

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 55 (2005)
Heft: 4: Une philosophie de la réponse : Bernhard Waldenfels

Artikel: Entre les cultures
Autor: Waldenfels, Bernhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381712>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 11.01.2026

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

ENTRE LES CULTURES¹

Résumé

Le thème de l'interculturalité est ici soumis à une critique à partir du point de vue de l'expérience interculturelle. L'auteur part de la thèse selon laquelle un point de vue souverain et panoramique sur les cultures est un non-lieu. Il s'agit alors de prendre au sérieux l'expression «entre les cultures» et de penser l'interculturalité comme une sphère de l'entre-deux qui ne peut être réduite à la culture propre ou à la culture étrangère. Pour ce faire, l'auteur développe une phénoménologie de l'expérience de l'étranger moyennant une analyse de l'en-trelacs du propre et de l'étranger sur les plans de l'expérience, du discours et de la politique, sans jamais céder à une réduction dans le cadre d'une synthèse englobante ou d'un ordre définitif. L'expérience interculturelle doit se penser dans les termes d'un répondre à l'étranger.

1. *L'interculturalité comme sphère intermédiaire*

On devrait prendre «l'interculturalité» au mot. Ce qui a lieu entre différentes cultures ne se laisse pas réduire au simple fait qu'il existe plusieurs cultures qui exhibent des caractéristiques distinctives ou des faisceaux de caractéristiques dénombrables et comparables. Tout comme chaque comparaison linguistique prend son départ dans l'appartenance à une langue déterminée, de la même manière chaque comparaison culturelle se fait à partir d'une culture déterminée : au-delà des cultures, il n'existe aucun lieu qui pourrait nous autoriser à porter un regard panoramique et illimité. En tant qu'Européens, nous ne pouvons pas fuir notre propre culture, tout comme nous ne pouvons pas fuir notre propre corps ou notre propre langue. Dès lors on bloque tout culturalisme qui considère la culture propre ou la culture étrangère simplement comme une

¹ Les thèses que je présente ici sous une forme condensée ont fait l'objet de recherches approfondies depuis longtemps. Je m'épargne dans la suite l'exposition du détail des démonstrations. Pour une approche d'ensemble, je renvoie à mes recherches sur l'expérience de l'étranger, sur la compréhension de l'étranger, sur la politique de l'étranger, sur l'interculturalité et sur le statut de l'ethnologie exposées dans : *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1990, chapitres 1-5; *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997, spéc. chapitres 1, 3-6; *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1999, chapitres 4-6. Les présupposés philosophiques fondamentaux des études sur l'étranger se trouvent dans *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1987, et *Antwortregister*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994.

culture parmi d'autres. Un culturalisme de cet acabit se contente de répéter sur le plan géographique et spatial ce que l'historisme du XIX^e siècle a professé sur le plan historique. La culture muséale que Nietzsche stigmatise dans ses *Considérations inactuelles* ne ferait que déplacer le domestique vers l'exotique. Les défauts d'une multiculturalité simpliste ne sont dépassés qu'en apparence si on cherche à outrepasser les frontières des cultures respectives : soit en concevant les cultures particulières en tant que parties d'une culture générale, soit en subordonnant les cultures à des critères transculturels d'évaluation. Les «Nations Unies» sont une institution qui exerce ses missions propres autant que faire se peut. S'attendre à ce qu'elle se transforme en «Cultures Unies» reviendrait à poursuivre un espéranto culturel qui, en tant qu'utopie linguistique, a échoué depuis longtemps. Et on peut dire la même chose au sujet du rapport entre marché mondial et culture mondiale : si nous employions les idées comme des actions cotées en bourse, elles s'émousseraient communicativement. Et tout ce qui aiguillonne et ébranle se verrait éliminé. L'«homme normal» de Nietzsche trouverait une demeure douteuse dans les idées normales d'une culture normale.

Si au contraire nous prenons au sérieux le terme *interculturalité*, nous arrivons alors – comme dans le cas de l'intersubjectivité de Husserl et de l'intercorporéité de Merleau-Ponty – dans une sphère de l'entre-deux dont le caractère intermédiaire ne peut être ni reconduit à ce qui est propre, ni être intégré dans un tout, et encore moins être subordonné à des lois universelles. Ce qui a lieu entre nous n'appartient ni à chacun, ni à tous ensemble. En ce sens se constitue une terre de personne, une région de limite qui relie et sépare en même temps. Ce qui est là en se soustrayant à une saisie propre, nous l'appelons étrangeté. Une interculturalité digne de ce nom existe seulement si nous procédons à partir d'une scission entre culture propre et culture étrangère, tout comme Husserl oppose un monde étranger au monde propre. Une telle scission n'exclut pas que l'on puisse parvenir à des processus de pluralisation, d'universalisation ou de globalisation ; de tels processus presupposent toutefois une expérience de l'étranger dont ils ne peuvent pas rendre compte. La culture étrangère, tout comme la culture propre, est plus qu'une culture parmi d'autres cultures, plus qu'une culture partielle, plus qu'un terrain où jouent des lois communes. Si cette «plus-value» est effacée, alors nous nous trouvons sur le plan faussé d'une appropriation unilatérale de l'étranger ou d'un nivelingement des différences entre le propre et l'étranger. Jusqu'à aujourd'hui de telles tentatives n'ont pas manqué dans notre histoire occidentale.

