

Interculturalité et individualisme : esquisse d'une éthique de la bienveillance culturelle

Camille Roelens*

Résumé : *Cet article se propose d'aborder la question des fondements et des conditions de possibilité d'une éthique interculturelle en appui sur le travail historique et philosophique mené par Marcel Gauchet sur la modernité démocratique. Il s'agira tout d'abord de préciser les enjeux de l'interculturalité dans le modèle heuristique que cet auteur déploie (partie 1). Il sera ensuite soutenu que ce que Gauchet décrit justifie de faire de l'autonomie individuelle un but éthiquement digne d'être poursuivi, et que le concept de bienveillance culturelle peut être pour cela un moyen précieux (partie 2).*

Mots-clés : *éthique, interculturalité, bienveillance, individualisme, Marcel Gauchet.*

Introduction

L'objet de ce texte est de prendre de front, en appui sur les thèses développées par Marcel Gauchet, une difficulté spécifique d'une pensée interculturelle de l'éthique : ne pas disposer *a priori* d'un socle d'intercompréhension, et donc, devoir se donner de manière autonome les moyens d'y parer. La pensée éthique contemporaine

* Philosophe politique et éthicien de l'éducation. Docteur en sciences de l'éducation après une thèse étudiant les métamorphoses de l'autorité et les enjeux de l'autonomie dans la modernité démocratique. Ses recherches actuelles s'articulent autour de la notion d'individualisme. Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche à l'Institut National Supérieur du Professorat et de l'Education de Lille Hauts-de-France, laboratoire Recherche en Education Compétences Interactions Formations Ethique Savoirs (RECIFES). Chercheur associé au laboratoire Education Cultures Politiques (ECP).

et démocratique est en effet fortement liée à la recherche d'équilibres et de compromis dans les rapports aux autres. Cela exige une capacité accrue non seulement à se comprendre soi-même, mais aussi à s'inter-comprendre, comme l'illustre, dans sa préface de l'essai « La politique de reconnaissance » de Charles Taylor (2009, p. 41-100), ce propos d'Amy Gutman.

Les désaccords moraux respectables [...] appellent le débat [...]. La volonté et la capacité de délibérer sur nos différences respectables font également partie de l'idéal politique démocratique. Les sociétés multiculturelles et les communautés qui militent pour la liberté et l'égalité de tous les peuples sont fondées sur le respect mutuel à l'égard des différences intellectuelles, politiques et culturelles raisonnables. Le respect mutuel requiert une bonne volonté répandue et une capacité à énoncer nos désaccords, à les défendre devant ceux avec qui nous ne sommes pas d'accord, à faire la différence entre les désaccords respectables et ceux qui ne le sont pas, et à garder l'esprit ouvert jusqu'à modifier notre opinion en face d'une critique bien argumentée. (p. 39)

Quand Taylor parle de présomption de devoir un « égal respect à toutes les cultures » (2009, p. 90), il prend acte du fait qu'il « existe d'autres cultures et [que] nous avons à vivre de plus en plus ensemble, à la fois à l'échelle mondiale et dans le mélange de nos sociétés individuelles » (p. 97). D'autre part, il semble rejeter dos à dos « la demande inauthentique et homogénéisante pour la reconnaissance d'égale valeur » (*ibid.*) et « l'enfermement volontaire à l'intérieur de critères ethnocentriques » (*ibid.*). Il s'agirait alors de se donner les moyens de penser un certain rapport à soi, au « besoin du sentiment de notre propre part, limité, à toute l'histoire humaine » (p. 98) et aux autres, en pensant « une attitude que nous prenons en nous lançant dans l'étude de l'autre » (p. 97), mêlant compréhension suffisante de sa propre singularité culturelle pour avancer sur un socle solide et une connaissance suffisante de la culture de l'autre pour rendre l'intercompréhension possible à terme, même si elle n'est pas d'emblée évidente. Penser une éthique interculturelle semble alors imposer en premier lieu de pouvoir s'appuyer sur une théorie globale, à la fois historique et

philosophique, de la modernité démocratique¹. Il s'agirait de comprendre à la racine la situation qui conduit, entre autres, aux enjeux présents et à venir de l'interculturalité, pour pouvoir ensuite « refondre nos outils intellectuels » (Gauchet, 2017a, p. 489) afin de nous rendre capables d'agir.

Notre propos sera conduit d'un point de vue philosophique, plus spécifiquement de celui d'une philosophie politique de l'éducation. Une dimension méthodologique essentielle (Blais, Gauchet et Ottavi, 2008, p. 7, 2013, p. 8-9) est de considérer que c'est *via* une élucidation des bouleversements majeurs que connaissent actuellement les sociétés démocratiques que l'on peut ensuite penser avec acuité leurs diffractions spécifiques dans le domaine éducatif. En d'autres termes, pour pouvoir penser une éthique interculturelle dans l'éducation aujourd'hui, il faut d'abord la penser dans la modernité démocratique en général, ce que cet article entreprend. Le propos se situe plus particulièrement dans ce que Gauchet appelle *Le nouveau monde* (2017a) démocratique européen, structuré autour du principe de légitimité constitué par les droits fondamentaux égaux des individus (lesquels doivent assumer ce statut et devenir autonomes). Le « nouveau monde » est celui qui émerge de la fin des compromis successifs entre les survivances de la structuration hétéronome (ou religieuse) du monde et l'émergence de la structuration autonome du monde, compromis qui ont accompagné cinq siècles de modernité, du début du XVI^e siècle au début des années 1970 (2007a, p. 12-15). C'est aussi le triomphe du principe de légitimité moderne, individualiste, sur le principe de légitimité religieux, holiste (2017a, p. 497-502) dont dépendait le fait de faire de la reproduction culturelle un « impératif organisateur suprême de l'existence collective » (p. 555). En ce sens, individualisme et perspective interculturelle peuvent être rapprochés.

