

Diversité et Unité en Didactologie des Langues-Cultures

Sandrine Lenouvel

Docteur en Didactologie des Langues-Cultures – GERFLINT

L'évolution du concept de culture, telle que nous la connaissons aujourd'hui, partagée entre globalisation et balkanisation, incite à replacer la diversité culturelle dans une perspective moins défensive que planétaire, propre à l'identité humaine. Ainsi, nous verrons que la différence, culturelle, qu'elle soit affirmée ou masquée, est constitutive de la planète entière et conduit à une diversité infinie qu'il convient cependant de relativiser, les hommes ayant une identité commune capable de faire émerger, face à la diversité, un sentiment d'unité, d'appartenance commune. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire, aujourd'hui, d'appréhender ensemble l'unité et la diversité. De fait, ces deux concepts complémentaires permettent d'évacuer l'universalisme seul comme les mythologies nationalistes élaborées autour du sang, de la terre, de la religion et de considérer les différences avec plus d'objectivité, sans diabolisation ni angélisme.

La différence est universelle

L'idée selon laquelle une culture serait imperméable aux autres et homogène, relève, nous le savons, du mythe. Les peuples, depuis le début de l'humanité, se sont toujours déplacés, entrant nécessairement en contact avec d'autres cultures, que ce soit par le commerce ou la guerre.

Quoi qu'il en soit, cette situation se perpétue dans la mondialisation actuelle où règnent les produits venus de l'Occident. Faut-il pour autant parler d'homogénéisation culturelle ? Assurément non. J. Fleury (2002) donne à cet égard quelques contre-exemples, dont celui de Papu, agent de change de vingt neuf ans à la bourse de Bombay en contact non seulement avec le marché mondial mais, bien évidemment, également avec la culture qui berce son quotidien depuis toujours : « Le marché mondial n'efface pas le panthéon de sa foi jaïne ni ne l'empêche d'être végétarien ou de penser aux enfants des bidonvilles » (Fleury J., 2002 : 111). En fait, différents univers culturels se mélangent en chacun de nous, pris « dans un processus d'acculturation qui intègre le changement à la culture » (Fleury J., 2002 : 112).

Le concept d'acculturation est, à cet égard, très important. De fait, il permet non seulement de considérer les phénomènes de contacts entre les cultures mais également les changements culturels qui en résultent, qui varient avec le degré de contrainte qui met les cultures en contact. Ainsi, l'acculturation génère de la différence de deux manières différentes. Nous distinguons en effet les processus conjonctifs, à travers la réinterprétation des traits culturels par celui qui les adopte, la synthèse des différences entre les deux codes culturels en contact, ou encore le syncrétisme, qui donne naissance, par le contact entre deux cultures, à un nouveau code culturel.

Aux processus conjonctifs s'opposent les processus disjonctifs, à travers notamment l'assimilation totale, qui peut générer l'aliénation des individus et la contre-acculturation qui implique la négation des éléments propres à l'acculturation et, comme le dit J.

Fleury (2002), le retour aux sources, le messianisme, le culture du Cargo, etc. Nous le voyons, les modalités qui produisent de la différence dans le cadre du contact entre deux ou plusieurs cultures sont très nombreuses, d'autant plus que les individus, selon leur situation présente ou passée, ont des capacités différentes à intégrer le changement culturel que les rapports sociaux viennent encore complexifier. En ce sens, nous sommes tout à fait d'accord avec l'idée selon laquelle il faut penser les transitions et les échanges plutôt que de mettre au centre de la réflexion la rencontre entre deux cultures. A ce titre, J. Fleury (2002) réfute même la notion de métissage car celle-ci implique l'idée qu'il y aurait des univers culturels « purs » avant la rencontre des cultures. La différence est donc à tous les niveaux de la rencontre culturelle. Elle est le résultat de l'évolution. De fait, la culture est « un univers symbolique travaillé, encadré, structuré par un ensemble d'institutions plus ou moins formalisées, qui vont de l'interaction quotidienne entre les individus aux grandes institutions religieuses et/ou nationales. Il est sans cesse en évolution » (Fleury J., 2002 : 115). Les phénomènes d'acculturation font donc partie intégrante des relations entre les individus de cultures différentes et produisent, à ce titre, de la différence.