2. *L'étrangeté, ce n'est pas l'altérité*

Souvent, nous parlons d'*altérité* quand nous voulons dire *étrangeté*. Dans les langues occidentales autres que l'allemand qui ne disposent pas d'un champ sémantique aussi riche que le mot allemand *fremd*, la question de l'étrangeté est le plus souvent traitée comme *question of the Other* ou *question de l'Autre*.

Souvent, pourtant, quand nous disons altérité, nous ne voulons dire en vérité rien d'autre que diversité, ou nous nous réfugions dans une pénombre conceptuelle qui ne laisse émerger aucune question radicale relative à l'étranger. De plus, la place assignée à l'étrangeté dans nos traditions occidentales de pensée est très modeste. Ceci ne va pas sans raisons ni sans conséquences pratiques considérables².

Que quelque chose soit seulement un *même* en se distinguant en tant qu'*autre* de l'autre, voilà qui est à mettre au crédit des découvertes de la dialectique platonicienne dont on a tiré jusqu'à Hegel tant de profits spéculatifs. Le contraste entre le même et l'autre qui fonde chaque ordre des choses résulte d'une délimitation qui distingue l'un de l'autre. Ceci conduit à une complète réversibilité des positions: les Asiatiques ne sont pas des Européens tout comme, à l'inverse, les Européens ne sont pas des Asiatiques. En outre, cette distinction prend place dans un medium transversal qui médiatise les opposés. Les Européens et les Asiatiques ont beau être différents, ce sont toujours des hommes. Ce serait certes bien si l'«homme» parlait d'une voix propre. Mais les expériences de l'interculturalité ne nous enseignent que trop que derrière une telle voix se cache toujours une instance déterminée qui parle *sotto voce* pour l'«homme», sans pouvoir l'incarner dans son universalité. Et bien trop souvent, derrière la prétention à l'universalité, se cache une dévalorisation hiérarchique: les Européens parlent des Européens et des non Européens; les hommes parlent des hommes et des femmes; les adultes parlent des adultes et des enfants; l'être humain parle de l'humain et de l'animal; les éveillés parlent des éveillés et des non éveillés. Dans tous ces cas, c'est un côté de la différence qui est clairement marqué au détriment de l'autre.

Pourtant, la différence entre propre et étranger qui nous occupe ici n'a en tant que telle absolument rien à faire avec la différence entre le même et l'autre. L'étranger d'Élée qui apparaît dans le prologue du *Sophiste* de Platon, avant que la dialectique entre le Même et l'Autre ne soit mise en branle, n'est pas simplement autre. L'étranger vient d'ailleurs, tout comme Zeus qui visite les cités des hommes. Le propre se regroupe autour du *soi* qui apparaît comme un soi ethnico-corporel et culturel et qui est aussi plus ou moins clairement distingué linguistiquement du même³. Le jargon de l'identité l'a depuis longtemps emporté sur le «jargon de l'inauthenticité». Il ne fait que masquer de simples faits, comme celui que je ne dois pas m'identifier comme porteur de la douleur pour éprouver une douleur, ou que quelqu'un peut se sentir menacé en tant qu'étranger sans réussir à nommer un adversaire déterminé ou un persécuteur. L'opposition entre propre et étranger ne sort pas d'une simple délimitation, mais elle est issue d'un processus d'*inclusion* et d'*exclusion*: je suis là où tu ne

² Je renvoie à ce propos à mes articles: «Andere/Anderssein» et «Fremd/Fremdheit» in H. J. SANDKÜHLER (éd.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1999, ainsi qu'à mon étude «Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen Philosophie», parue dans le volume collectif sous la direction de B. JOSTES ET J. TRABANT, *Fremden in fremden Sprachen*, Fink, München, 2001.