¹ Pour Gauchet, la « démocratie [...] est le concept englobant de la modernité » (2008a, p. 61). Il existerait de cette dernière des définitions partielles, elle exigerait au contraire une pensée globale du « processus d'autonomisation du monde humain sous l'effet du processus de sortie de la religion » (*ibid.*) qui constituerait « le véritable processus générateur du monde moderne » (*ibid.*). En ce sens, la « démocratie dans son concept le plus fondamental est la mise en forme politique de l'autonomie humaine » (*ibid.*).

Une première partie de notre texte problématisera la conceptualisation de l'interculturalité et précisera quel semble être l'enjeu de l'interculturalité dans le nouveau monde tel que Gauchet le décrit. Cela permettra de mettre en lumière plusieurs critères d'intelligibilité de ce que pourrait y être une éthique interculturelle, mais aussi un certain nombre de défis nouveaux auxquels les individus qui y vivent sont confrontés.

Une seconde partie procédera de la triple conviction suivante : une perspective de respect égal de toutes les cultures justifie de faire de l'autonomie individuelle de chacun un but éthiquement digne d'être favorisé; l'autonomie est singulière, vulnérable et doit pouvoir être soutenue; la mise en œuvre de ce soutien dans une perspective interculturelle gagnerait à s'appuyer sur ce que nous appellerons ici une *bienveillance culturelle*.

1. L'enjeu de l'interculturalité dans le nouveau monde

1.1. Comment définir le concept d'interculturalité ?

Valentina Crispi (2015) a récemment formulé une conceptualisation de la notion d'interculturalité, en partant du constat d'une multiculturalité de fait d'un nombre accru des collectivités humaines. Elle propose une rapide synthèse des « facteurs qui ont contribué à la transformation multiculturelle de la société d'aujourd'hui » (p. 18), parmi lesquels la décolonisation, l'intensification des flux migratoires et la globalisation, et cherche à identifier les ressources intellectuelles les plus à même de nous permettre de nous confronter à la « question multiculturelle » (*ibid.*). Selon elle, il conviendrait pour ce faire de compléter et/ou de contrebalancer les apports de la philosophie politique et morale nord-américaine depuis une cinquantaine d'années (p. 17-18) par l'exploration des « perspectives philosophiques ouvertes par les courants postmodernistes et poststructuralistes » (p. 18), en particulier dans leurs versions françaises.

Discutant ainsi essentiellement les apports respectifs de Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Paul Ricoeur et Emmanuel Levinas à la pensée du multiculturalisme, Crispi identifie quatre catégories permettant selon elle de « définir l'interculturalité : différence,

altérité, pluralisme et déconstruction » (p. 29). L'interculturalité, à cette aune, serait définissable comme une manière de « penser l'interaction de cultures différentes » (*ibid.*) et de « permettre aux traditions passées de se re-penser, de se ré-interroger, de se mettre en discussion et de prendre conscience de la valeur du pluralisme et de la diversité » (*ibid.*). Une des conditions majeures de possibilité d'une perspective intellectuelle interculturelle serait, pour Crispi, de faire fond sur la critique de la « survalorisation de la notion de sujet » (p. 26) dans la philosophie occidentale, et plus spécifiquement de la critique de « la valorisation de l'identité » (p. 21) dans l'idée métaphysique du sujet². Affirmant ce que sa conceptualisation doit à la « tradition philosophique de la pensée négative de Nietzsche, Marx, Freud ou de Heidegger » (p. 29), Crispi fait ainsi de l'interculturalité à la fois une notion de combat contre l'ethnocentrisme (*ibid.*) et un moyen de « re-penser les fondements mêmes de nos sociétés, leurs institutions et leurs modes de fonctionnement, c'est-à-dire de penser des processus de transformations qui sont déjà en cours » (p. 30).

Bien que stimulante, la proposition formulée par Crispi nous semble problématique à plusieurs titres. Elle ne remonte pas, en particulier, à la racine des transformations qu'elle mentionne, à savoir le processus de sortie de la religion et d'avènement de la démocratie (Gauchet, 1985). Les facteurs qu'elle analyse (dont la globalisation) comme les notions qu'elle critique (la conception moderne du sujet³) en sont pourtant des conséquences, ainsi que Gauchet l'a montré. Ce serait notamment par ce biais que « la culture occidentale a pu devenir une culture du changement » (p. 364), ce qui ouvre sur une « crise (...) de reproduction culturelle » (2003, p. 430) des sociétés à mesure qu'elles sont touchées par ce processus générateur du monde moderne.

Selon Gauchet, ce qu'il nomme le « paradigme critique » – soit, pour reprendre ses termes, la rencontre du paradigme structuraliste et d'un « Heidegger accommodé à la française »

² Posture anti-subjectiviste que vient toutefois pondérer la référence à la tentative de « conciliation » (Crispi, 2015, p. 27) que constitue le soi ricoeurien.

³ On lira notamment sur ce point « Figures du sujet humain » (dans Gauchet, 1985, p. 317-392) et « L'idée d'une histoire du sujet » (dans Gauchet, 2003, p. 251-291).

(p. 44), courant auquel il rattache les principaux auteurs mentionnés par Crispi – a provoqué une « sorte d'extériorisation ou de "décentrement" de tout ce qui est signification et culture par rapport au point de vue subjectif naïf, qui se croit propriétaire de sa pensée et de sa parole » (2003, p. 44). Le double apport d'une telle posture serait de permettre à la fois une sortie de « la bonne conscience coloniale » (p. 408) dans l'abord de l'altérité culturelle ainsi que de l'illusion de la transparence totale à soi des êtres et des sociétés, laissant en espérer une totale maîtrise. Mais il en va, selon Gauchet, de l'individualisme abstrait des premiers théoriciens libéraux et du subjectivisme métaphysique comme de l'ethnocentrisme : « il ne suffit pas de s'en être délivré pour avoir accédé à la lucidité » (*ibid.*). Dans cette optique, l'urgence aujourd'hui serait pour chaque individu et chaque société de chercher à se comprendre et à se donner les moyens de comprendre les autres, et non de s'accommoder de la méconnaissance (2017a, p. 681).