La mondialisation, perçue le plus souvent comme une occidentalisation, génère un phénomène de contre-acculturation en réaction aux menaces de globalisation, d'homogénéisation. C'est ce qui permet de percevoir une importante diversité derrière une apparente unicité culturelle véhiculée par les mass-médias. Nous assistons donc, depuis quelques années, voire quelques décennies, au retour de l'affirmation des différences avec notamment, comme le remarque l'auteur, la naissance de nouveaux mouvements sociaux ou, comme le dirait E. Morin, des mouvements contre-culturels tels le féminisme, le régionalisme, le mouvement anti-nucléaire, etc. De même, les minorités affirment avec force leur identité culturelle et le « melting pot » se voit rejeté au profit du « salad bowl », qui reconnaît l'existence des différents groupes dans l'espace public. Bien entendu, nous percevons les limites de cette logique, poussée à son extrême : « La différence s'ancre dans une réalité affirmée comme incontournable et impénétrable d'ordre quasi biologique (la race ou l'ethnie, le genre et le comportement sexuel...) » (Fleury J., 2002 : 125). Dans ce contexte, la différence devient différenciation et génère le sentiment d'une unité plus qu'improbable, impossible.

Pourtant, cette diversité est source d'unité et, comme l'affirme E. Morin (2003), les multiples courants transculturels existants actuellement constituent une quasi culture planétaire, un « folklore planétaire ». En fait, il convient d'opposer la globalisation, qui produit de la différenciation par contre-acculturation et la culture planétaire, qui émerge à partir des différences culturelles.

La différence ne s'arrête cependant pas au contact entre individus de cultures différentes. Effectivement, l'individu, à son échelle, génère de la différence par sa complexité même : « Il porte en lui ses multiplicités intérieures, ses personnalités virtuelles, une infinité de personnages chimériques, une poly-existence dans le réel et l'imaginaire, le sommeil et la veille, l'obéissance et la transgression, l'ostensible et le secret, des grouillements larvaires dans ses cavernes et des gouffres insondables. Chacun contient en lui des galaxies de rêves et de fantasmes, des élans inassouvis de désirs et d'amour, des abîmes de malheur, des immensités d'indifférence glacée, des embrasements d'astre et de feu, des déferlements de haine, des égarements débiles, des éclairs de lucidité, des orages déments... » (Morin E., 2001 : 18). L'auteur (2001) a d'ailleurs développé cette idée de la diversité infinie, propre à l'homme et apte à générer de la différence à toutes les échelles de l'individu, à commencer par ce qu'il appelle la diversité humaine, due aux métissages, à l'augmentation constante du nombre de nations, d'ethnies, et de langues, sinon de sabirs et de pidgins. Les cultures, bien entendu, produisent de la différence par les différentes conceptions du monde qu'elles véhiculent. Il existe également différents types de sociétés qui tentent, tant bien que mal, de cohabiter, telles les tribus, les sociétés quasi-féodales, les empires, les cités-États et, bien sûr, les

nations. De même, les fonctions occupées par les individus au sein d'une société sont également très diversifiées : « Riches et pauvres, dominants et dominés, privilégiés et prolétaires ont des idées, conceptions, comportements qui les rendent étrangers les uns aux autres, comme s'ils n'appartaient pas à la même espèce » (Morin E., 2001 : 52). Comme nous pouvons le remarquer, l'environnement social génère de la différence au moins autant que l'univers culturel d'un individu. La morphologie apparaît comme un trait supplémentaire de distinction entre les individus, renforcé par l'hérédité génétique, l'héritage ethnique, la nourriture absorbée dans l'enfance ou encore les conditions climatiques. A cela s'ajoutent les diversités psychologiques, encore plus apparentes et complexes que les diversités physiologiques. De fait, la diversité est ici présente à tous les niveaux, culturel et individuel notamment.