³ Voir par exemple le latin *ipse/idem* et l'anglais *self/the same*.

peux pas être, et inversement. Étranger est un lieu où je ne suis pas et où je ne peux pas être et où, malgré cela, je suis dans la forme d'une telle impossibilité. On ne rend pas justice aux différences culturelles si on les traite comme différentes espèces végétales ou animales, dont les différences sont subsumées dans un genre commun⁴. Entre les cultures passe un seuil, comme celui qui sépare le sexe d'un autre, l'âge adulte de la jeunesse, la veille du sommeil, la vie de la mort. Les rites de passages qui accompagnent, dans les cultures archaïques, le franchissement de tels seuils n'ont pas complètement disparu dans nos sociétés sécularisées, bien qu'ils soient, de différentes manières, plus fortement individualisés et parfois même banalisés jusqu'à la méconnaissance. Le partage par lequel une sphère d'expérience se singularise relativement à une autre ne doit pas être confondu avec la diversité produite à partir d'un point de vue tiers qui média-tise. Les seuils qui relient en séparant n'admettent aucun médiateur qui puisse être sur les deux côtés du seuil en même temps. C'est pourquoi le processus de singularisation et la singularité de l'étranger qui en résulte n'ont rien à faire avec la pure et simple spécification dans laquelle le général se particularise.

3. *Le paradoxe de l'expérience de l'étranger*

Si nous prenons les déterminations les plus courantes de l'étrangeté, sur lesquelles même l'ethnologie ne peut pas faire l'impasse, nous nous trouvons toujours à nouveau confrontés à deux déterminations : celle de l'*inaccessibilité* d'un domaine d'expérience et de sens déterminé et celle de la *non appartenance* à un groupe. Dans le premier cas, quelque chose m'est ou nous est étranger ; dans le second cas, ce sont d'autres à m'être ou à nous être étrangers et vice-versa. En ce sens, il est possible de distinguer entre une étrangeté culturelle et une étrangeté sociale. Pourtant il est clair que les deux formes s'entrelacent, étant donné que la culture se déroule comme processus social et, inversement, que la socialisation est assignée à des symboles culturels. L'expérience qui est à la base d'une telle inclusion et exclusion peut être désignée, avec Husserl, comme une expérience de l'étranger. Cette expérience a un caractère absolument paradoxal déjà présent chez Husserl. On peut parler d'une accessibilité de l'inaccessible, d'une appartenance dans la non-appartenance, d'une inintelligibilité dans l'intelligible. Cela ne signifie pas qu'il y a quelque chose que nous ne pouvons pas comprendre. Une telle supposition nous mènerait droit à l'irrationalisme. Mais cela ne signifie pas non plus qu'il y a quelque chose que nous ne pouvons pas encore comprendre ou plus comprendre, et qui se placerait pourtant d'emblée dans l'horizon d'une intelligibilité universelle. Ce sont là des déterminations déficitaires de l'étranger. S'il existe une expérience genuine de l'étranger – laquelle, tout comme celle du temps et de l'espace, doit être mesurée

⁴ Du reste, cette taxonomie homogène ne correspond pas à l'assumption devenue habituelle des ramifications évolutionnistes dans le domaine de la vie.

à partir d'elle-même et non à partir d'une omniprésence potentielle – celle-ci ne présente aucun manque à dépasser. Bien plutôt, expérience de l'étranger veut dire que l'absence et le lointain appartiennent à la chose même de l'étranger comme «absence en chair et en os» (Sartre), comme «forme originale de l'ailleurs» (Merleau-Ponty), comme «non-lieu» du visage étranger (Lévinas). Ici, le paradoxe ne signifie pas que deux déterminations de pensée se heurtent l'une contre l'autre de manière antinomique. Il s'agit plutôt d'une expérience qui s'oppose à elle-même, d'une impossibilité vécue, comme elle transparaît chez des auteurs comme Baudelaire et Valéry, Kafka et Celan. Le rapport se présente comme un retrait, comme le regard étranger qui se présente devant nous quand nous y attendons le moins, à partir d'un éloignement insondable ; comme pour le toucher qui effleure, qui n'exprime pas le fait que la distance entre deux choses tend vers zéro, mais que nous touchons l'inconcevable, et même l'intouchable – comme pour la pause dans le dialogue, sans laquelle on n'arriverait jamais à un *entretien infini* (Blanchot) et sans laquelle tous nos discours resteraient piégés dans un monologue mis en scène dialogiquement.

Quand je parle d'étrangeté *radicale*, je veux parler d'une étrangeté qui ne peut ni être reconduite au propre ni être ordonnée dans un tout qui est, en ce sens, irréductible. Une telle étrangeté radicale présuppose que ce que l'on appelle sujet n'est pas maître dans sa propre maison et que chaque ordre «donné», ou possible d'une autre manière, se maintienne dans certaines limites. L'étrangeté, dans sa forme radicale, exprime le fait que le soi est d'une certaine manière *hors de soi*, et que chaque ordre est circonscrit par l'ombre de l'extraordinaire. Aussi longtemps que l'on ferme les yeux devant une telle conception, on reste rattaché à une étrangeté *relative*, à une simple «étrangeté pour nous» qui se réfère à un stade passager d'appropriation. Cette appropriation peut s'actualiser à un niveau politique, religieux, philosophique ou, en général, culturel. Elle est acquise à travers la méconnaissance et la violation de cette expérience de l'étrangeté, d'où émerge toute prise de pouvoir. Le danger souvent présenté d'un *clash of civilizations* peut avoir des significations et des causes différentes. On ne peut exclure un retour de l'étranger, d'un étranger qui se rebelle contre son appropriation, ne fût-ce qu'au moyen d'une contre-violence.