Une lecture systématique et analytique de l'œuvre gauchetienne réalisée dans le cadre de précédents travaux (Roelens, 2019) permet de voir dans ce qui précède un appel à une tentative de saisir « le lien qui unit l'être-pour-soi et l'être en société » (Gauchet, 2012, p. 236) plutôt que de se focaliser sur ce qui pourrait opposer ces deux pôles. Cette proposition est au cœur du projet philosophique Gauchet nomme lui-même « anthroposociologie transcendante, » dont s'inspirent nos propres travaux (Roelens, 2019, p. 11-19 et 443-447).

Si l'on applique ce principe méthodologique au thème du présent dossier et à l'objet de cet article, on peut dire que penser l'interculturalité (et plus spécifiquement, une éthique interculturelle) impose ici d'assumer deux complexités essentielles : celle de la condition subjective de l'individu contemporain et celle du contexte multiculturel dans lequel il évolue. Cette pensée fait fond sur la reconnaissance d'un problème commun à tous les habitants du nouveau monde, à savoir la mutation anthropologique (Gauchet, 2004/2017, p. 407) induite par l'avènement d'une société des individus (2017a, p. 487-632) lorsque celle-ci se produit dans un établissement humain-social donné. Ladite mutation fait du devenir individu et du devenir autonome de chacun la clé de voûte de l'établissement humain-social, tout en en bouleversant profondément les conditions.

L'interculturalité désigne donc ici les implications (plurielles et intriquées), du point de vue de la culture, de l'ensemble des confrontations irréductiblement singulières à un problème commun posé à un nombre sans cesse croissant d'individus aujourd'hui.

1.2. La radicalisation de la modernité comme problème commun

L'analyse que Gauchet fait de la globalisation et de ses conséquences, quant au rapport des individus et des sociétés à un monde de culture, constitue une dimension importante de plusieurs de ses ouvrages récents, en particulier *Comprendre le malheur français* (2016) et *Le nouveau monde*⁴ (2017a).

Il y aurait lieu, selon lui, de penser la radicalisation de la modernité démocratique⁵ par cercles concentriques. Une relative communauté de problématiques se poserait aux différentes sociétés du globe dans une temporalité différente et à partir de données à chaque fois singulières, tenant notamment à l'héritage culturel de chaque ensemble envisagé. Il y aurait ainsi lieu de distinguer « trois mondes de la mondialisation » (2017a, p. 211) confrontés successivement aux mêmes processus, avec de larges effets communs qui n'excluent pas une part de particularité dans leurs manifestations.

⁴ L'auteur lui-même présente cet ouvrage à la fois comme la somme et l'aboutissement de décennies de travail intellectuel sur la modernité démocratique, ce qui justifie ici des références plus nombreuses à cet ouvrage qu'à d'autres sources mobilisées plus ponctuellement. Nous avons détaillé ailleurs le rôle clé de ce livre dans la pensée gauchetienne (Roelens, 2019, p. 21-35).

⁵ Dans une section intitulée « Vous avez dit postmoderne? » (2017a, p. 201-210), Gauchet critique en effet le « diagnostic incertain et superficiel de postmodernité », qui laisserait croire que ce qui se manifesterait serait d'une nature radicalement autre que ce qui relève de la dynamique de la modernité démocratique comme autonomisation du monde humain. S'il parle de « radicalisation », c'est pour signaler le plein dégagement opératoire des principes fondateurs de la modernité. On pourrait dire que, chez Gauchet, il ne s'agit pas de dépasser l'idéal d'autonomie humaine mais de l'assumer enfin pleinement.

Premier cercle, la « vieille Europe » (p. 214), schématiquement les pays d'Europe de l'Ouest qui furent aussi les acteurs dominants de la première mondialisation, impérialiste et coloniale (p. 229-230) et les seuls ensembles humains-sociaux où « la substitution de la structuration autonome à la structuration hétéronome s'est effectuée intégralement » (p. 216). Elle se trouve ainsi « propulsée à l'avant-garde du moderne » (p. 217) et confrontée plus tôt (et avec de moindres possibilités de recours aux fruits et aux enseignements d'autres expériences) au défi de l'interculturalité. Cela implique, notamment, à la fois une confrontation croissante à des cultures différentes, au sein d'espaces démocratiques et ouverts, et une difficulté croissante à comprendre des sociétés et des cultures dont la différence déconcerte à son tour (Gauchet, cité dans Cheval et Youf, 2012, p. 8-9).

Nous passerons rapidement sur le deuxième cercle, l'exception américaine (2017a, p. 220), décrite par Gauchet comme « une expression entièrement spécifique des éléments du moderne » (*ibid.*). Le troisième et dernier cercle serait celui des « cas où l'accès à la modernité s'opère non sur la base d'un développement endogène, mais d'une acquisition exogène » (p. 228). La seconde mondialisation⁶, concomitante de l'entrée dans le nouveau monde, consisterait ainsi à la fois en une désoccidentalisation politique du monde et en une occidentalisation culturelle du monde, en particulier *via* l'économie et ses mécanismes, « des outils qui ne sont neutres qu'en apparence, alors qu'ils emportent insidieusement avec eux une vision définie du statut de leurs utilisateurs, de la société à laquelle ils contribuent et de l'univers dans lequel ils s'inscrivent » (p. 232).

Une compréhension de ces trois cercles selon une logique hiérarchique, allant du centre aux périphéries comme jadis du sommet à la base, conduirait en quelque sorte à réintroduire un ethnocentrisme insidieux sous couvert de questionnement interculturel. Or, Gauchet précise explicitement qu'il souhaite au contraire critiquer « la foncière incapacité des Occidentaux à s'interroger sur ce que veut dire l'occidentalisation de la planète pour ceux qui la subissent de l'extérieur de leur culture ou de leur civilisation » (2003, p. 408-409). Il en appelle à une « réforme de

⁶ Que Gauchet nomme plus volontiers « globalisation » (p. 251-259).

l'entendement occidental » (p. 409) capable d'être autocritique (2008b) et autoréflexif (2017a, p. 712-729), c'est-à-dire : 1) de penser pour lui-même ce qu'implique l'assomption des conséquences de l'autonomisation du monde humain; 2) de ne pas cultiver l'illusion que ce processus pourrait ne demeurer qu'occidental ou, à l'inverse, s'internationaliser sans difficulté. Telle serait la « condition préalable d'une authentique humanisation de la condition globale » (2003, p. 409), en sachant que, selon lui, « les problèmes d'identité soulevés par la mondialisation ne font que commencer » (2017a, p. 232).