Nous le voyons, la différence est universelle en ce que, comme le dit M. Serres (2001), la pluralité des langues et le multiculturalisme cohabitent avec la diversité du vivant. En ce sens, la différence est en chacun de nous, dans chaque culture et permet d'accéder à une unité : finalement, ce qui nous oppose nous rassemble. C'est la raison pour laquelle nous préférons, en D.L.C., développer le concept de diversité plutôt que celui d'altérité, qui ne désigne que les différences d'une entité autre sans englober les différences propres à l'individu, l'apprenant, la culture d'origine. Avec le concept de diversité, il ne s'agit plus seulement d'enseigner la langue-culture de l'autre mais de faire découvrir les chemins d'une vie ensemble, où diversité et unité ne sont, finalement, que les deux facettes d'une même entité, celle de l'humanité.

Le concept de diversité, ou bien de différence universelle, permet, de plus, de ne pas tomber dans le piège de l'« humanité vide », comme le craint A. Finkielkraut (1999), pour qui « l'homme qui n'est rien qu'un homme n'est plus qu'un homme » (Finkielkraut A., 1999 : 140). De fait, la référence à l'humanité des hommes n'implique pas pour autant le gommage des appartenances culturelles de chacun : il n'y a pas d'humanité sans culture. De plus, nous savons que les nationalismes émergent avec le sentiment de perte d'identité. De même, la compréhension de la diversité culturelle nous semble être beaucoup plus opératoire, en D.L.C., que le désir de vouloir comprendre l'autre, dans sa différence propre et particulière. Cette démarche, trop repliée sur elle-même, n'incite pas à l'ouverture à proprement parler et peut générer l'affirmation barbare de soi. A ce titre, nous pensons que l'étude de la diversité culturelle aboutit à « l'égalité avec », qui permet la naissance du sentiment d'appartenance au même monde, plutôt que « l'égalité comme », engendrée par le concept d'altérité, qui provoque identification ou rejet et ne fait pas de la différence un outil réellement opératoire. De fait, la différence est universelle. En ce sens, elle doit servir l'unité humaine.

L'unité humaine

Il existe d'ores et déjà des mouvements culturels transversaux à la diversité qui imprègnent chaque individu. De fait, la culture de masse est perçue, notamment par E. Morin, comme une première forme de culture universelle, où chacun accède aux mêmes contenus culturels partout dans le monde et participe à celui-ci de chez lui, surtout grâce au petit écran qui fait office de fenêtre ouverte sur le monde.

Nous pourrions citer comme autre exemple celui de la culture jeune qui, si elle n'échappe pas au phénomène de classes sociales, traverse cependant les frontières par identification massive à des vedettes internationales.

Dans une moindre mesure, nous pouvons également aborder le thème de la culture d'entreprise qui, si elle ne s'adapte pas de la même façon aux cultures nationales, a néanmoins, comme le montre J. Fleury (2002), pour finalité de réduire l'influence des autres milieux sur les individus, surtout les appartenances de classe ou encore les affiliations syndicales ou politiques. Cette stratégie vise en fait à provoquer l'adhésion volontaire aux objectifs de l'entreprise et peut s'apparenter à un « patriotisme d'entreprise » qui

entend bien se substituer aux anciennes appartenances.

Si ces différents types de cultures participent bel et bien d'une dynamique d'acculturation, il n'en reste pas moins que l'individu ne se résume pas à son identité au travail ou encore à son identité en tant que jeune. Aussi, nous pouvons constater que ces quelques facteurs d'unification culturelle n'altèrent en rien les lieux de l'identité, multiples.

Pourtant la plupart des sociétés modernes confrontées à la diversité culturelle tentent d'éliminer cette dernière au profit de l'unité : elles se sont construites contre les particularismes, notamment grâce au commerce et à l'industrie. C'est ainsi, par exemple, que « comme l'avait affirmé Karl Marx, la puissance de la marchandise a permis d'abattre toutes les murailles de Chine qui enfermaient les cultures locales » (Fleury J., 2002 : 121). L'économie n'est d'ailleurs pas seule responsable de cette unification culturelle. Effectivement, comme le dit l'auteur, les religions ont également participé à ce phénomène. C'est le cas du christianisme qui a unifié le monde social en proclamant l'unité du genre humain. Le catholicisme a, de cette manière, soigneusement éradiqué les pratiques qui ne se réclamaient pas de ses croyances. Au siècle des Lumières, la science est perçue comme un outil de raison permettant de maîtriser le destin de l'humanité : « Le monde s'est unifié dans la conception que s'en firent les humains éclairés » (Fleury J., 2002 : 121). En fait, l'unité tend, depuis toujours, à se substituer à la diversité. Cette volonté atteint d'ailleurs son paroxysme dans l'idée de nation qui transcende les identités et les appartenances individuelles et vise plutôt à assimiler les étrangers.

