strauss dénonce l'hypothèse, appelée « *faux évolutionnisme* », et qui consiste à tenter de supprimer la diversité des cultures en faisant de chacune d'elles un simple moment dans une évolution globale et convergente de l'humanité tout entière. Or, une telle conception, consistant à décalquer sur les sociétés humaines le principe darwinien de l'évolution des espèces, est intenable :

« Car les tentatives faites pour connaître la richesse et l'originalité des cultures humaines, et pour les réduire à l'état de répliques inégalement arriérées de la civilisation occidentale, se heurtent à une autre difficulté, qui est beaucoup plus profonde : en gros (...) toutes les sociétés humaines ont derrière elles un passé qui est approximativement du même ordre de grandeur. Pour traiter certaines sociétés comme des « étapes » du développement de certaines autres, il faudrait admettre qu'alors que, pour ces dernières, il se passait quelque chose, pour celles-là il ne se passait rien – ou fort peu de choses. Et en effet, on parle volontiers des « peuples sans histoire » (pour dire parfois que ce sont les plus heureux). Cette formule elliptique signifie seulement que leur histoire est et restera inconnue, mais non qu'elle n'existe pas. Pendant des dizaines et même des centaines de millénaires, là-bas aussi, il y a eu des hommes qui ont aimé, haï, souffert, inventé, combattu. En vérité, il n'existe pas de peuples enfants ; tous sont

adultes, même ceux qui n'ont pas tenu le journal de leur enfance et de leur adolescence. »

C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 32.

La diversité des cultures est donc un fait, même si, à l'échelle mondiale, et à l'époque contemporaine, une « adhésion unanime sans précédent » s'est faite, de la part de la quasi totalité des cultures, au modèle occidental. Il n'en reste pas moins que, dans l'absolu, aucune culture ne peut être décrétée supérieure à une autre, et que ce qui fait, le cas échéant, le « succès » d'une culture est indissociable du processus de collaboration qu'elle aura entretenu avec d'autres cultures ; car :

« La chance qu'a une culture de totaliser cet ensemble complexe d'inventions de tous ordres que nous appelons une civilisation est fonction du nombre et de la diversité des cultures avec lesquelles elle participe à l'élaboration – le plus souvent involontaire – d'une commune stratégie. Nombre et diversité, disons-nous (...) Il n'y a pas de société cumulative en soi et par soi. L'histoire cumulative n'est pas la propriété de certaines races ou de certaines cultures qui se distingueraient ainsi des autres. Elle résulte de leur conduite plutôt que de leur nature . Elle exprime une certaine modalité d'existence des cultures qui n'est autre que leur manière d'être ensemble . En ce sens, on peut dire que l'histoire cumulative est la forme d'histoire caractéristique de ces super-organismes sociaux que constituent les groupes de sociétés, tandis que l'histoire stationnaire – si elle existait vraiment – serait la marque de ce genre de vie inférieur qui est celui des sociétés solitaires. L'exclusive fatalité, l'unique tare qui puissent affliger un groupe humain et l'empêcher de réaliser pleinement sa nature, c'est d'être seul. »

C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 72-73.