On pourrait donc dire que la radicalisation de la modernité constitue un problème de dimension interculturelle, impliquant à la fois une irréductible pluralité et une reconnaissance du même. Si « la vieille Europe demeure l'épicentre de la redéfinition des structures de l'être ensemble qui emporte et travaille le monde en son entier » (p. 233), ce « n'est pas s'enfermer dans des préoccupations locales que d'explorer ces problèmes jamais vus; ils sont destinés à devenir les problèmes de tous » (*ibid.*). Le cas européen constituerait alors un révélateur et une illustration particulière de ce que la globalisation progressive de la structuration autonome du monde induit, en particulier au niveau culturel⁷. Ce serait la zone où « l'ouverture des communautés politiques les unes sur les autres et l'apprentissage de leur relativisation mutuelle sont le plus poussés » (p. 243), mais aussi la zone où les échanges économiques sont les plus ouverts, avec une mobilité accrue des biens et des personnes. L'articulation d'une pluralité de particularités dans « la sphère d'expérience de tous » (p. 290) au sein de l'actuelle structuration autonome d'un monde globalisé est, pour Gauchet, nécessaire pour garantir ce qui fait « que l'humanité parvient à exister comme monde » (*ibid.*).

⁷ Pour plus de précisions sur ces points, on lira avec profit les chapitres de *Le nouveau monde* (Gauchet, 2017a) : « L'intérieur et l'extérieur » (p. 242-243), « La désimpérialisation du monde » (p. 243-274) et « Un monde à instituer » (p. 283-291).

En ce sens, une éthique interculturelle ne peut être envisagée, sur la base des travaux de Gauchet, que comme un élément d'un travail intellectuel plus global pour « devenir son propre contemporain » (2003, p. 18) et identifier les questions fondamentales qui se posent aux individus et aux groupes humains de notre temps.

1.3 Identité(s) et culture(s)

La structuration autonome et individualiste possède à la fois un très grand pouvoir de pénétration dans les cultures les plus variées et une capacité à générer de nouvelles problématiques au sein de ces ensembles.

Au niveau individuel, la plus aigüe d'entre elles est de devenir « individu ». Pour Gauchet, cela implique quatre éléments (2017a, p. 610). Si l'*individuation biologique* (la singularité en tant qu'être vivant) et l'*individualisation en droit* (la reconnaissance de droits fondamentaux) sont données en démocratie, il appartient à chacun de prendre d'une certaine manière en charge son *individuation psychique* (la construction de son identité et de sa subjectivité propre) et son *individualisation sociale* (être reconnu par d'autres comme s'étant montré à la hauteur de son statut d'individu). D'où l'actualité des problématiques d'identité et de reconnaissance⁸ au niveau individuel, qui se posent, de plus, sous une forme inédite.

Au niveau collectif, la mondialisation « impose une relativisation générale des identités historiques, un changement complet de leurs modes de définition. [...] C'est par rapport à l'extérieur qu'il faut mesurer la singularité qui vous fait ce que vous êtes » (2016, p. 35). Ainsi, la mondialisation « met tous ses acteurs dans l'obligation d'accepter une diversité au sein de laquelle aucun modèle ne s'impose absolument » (*ibid.*), élément lui-même

⁸ Qui est justement celle par laquelle Taylor aborde, dans son fameux essai « La politique de reconnaissance » (2009, p. 41-110), le multiculturalisme (p. 41-42). Gauchet fait, lui, référence (2017a, p. 624) aux travaux de Paul Ricoeur (2004) et de Axel Honneth (2013). Nous nous permettons ici de renvoyer à notre traitement en détail de ce sujet dans notre thèse de doctorat (Roelens, 2019, p. 325-373).

commun à un nombre croissant d'individus et de collectifs sur la planète, et en voie de généralisation. En effet, interrogé dans le cadre d'un numéro spécial de revue consacré à l'interculturalité, Gauchet affirme que « la modernité, produit de la sortie de la religion, est une proposition qu'on ne peut pas refuser⁹. On ne connaît pas de sociétés qui ont dit qu'elles ne voulaient pas de ce qu'elle apporte » (cité dans Cheval et Youf, 2012, p. 8).

Les conséquences de ce qui précède sont massives à l'échelle de chaque existence individuelle. En effet, dans la structuration hétéronome et ses survivances, l'individuation psychique « passe par l'identification au groupe d'appartenance, par l'adhésion à sa loi constitutive, reçue comme ce qui justifie et donne sens à l'existence en tant que personne distincte » (p. 611), ce qui permet une « perpétuation de l'existence collective sur le plan de la culture » (Blais, Gauchet et Ottavi, 2014/2016, p. 22) et une individuation solide, forte d'être à même de s'identifier en profondeur à une culture de référence. En d'autres termes, un individu, au sens biologique, a à être ce que la culture de son groupe fait de lui et exige qu'il soit : une unité sociale conforme d'un ensemble relativement homogène culturellement. Dans le cadre individualiste, l'individuation se construit tout autant, voire plus, dans le rapport aux autres (Gauchet, 2017a, p. 623) et sous l'effet d'influences culturelles, mais celles-ci sont plus hétérogènes, les relations davantage basées sur le consentement des acteurs, et, surtout, la subjectivité de l'individu « se définit par la primauté de son expérience de lui-même et de ses propres représentations vis-à-vis de ce qui l'environne et de la sphère de l'objectivité » (p. 620).

On peut lire ces propositions de Gauchet comme procédant pour lui de la nécessité de maintenir son opposition conjointe à deux conceptions de l'humain-social : celle faisant de l'individu une monade auto-suffisante et celle le réduisant intégralement aux déterminations induites par son milieu (2012, p. 225). Affirmer une « inséparabilité de l'être-soi et de l'être ensemble » (*ibid.*) comme le fondement de l'individuation psychique et affirmer conjointement que l'individualisme est la

⁹ Propos déjà présent dans un texte antérieur (Gauchet, 2003, p. 409), repris et développé davantage dans un récent article consacré aux chocs en retour dudit processus sur les démocraties occidentales (2017b, p. 44).

manière spécifiquement moderne de gérer cette propriété anthropologique, est ce qui permet à Gauchet de faire de la notion de sujet le moyen de « nommer de manière appropriée ce mode d'être inédit de l'humain en général qui résulte de la sortie de la religion » (2003, p. 253).