Aussi, nous pouvons dire que ces tentatives d'évincement de la diversité s'avèrent efficaces quant à l'individu, puisque celui-ci est avant tout perçu comme le membre d'un groupe, d'une communauté. La diversité tend donc à être atténuée à l'échelle d'une société. Il n'en reste pas moins qu'il semble difficile d'aller au delà de cette dimension. Néanmoins, la diversité culturelle est un concept qui ne peut se concevoir qu'à partir de l'unité du genre humain.

Cette unité n'est donc peut-être pas à chercher dans les concepts de nation, de religion, etc., mais dans l'acteur, le sujet lui-même. En effet, « La prise en considération de cette diversité n'exclut pas forcément l'existence d'une unité du moi » (Martucelli D., 2002 : 366). Ainsi, l'individu, confronté à la pluralité, cherche en lui les principes d'ordre propres à rétablir son unité perdue.

Force est de constater que le principe d'unité humaine est extrêmement difficile à faire émerger, pris entre le morcellement, comme nous l'avons vu avec la nation, par exemple, ou la plus grande abstraction, qui vise à atténuer la désagrégation de l'individu. C'est d'ailleurs ce qu'affirme E. Morin (2001) : « Autant la diversité humaine est visible, autant l'unité humaine est devenue aujourd'hui invisible pour les esprits qui ne connaissent qu'en morcelant, séparant, cataloguant, compartimentant. Ou alors ce qui apparaît aux esprits abstraits est une unité abstraite, qui occulte les différences » (Morin E., 2001 : 53). Analysons donc avec E. Morin ce qui fait l'unité du genre humain.

Pour E. Morin, il existe bien une unité générique propre à l'humain. Celle-ci apparaît à travers les trois principes suivants : l'identité humaine commune, l'unité humaine devant la mort et l'unité culturelle et sociologique.

L'identité humaine commune émerge grâce à l'existence d'une unité humaine première qui transcende même les différences génétiques : « Le même patrimoine héréditaire d'espèce est commun à tous les humains » (Morin E., 2001 : 54). De fait, il existe bien des unités propres à l'humain qui s'ajoutent à sa dualité propre, source de sa complexité. La première est l'unité cérébrale, qui confère à tous les humains les mêmes compétences fondamentales. La seconde, conséquence directe de la première, concerne le langage. Ainsi, tous les êtres humains ont la capacité de parler le langage à double, voire à triple articulation.

A ce titre, le rôle de la D.L.C. prend tout son sens quant à la nécessité de faire émerger le sentiment d'une unité humaine. De cette façon, elle permet de relier les individus dans la diversité des langues-cultures. Il existe également un autre point commun à l'ensemble des hommes. C'est l'affectivité. En dépit des différences générées par la diversité des cultures, les grands sentiments comme l'amour, l'amitié, la haine, etc., sont, comme le dit E. Morin, universels. Il existerait aussi certains universaux psycho-affectifs, déterminés notamment par les principes d'échange et de réciprocité, à l'origine de l'économie, de la politesse, de la communication, de la punition et du pardon. Enfin, E. Morin remarque une propension universelle à croire aux fantômes et aux esprits.

La seconde caractéristique déterminée par l'auteur et qui participe de la constitution d'une unité générique est l'unité humaine devant la mort. En effet, malgré la diversité des cultures qui permettent plus ou moins bien de l'accepter, nous vivons la même expérience de la mort, que ce soit par le déni ou encore le chagrin.

La culture est également un élément important constitutif de l'unité humaine. Effectivement, au delà de la diversité des cultures, il existe un substrat commun à toutes les cultures que nous pouvons percevoir à travers la définition générale de la culture : « Ensemble des habitudes, coutumes, pratiques, savoir-faire, savoirs, règles, normes, interdits, stratégies, croyances, idées, valeurs, mythes, rites, qui se perpétue de génération en génération, se reproduit en chaque individu, génère et régénère la complexité sociale » (Morin E., 2001 : 56). Par delà les époques et la diversité culturelle, il existe donc un modèle culturel universel, qu'E. Morin appelle l'arkhé-société.