À la conception occidentale du sujet comme faisant obstacle au déploiement de l'interculturalité (thèse que l'on retrouve dans Crispi, 2015, discuté *supra*), il est possible au contraire d'opposer sur cette base une pensée interculturelle comme une condition de possibilité de l'autonomie humaine.

Au plan culturel, l'identité individuelle du sujet contemporain se construit en effet dans l'appropriation spécifique et singulière que chaque individu fait des diverses influences culturelles et personnelles auxquelles il est confronté. Il a à devenir lui-même, et ce dans un contexte où la multiculturalité est, de fait, croissante, mais où l'héritage culturel de chaque espace n'en continue pas moins d'influencer également ses expériences. Cette polyphonie peut être une richesse, mais elle complexifie également l'enjeu identitaire et culturel.

Le nouveau monde impose de concilier deux choses : permettre à l'individu de s'approprier singulièrement son héritage culturel et historique, pour la construction de sa propre individualité et l'accès à une sécurité identitaire et subjective; assurer à chacun un socle de culture générale et globale pouvant constituer une condition de possibilité pour un dialogue interculturel apaisé, au niveau individuel et collectif.

Il s'agit de prendre acte de ce que Gauchet appelle un « polythéisme des jugements » (2017a, p. 618) et de l'envisager non pas comme une tare de nos sociétés, destinée à se dissiper dans des jours prochains et meilleurs, mais comme un élément constitutif et massif de la société des individus (p. 554-555). Le fonctionnement autonome serait nécessairement polyphonique lui-même, fait de compromis et d'équilibres successifs. En d'autres termes, envisager « le fonctionnement autonome de la structuration autonome » (p. 743) comme concrétisation de l'ambition démocratique ne saurait se limiter au repli prudent et à l'abstention de confrontation à l'autre et à ses différences, en particulier culturelles. La démocratie du nouveau monde est vulnérable notamment du fait de devoir accepter de se mettre en

situation de désaccords et d'incompréhensions potentiels pour espérer s'accomplir.

Une telle ambition (la mise en lumière de ce point est un apport majeur des travaux de Gauchet sur *L'avènement de la démocratie*) exige de chacun une autonomie individuelle accrue. Pas de démocratie interculturelle, en ce sens, sans individus autonomes pour la faire vivre. Or, l'injonction à l'autonomie de chacun ne saurait suffire en elle-même et la radicalisation de la modernité sape également les reliquats de l'ordre hétéronome (p. 636-641) sur lesquels l'éducation moderne s'est longtemps appuyée (Blais, Gauchet et Ottavi, 2002/2013, p. 13-52, 2014/2016, p. 13-31) pour tenter de faire advenir l'autonomie par les moyens de l'hétéronomie. Ainsi, pour Gauchet, s'« il y a aujourd'hui une question vive pour la philosophie de l'éducation, c'est bien celle-là : qu'est-ce que l'autonomie, qu'est-ce que devenir autonome et à quelles conditions » (2015, p. 161)? La confrontation de cette question à l'enjeu d'une éthique interculturelle sera le fil rouge de notre seconde partie.

2. Autonomie et éthique interculturelle

Au niveau individuel, devenir autonome n'a en effet rien d'une évidence. Nous nous appuyons sur le traitement de cette question proposé par Philippe Foray, qui définit l'autonomie comme la « capacité qu'a une personne de se diriger elle-même dans le monde » (2016, p. 19), « monde » étant à comprendre comme monde de culture au sens où le définit Hannah Arendt (1961/1972, 1961/1983), composé d'œuvres fabriquées par les humains (ce qui pose donc d'emblée la question de la pluralité des cultures humaines). Une telle capacité implique de pouvoir agir (autonomie fonctionnelle), choisir (autonomie morale) et penser (autonomie intellectuelle) par soi-même (Foray, 2016, p. 20-22). L'autonomie individuelle n'est pas l'indépendance, elle est davantage à comprendre comme la capacité de s'approprier ses influences et de transformer ses dépendances en ressources permettant de se diriger soi-même (p. 77). Elle est également vulnérable (p. 34-35), ce qui signifie qu'elle dépend de ressources sociales, politiques et culturelles, qu'elle n'est jamais définitivement acquise et assurée, que l'« équation autonomie/dépendance est propre à chaque personne »

(p. 35), et dépend également des différentes étapes et expériences d'un parcours de vie. Dans le cadre d'un dialogue sur les thèses de Gauchet, Foray (p. 26-29) souligne ainsi que l'autonomie individuelle peut être aussi bien une chance qu'un poids pour ceux qui doivent l'assumer. Il est permis de penser que la gestion par les sociétés de leur multiculturalité croissante, donc par ricochet de l'enjeu de l'interculturalité, fait partie des conditions d'une autonomie profitable. Aussi nous confronterons-nous successivement aux deux questions suivantes : pourquoi l'autonomie individuelle constitue-t-elle un but de l'éducation compatible avec l'ambition interculturelle? Comment une éthique de la bienveillance culturelle peut-elle contribuer à progresser vers ce but?

2.1. De l'autonomie comme but

En quoi serait-il plus pertinent et plus respectueux de la diversité de références qu'implique une pensée interculturelle, de faire de l'autonomie individuelle un but éthiquement digne d'être favorisé que ne le serait le choix d'un autre but? L'inscription de notre propos dans le cadre de pensée proposé par Gauchet, pour lequel les problèmes de la structuration autonome sont appelés à devenir les problèmes de tous (2017a, p. 233), fournit un premier élément de réponse à cette question. Un second élément peut appuyer le traitement par Foray de la question de l'opportunité de faire de l'autonomie le but de l'éducation (2016, p. 50-66). Si la formulation situe d'emblée le propos dans le champ éducatif, le traitement qui est fait de la notion d'autonomie dans cet ouvrage permet d'en faire un abord de la légitimité de l'autonomie comme but digne d'être poursuivi « en général », ou pour le dire autrement dans l'acception la plus large du terme « éducation », « ce qui conditionne le devenir-homme de l'homme » (Blais, Gauchet et Ottavi, 2013, p. 9). Cela doit aussi pouvoir s'envisager tout au long de la vie (Roelens, 2018a).