Ce patrimoine commun, qui apparaît dans la musique, la poésie, la rationalité, la religion, l'organisation des rapports sociaux, se perpétue également à l'échelle de l'individu, complexe, dont l'identité vogue entre masculin et féminin, jeunesse et vieillesse, sapiens et demens, passé, présent et futur, corps et esprit, aux personnalités et aux rôles sociaux multiples. L'unité humaine est donc également constituée de ce que « tout individu est un, singulier, irréductible. Et pourtant, il est en même temps double, pluriel, innombrable et divers » (Morin E., 2001 : 73). C'est la raison pour laquelle l'unité humaine ne peut se concevoir qu'à travers la multiplicité, la diversité.

L'unité dans la diversité

« Ceux qui voient la diversité des cultures tendent à minimiser ou occulter l'unité humaine, ceux qui voient l'unité humaine tendent à considérer comme secondaire la diversité des cultures. Il est au contraire approprié de concevoir une unité qui assure et favorise la diversité, une diversité qui s'inscrit dans une unité » (Morin E., 2001 : 18).

C'est exactement, à notre sens, l'enjeu que la D.L.C. est en mesure de s'approprier en donnant à l'apprenant les moyens d'accéder à cette « planete@cultures.com », pour reprendre la formule de J. Cl. Runano-Borbalan (dans Journet N. (Dir.), 2002 : 321), à ceci près que nous mettons le mot « culture » au pluriel... En effet, l'enseignement des langues-cultures émerge à partir de la diversité. Sans cette condition, elle n'aurait pas de raison d'exister.

Parallèlement, elle doit mener un projet éducatif qui va dans le sens d'une éthique visant la communication entre des individus qui parlent des langues différentes et, par conséquent, dont « l'imprinting » culturel est différent. De plus, cet apprentissage passe nécessairement par l'individu, complexe, ambivalent, qui porte en lui la dualité mais qui, cependant, est porté par une identité commune à tous les autres individus. Nous pourrions dire, également, que la D.L.C. s'adresse à un sujet universel qui accède à la diversité par son apprentissage. En ce sens, la D.L.C. apparaît comme le centre de gravité, dans l'institution éducative, de l'unité et de la diversité.

Il s'agit donc de permettre à l'apprenant de percevoir son identité dans un mouvement

double, à la fois centre du monde en tant qu'individu et satellite de la planète sur laquelle il réside. Cette finalité nous semble opératoire dans le sens où elle vient se calquer sur la complexité humaine. A cet égard, elle nous paraît plus efficace que le simple objectif de décentration dont nous avons beaucoup parlé en D.L.C. La décentration seule n'est pas, à notre avis, une finalité réalisable, opératoire. De fait, elle ignore le concept d'identité humaine, beaucoup plus fédératrice, ainsi que l'aspect conflictuel de la rencontre. De plus, elle aboutit à une culpabilisation de l'individu et à la négation de son identité, immédiatement associées à l'ethnocentrisme, voire l'égocentrisme.

L'articulation des concepts de diversité et d'unité est déjà en chacun de nous. Le projet éducatif de la D.L.C. pourrait être celui de les faire parvenir jusqu'à la conscience de tout un chacun. Nous sortirions alors du paradigme rejet/identification dans lequel se trouve la notion d'altérité pour entrer dans un nouveau paradigme, d'ores et déjà présent, mais encore invisible, celui de l'unité/diversité. La reconnaissance de la diversité des cultures ne doit donc pas être une fin en soi mais un moyen de faire prendre conscience à l'apprenant de son appartenance, dans ses différences culturelles et ses similitudes identitaires, à une unité plus globale, une terre-patrie. Le respect des diversités n'implique, de cette façon, ni l'identification, ni le rejet aveugle, mais un sentiment de participation à un monde commun. L'articulation entre diversité et unité rend donc obsolète l'opposition entre le « moi » et les « autres » pour aboutir à l'emboîtement du « moi » et du « nous ». Finalement, la négation de l'autre revient à nier une partie de son identité, et non des moindres, puisque c'est la part d'humanité qui est en chacun de nous. « Il faut éviter que l'unité disparaisse quand les diversités apparaissent, que les diversités disparaissent quant l'unité apparaît » (Morin E., 2001 : 59).