Pour Foray, l'autonomie morale « constitue la partie la plus importante de l'éducation à l'autonomie : celle qui doit conduire chacun à faire des choix de vie » (2016, p. 114). Poursuivre l'autonomie comme but, ce n'est pas prétendre imposer « un choix préalable soustrait au pouvoir du choix personnel » (p. 55), mais au contraire préférer, parmi les différents buts possibles, le seul

que fait clairement primer la possibilité concrète de choix de vie personnels par chacun. Foray envisage l'autonomie comme ce que Martha Nussbaum appelle une capacité¹⁰, et dialogue à plusieurs reprises avec cette auteure pour préciser sa propre conception de l'autonomie morale. « Éduquer à l'autonomie n'est pas imposer une forme de vie, aussi bonne nous paraît-elle, c'est promouvoir des espaces de liberté et respecter la "capacité d'autodéfinition des individus" » (Foray, 2016, p. 55).

On retrouve ici la tension pointée par Gauchet (2017a, p. 231), entre la désorganisation que l'occidentalisation culturelle du monde peut induire dans un grand nombre de cultures et la nécessité objective de se saisir des outils de cette modernité exogène et de se les approprier pour avoir une chance de maintenir sa propre spécificité, de façon autonome. On pourrait dire : convertir le principe du libre choix de leur destin par les individus dans le réel implique de rendre leur autonomie substantielle possible. « Dans une période où il n'y a plus de consensus sur le type d'être humain qu'il s'agit d'éduquer, l'éducation à l'autonomie est nécessaire pour permettre à chacun le moment venu de s'engager le plus en connaissance de cause possible, dans la forme de vie qui lui [paraîtra] souhaitable » (Foray, 2016, p. 66).

Si l'on souhaite penser une éthique qui prenne en compte le pluralisme des conceptions du bien (*ibid.*) à un niveau encore plus fondamental que celui que partagent les personnes appartenant à un même ensemble culturel, si l'on souhaite intégrer pleinement le polythéisme des jugements et des influences à cette pensée, le prisme de l'autonomie individuelle telle que Foray l'envisage semble donc pertinent. Or, comme l'autonomie est toujours singulière et vulnérable, faire le choix de la promouvoir comme but signifie concrètement être confronté à un nombre

¹⁰ Notion développée, à la suite de travaux d'Amartya Sen sur l'approche du développement humain, par Nussbaum dans l'ouvrage éponyme (2012). « Que sont les capacités? Ce sont les réponses à la question : "Qu'est-ce que cette personne est capable de faire et d'être?". Autrement dit, elles sont ce que A. Sen appelle des "libertés substantielles" : un ensemble de possibilités (le plus souvent interdépendantes) de choisir et d'agir. [...] Il ne s'agit donc pas simplement de capacités dont une personne est dotée, mais de libertés ou de possibilités créées par une combinaison de capacités personnelles et d'un environnement politique, social et économique » (p. 39).

croissant de situations (éducatives, médicales, sociales, politiques...) dans lesquelles des individus doivent, sous des formes variées, répondre aux vulnérabilités d'autres individus ayant chacun leurs spécificités culturelles. Autrement dit, adopter une attitude mêlant exigence de responsabilité (Prairat, 2012) et ambition d'interculturalité implique de ne pas se limiter à la discussion argumentée des fins de l'éducation, mais de se confronter aussi à la question des moyens, compatibles avec le contexte considéré, de poursuivre ces mêmes fins.

La notion de la bienveillance¹¹, telle qu'elle est conceptualisée et mobilisée dans nos travaux de recherches et publications (Roelens 2017, 2018a, 2018b, 2019), est conçue comme un élément de réponse aux vulnérabilités de l'autonomie individuelle. Nous souhaitons pour finir faire fond sur cette conceptualisation pour tenter de définir ce que peut être un positionnement éthique maximisant, pour un individu se plaçant en posture de responsabilité dans un contexte multiculturel, les chances que les propositions d'interactions ou d'accompagnements qu'il formule soient reçues positivement par ses interlocuteurs.

¹¹ Pour des raisons d'espace, nous nous contentons ici de deux brèves synthèses des trois dimensions d'une acception large de la notion de bienveillance. La dimension « bien veiller » mêle observation et analyse, ne visant pas à déterminer directement les pratiques, mais à fournir le socle d'un agir pertinent en fonction de la singularité des individus et des contextes. La dimension consistant à « bien veiller sur » désigne l'inscription des rapports interindividuels naissants de ce choix dans l'empathie, la sollicitude et le tact. Prenant acte du fait que l'autonomie individuelle se déploie dans un temps, où elle est inscrite, et dans un monde (de culture) où l'individu doit se diriger, la dimension « bien veiller à » consiste à favoriser le fait qu'héritages et influences culturels reçus par chacun puissent faire l'objet d'une appropriation singulière et critique. Il y aurait là une condition de possibilité de l'accès par chacun à une forme de vie bonne choisie en conscience.

2.2. De la bienveillance culturelle comme moyen¹²

Nous avons montré ailleurs que l'autonomisation croissante du monde humain implique en fait une multiplication et une diversification des besoins humains de médiations (Roelens, 2019, p. 198-200, 316-323 et 413-420). Ces derniers sont liés à une capacité humaine que Gauchet tient pour celle qui fait que « l'humanité est ce qu'elle est » (2012, p. 229), à savoir la possibilité « d'établir une relation d'extériorité avec elle-même » (*ibid.*). Longtemps polarisées sur les rapports à « l'extériorité surnaturelle des ancêtres ou des dieux¹³ plutôt que l'extériorité naturelle des hommes entre eux » (p. 231), ces « relations médiatrices primordiales » (p. 230) se déploient aujourd'hui à hauteur d'homme. Cela implique donc : 1) des individus qui acceptent de prendre sur eux de proposer des médiations (un des rôles essentiels des éducateurs au sens large); 2) que ces propositions puissent « faire autorité », c'est-à-dire être acceptées par ceux à qui elles s'adressent, compte tenu des contraintes propres d'un contexte relationnel particulier.

On peut en effet résumer les contraintes auxquelles se confronte un nouveau monde globalisé et multiculturel comme suit. Il serait tout d'abord impossible de prétendre se couper de toute influence de son héritage culturel ou de nier toute spécificité culturellement située dans la façon de se saisir d'une modernité démocratique en voie de généralisation. Symétriquement, il serait chaque jour moins envisageable de pouvoir prétendre rester vierge

¹² Nous ne traiterons pas ici des raisons particulières qui peuvent pousser quelqu'un à répondre aux vulnérabilités plurielles et/ou à prendre part au soutien de son autonomie. Elles sont sans doute multiples (attachement, conscience professionnelle, intérêts financiers et/ou narcissiques, convictions philosophiques...) et non exclusives les unes des autres. Ce qui importe ici n'est pas les motifs de ce choix (qui doivent pouvoir être tenus pour indifférents, non dans l'absolu mais dans le propos que nous souhaitons tenir). L'essentiel est que l'individu qui le fait se l'approprie comme sien et l'assume. Notre propos « débute » lorsque ce choix est fait et se préoccupe de ce que sont ses conséquences pour l'éthique d'un agir pouvant se prévaloir d'un égal respect envers toutes les cultures.

¹³ Soit dans deux éléments constitutifs majeurs des cultures, à savoir les traditions et les religions.

de toute influence culturelle extérieure, dans un monde où les échanges de tous ordres se multiplient et s'accroissent. Ensuite, les collectifs ne pourraient pas davantage prétendre renoncer à se comprendre et à se définir culturellement qu'envisager de le faire de l'intérieur, par une référence à quelque tradition ou « roman national ». L'enjeu serait alors celui d'une possibilité de se définir « du dehors », ce qui signifierait être capable de suffisamment bien se connaître et de suffisamment bien connaître ce qui nous entoure (d'un point de vue culturel) pour être capable de penser à la fois ses inscriptions dans un tout global et ses singularités. Enfin, la capacité des individus à se diriger eux-mêmes dans le monde devrait pouvoir être pensée dans des contextes de mobilité accrue et d'environnements multiculturels dans lesquels il s'agit d'être capable de s'orienter. Autrement dit, influences réciproques et confrontations des cultures il y aura, et l'enjeu est de permettre aux individus et aux groupes de se les approprier et non de les subir, d'en faire des ressources et non des motifs de tensions aiguës. Comment envisager de penser la bienveillance à l'aune de ces exigences, afin d'en faire un moyen pour proposer des médiations pouvant être à la fois consenties et favorables à l'autonomie individuelle?

Nous proposons d'appeler *bienveillance culturelle* la confrontation de notre conceptualisation de la bienveillance au fait que l'autonomie individuelle se déploie dans un monde de culture qui n'est ni monolithique ni figé, mais en constant renouvellement au gré des initiatives des individus et de leurs appropriations singulières des héritages et influences qu'ils reçoivent¹⁴. Le nouveau monde n'est pas moins que l'ancien un monde de culture, mais il l'est d'une manière spécifique du fait de la globalisation et du rapport démocratique aux différences culturelles.

La *bienveillance culturelle* aurait trois dimensions essentielles. Tout d'abord, un « bien veiller » serait une ouverture constante à la compréhension et à l'intelligibilité d'un monde dynamique et multiculturel. Ensuite, « bien veiller sur » l'autre vulnérable lorsque cette complexité accrue du monde le confronte à des situations pouvant être angoissantes, faire preuve de sollicitude, d'empathie

¹⁴ Nous avons proposé ailleurs une confrontation de ce concept de bienveillance culturelle aux enjeux de mobilité et d'apprentissages à distance (Roelens, 2018c, p. 9).

et de tact lorsque le dialogue interculturel se heurte notamment aux obstacles induits par une incompréhension initiale. Enfin, pour se donner les moyens de réduire cette incompréhension, « bien veiller à » permettre à chacun de s'appropriier sa propre culture et de rentrer dans un dialogue enrichissant avec les autres, d'être à l'aise dans un contexte particulier, mais aussi de savoir construire par lui-même, en mobilisant les ressources à sa disposition, les équilibres relationnels et symboliques qui lui permettraient de l'être dans un autre contexte culturel.

On retrouve ici, en creux, deux catégories fondamentales de la pensée de Gauchet, à savoir le *politique* et l'*éthique*. Le politique est pour Gauchet ce qui fait que les individus humains sont toujours déjà socialisés et toujours des êtres de culture, « le politique est ce qui fait tenir les sociétés ensemble » (p. 227). L'*éthique* désigne ce qui relève de « l'ensemble des règles qu'il est de l'essence de l'homme de se donner » (p. 233). Ce qui est en jeu est donc ici « la constitution de soi comme soi au travers de la capacité d'action sur lui-même que l'homme trouve dans l'usage de la règle, y compris celle qui lui vient apparemment du dehors social et qu'il fait sienne » (*ibid.*). Nul ne choisit de naître dans un monde multiculturel ou dans un monde où l'autonomie individuelle est la norme, mais c'est dans la gestion singulière par chacun de ce donné que se vit notamment l'autonomie individuelle dans notre monde multiculturel.

Une éthique de la bienveillance culturelle se déploierait dans la part prise par chacun à l'articulation aussi harmonieuse que possible de ces deux catégories anthropologiques constitutives (*politique* et *éthique*) : 1) face aux défis auxquels confrontent la structuration autonome et la multiculturalité de fait du monde contemporain; 2) face au défi de l'intercompréhension des sujets humains singuliers, qui nous semble à la fois être au cœur de l'ambition interculturelle et capitale pour envisager que chacun puisse exercer aujourd'hui son autonomie intellectuelle et son autonomie morale.