Cette idée s'avère donc opératoire en D.L.C., contrairement à celle qui exige des apprenants qu'ils relativisent leur propre culture en allant tout naturellement vers l'Autre, avec un « A » majuscule. De fait, l'apprenant fait partie de l'humanité en ce qu'il est un humain. E. Morin (2001) a largement développé cette idée dans un chapitre intitulé : « l'un multiple ». Ainsi, on parle « d'homme » parce que les humains existent dans leur diversité. On parle de « l'esprit humain » alors que celui-ci apparaît dans des esprits différents. On parle « d'intelligence humaine » malgré l'hétérogénéité de celle-ci, due à l'environnement familial, culturel, historique et personnel de chacun. On dit « la culture » alors que celle-ci n'existe qu'avec « les cultures ». De même, le langage ne se réalise que dans la multiplicité des langues, etc.

A ce titre, les méthodologies d'enseignement des langues-cultures presupposent d'ores et déjà l'humain à travers les apprenants. De fait, les méthodes, qu'elles aient une vocation internationale ou qu'elles soient conçues pour une culture particulière, partent toutes d'une unité première en ce qu'elles admettent, dans leur totalité, le concept d'erreur, l'idée de progression, de programme, d'évaluation, etc. Les connaissances linguistiques et culturelles donnent, de plus, lieu à l'élaboration de compétences universelles telles l'expression et la compréhension écrites et orales, la capacité de bien prononcer les phonèmes dans la langue étrangère, etc. Il en va de même pour l'enseignement de la culture, même lorsqu'il est compris de la manière la plus traditionnelle qui soit. Ainsi, il est possible d'enseigner l'art de bien lire les textes des grands auteurs ou encore le savoir-vivre dans telle ou telle société... Par conséquent, la D.L.C. articule déjà l'unité et la diversité en ce qu'elle vise à enseigner les langues, les cultures, les poésies, les musiques, les savoir-faire dans une société. Elle fait de cette façon émerger, par la diversité, des universaux et suppose ainsi le fait qu'au delà de la multiplicité existe l'unité, c'est-à-dire la musique, la poésie, la littérature, la culture, la société, la politesse, le langage, etc.

En conséquence, pour éviter le paradoxe de l'unité multiple, comme l'appelle E. Morin, qui fait que ce qui nous unit en tant qu'humains nous sépare en tant qu'individus, comme la langue, la culture, etc., il convient que la D.L.C. élabore une réflexion épistémologique apte à faire entrevoir, avant la différence, le fond anthropologique commun qui rassemble les individus.

Bibliographie

- Cortès J., « *Mondialisation, religions... et Didactologie des Langues-Cultures* » dans Freland M., Riba P. (Coords), Synergies Pérou n° 1, Gerflint, Groupe d'Etudes et de Recherches pour le Français Langue Internationale, Ed. de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003, p.p. 22-30.
- Finkielkraut A., *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Ed. Gallimard, Paris, 1999, 220 p.
- Fleury J., *La culture*, Ed. Bréal, Coll. Thèmes et débats, Rosny, 2002, 128 p.
- Journet N. (Coord.), *La culture. De l'universel au particulier*, Ed. Sciences humaines, Auxerre, 2002, 370 p.
- Martucelli D., *Grammaires de l'individu*, Ed. Folio, Coll. Essai inédit, Paris, 2002, 712 p.
- Morin E., La Méthode, 5. *L'humanité de l'humanité, L'identité humaine*, Ed. Seuil, Paris, 2001, 287 p.
- Morin E., « *Diversité culturelle et pluralité d'individus* » dans Roumegas JP., Pagel D., Borg S. (Coords), Mondialisation et humanisme. Les enjeux du français, Synergies Brésil n° spécial Sedifrales XII, Publication Didier/Gerflint, Groupe d'Etudes et de Recherche pour le Français Langue Internationale, Rio de Janeiro, 2001, p.p. 17-21.
- Morin E., Ciurana E.R., Domingo-Motta R, *Eduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaines*, Ed. Balland, Paris, 2003, 157 p.
- Serres M., *Hominescence*, Ed. Le pommier, France, 2001, 291 p.