Conclusion

S'il fallait synthétiser l'apport que constitue la théorie de la modernité démocratique de Marcel Gauchet à la question d'une pensée d'une éthique interculturelle, on pourrait dire que l'une et l'autre semblent être, à terme, des propositions qu'on ne peut pas

refuser en dépit des complexités considérables que revêt le fait de s'en saisir. On peut certes penser qu'il y a loin du constat de multiculturalité à l'interculturalité dans l'intercompréhension, comme Gauchet (2017a, p. 641-645) souligne qu'il y a loin d'une autonomie structurelle (que la modernité porte et qui s'impose comme un fait dans un nombre croissant de sociétés) à une autonomie substantielle (qui est le défi auquel le nouveau monde confronte un nombre croissant d'êtres). Néanmoins, la pratique quotidienne (dans l'éducation, le soin, la vie politique, économique, sociale) dans un contexte démocratique d'un agir responsable face aux multiples vulnérabilités individuelles qui s'y font jour, souligne la nécessité d'une éthique respectueuse à la fois de toutes les cultures et de l'autonomie individuelle de chacun. Il s'agit, en définitive, d'articuler cette communauté de problèmes que constituent les conséquences et les conditions de l'autonomie du monde humain et la singularité de chaque réponse à la question d'inspiration aristotélicienne¹⁵ (Aristote, 1997) : « Qu'est-ce qu'une vie bonne ? ». Pour Aristote, comme le rappelle Foray, cette singularité révèle « notre nature éthique, notre capacité à nous donner des buts et à chercher à les atteindre » (2016, p. 122). L'autonomie individuelle consiste notamment à être capable « de répondre par soi-même à la question de la vie bonne » (*ibid.*). Question commune et conditions communes pour y apporter une réponse propre, diversité culturelle à laquelle tous sont déjà confrontés ou vont l'être, impossibilité d'envisager ces défis sans les influences et les ressources que constituent les héritages de chacun et les rapports aux autres : tels sont les éléments qui nous paraissent pouvoir fonder une éthique interculturelle s'appuyant sur la *bienveillance culturelle* telle qu'elle est envisagée dans ce texte.

¹⁵ Le choix du terme « inspiration » se réfère et appuie e la distinction faite, notamment par Eva Feder Kittay (Garrau, 2015), entre une conception dense et normative de *la* vie bonne, dont certains pourraient être exclus, et la référence à *des* vies bonnes. Dans ce deuxième cas, que nous privilégions ici, l'essentiel est que chacun puisse accéder à une forme de vie que lui-même considère comme bonne.

Références

- ARENDT, H. (1961/1972). *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- ARENDT, H. (1961/1983). *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- ARISTOTE (1997). *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
- BLAIS, M.C., M. GAUCHET ET D. OTTAVI (2002/2013). *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel.
- BLAIS, M.C., M. GAUCHET ET D. OTTAVI (2008). *Conditions de l'éducation*, Paris, Stock.
- BLAIS, M.C., M. GAUCHET ET D. OTTAVI (2014/2016). *Transmettre, apprendre*, Paris, Arthème Fayard/Pluriel.
- CHEVAL, P. ET D. YOUF (2012). « Entretien avec Marcel Gauchet », *Les Cahiers Dynamiques*, n°57, p. 6-17.
- CRISPI, V. (2015). « L'interculturalité », *Le Télémaque*, n° 47, p. 17-30.
- FORAY, P. (2016). *Devenir autonome. Apprendre à se diriger soi-même*, Paris, ESF.
- GARRAU, M. (2015). « La portée politique de l'expérience. Retour sur le parcours philosophique d'Eva Feder Kittay », *ALTER, European Journal of Disability Research*, n° 9, p. 186-194.
- GAUCHET, M. (1985). *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, M. (2003). *La condition historique*, Paris, Stock.
- GAUCHET, M. (2004/2017). « Conclusion : vers une mutation anthropologique? (Entretien avec Nicole Aubert et Claudine Haroche) », dans Aubert, N. (dir.), *L'individu hypermoderne*, Toulouse, Erès, p. 405-420
- GAUCHET, M. (2007). *La révolution moderne. L'avènement de la démocratie I*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, M. (2008a). « Crise dans la démocratie », *La revue lacanienne*, n°2, p. 59-72.
- GAUCHET, M. (2008b). « De la critique à l'autocritique. Le combat des Lumières aujourd'hui », *Le Débat*, n°150, p. 153-161.
- GAUCHET, M. (2016). *Comprendre le malheur français*, Paris, Stock.
- GAUCHET, M. (2017a). *Le nouveau monde. L'avènement de la démocratie IV*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, M. (2017b). « L'attraction fondamentaliste », *Figures de la psychanalyse*, n°34, p. 39-50.
- HONNETH, A. (2013). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Folio.
- NUSSBAUM, M. (2012). *Capabilités*, Paris, Flammarion.
- PRAIRAT, E. (2012). « La responsabilité », *Le Télémaque*, n° 42, p. 19-34.

- RICOEUR, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.
- ROELENS, C. (2017). « Autorité éducative bienveillante et éthique », *Éthique en éducation et en formation. Les Dossiers du GRÉÉ*, n°4, p. 92-107.
- ROELENS, C. (2018a). « L'autorité formative : bienveillance et autonomie durable », *Éducation permanente*, n°214, p. 215-224.
- ROELENS, C. (2018b). « Bienveillance, autorité, didactique de l'oral : rendre auteur, rendre orateur », *Action didactique*, n°1, p. 198-213.
- ROELENS, C. (2018c). « Mobilités, apprentissages à distance, cultures : quels apports à la philosophie de l'autorité? », *Contextes et didactiques*, n°11, [en ligne]. <https://www.contextesetdidactiques.com/1100>. Page consultée le 6 août 2019.
- ROELENS, C. (2019). « L'autorité bienveillante dans la modernité démocratique : entre éducation, pédagogie et politique », thèse de doctorat en sciences de l'éducation et de la formation, Université Jean-Monnet de Saint-Etienne.
- TAYLOR, C. (2009). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.