4. *L'entrelacs du propre et de l'étranger*

L'expérience de l'étranger ne signifie pas que le propre et l'étranger, le corps propre et le corps étranger, la langue maternelle et la langue étrangère, la culture propre et la culture étrangère se font face réciproquement comme deux monades fermées sur elles-mêmes. Le propre qui apparaît co-originarialement à l'étranger et qui surgit de la séparation d'avec l'étranger appartient à un domaine intermédiaire qui est toujours, plus ou moins et de diverses manières, un processus de différentiation. Au début, il n'y a pas l'unité d'une forme de vie propre et pas même la pluralité de formes de vie et de cultures dans lesquelles l'unité se multi-

plierait simplement; bien plutôt, au début il y a la différence. Non seulement l'attribut «étranger», mais aussi l'attribut «propre» ont un caractère relationnel. Que serais-je et qu'est-ce qui me serait propre si ma propriété ne se détachait pas de quelque chose d'autre? Le solipsisme que l'on invoque tant souffre du fait qu'un *solus ipse* n'est pas un soi, parce qu'il ne se délimite relativement à rien et à personne. Qui martèle sa singularité réagit toujours à une menace et ne repose en aucune manière innocemment en soi-même. La «scission originaire» du propre et de l'étranger en tant que processus de différenciation – que l'on trouve aussi chez Husserl malgré le «solipsisme transcendantal» – présuppose une certaine indifférence en tant que processus de différenciation. Elle présuppose que le propre et l'étranger, malgré toute séparation, sont plus ou moins entrelacés et impliqués l'un dans l'autre⁵. Ce «l'un dans l'autre» exclut un plein recouvrement ou une fusion du propre et de l'étranger, tout comme il exclut une complète disparité. En ce sens, dans la sphère interpersonnelle, tout comme dans la sphère interculturelle, on ne peut pas parler d'un étranger absolu ou total. Une langue qui nous serait totalement étrangère, nous ne pourrions même pas la percevoir comme une langue étrangère. Les langues présentent différentes formes d'affinités, et la même chose vaut pour les cultures. Il y a entre elles des formes d'affinités électives tout comme il y a des formes d'inimitiés électives. Mais au début, il n'y a pas seulement la différence, il y a aussi le mélange qui démasque le fantasme de tout idéal de pureté familiale, nationale, raciale ou culturelle. Hormis cela, le mode par lequel les époques se distinguent entre elles est donné par la manière dont elles traitent l'étranger, comment elles l'accueillent ou le repoussent, comment elles l'assimilent ou le laissent valoir; si elles sont curieuses de l'étranger ou le traitent avec suffisance. Il y a différents styles d'étrangeté qui ne se laissent pas reconduire à un unique dénominateur commun. Cela est lié au fait que la relation d'étrangeté, contrairement à l'altérité, comprend une asymétrie inéliminable. Alors que la formule «*a* n'est pas *b*» peut être inversée à tout moment en «*b* n'est pas *a*», il n'en va pas de même pour les relations d'étrangeté. Les expériences de l'étranger montrent une coloration ou une tonalité différentes qui se soustraient au langage de la pure identité et de la non identité.

5. *L'étrangeté en nous et hors de nous*

Si le propre est entrelacé à l'étranger, cela signifie, en même temps, que l'étranger commence en nous-mêmes et non hors de nous; autrement dit, cela signifie que nous ne sommes jamais complètement auprès de nous-mêmes. En tant que corps, je suis né dans un monde sans pouvoir jamais rattraper et m'approprier le fait de ma naissance. Je parle une langue que j'ai prise à d'autres et

⁵ Je renvoie aux figures de pensée correspondantes chez des auteurs comme Norbert Elias, Maurice Merleau-Ponty, Helmuth Plessner ou Wilhelm Schapp.

que je connais, littéralement, par ouï-dire. Je porte un nom que d'autres m'ont donné et dans lequel résonnent des traditions qui remontent loin dans le temps. Je me mire toujours dans le regard des autres. Cette étrangeté *interpersonnelle*, à laquelle Rimbaud fait allusion quand il énonce : «*Je est un autre*» assume les traits d'une étrangeté *interculturelle*. Une complète accessibilité aux propres sentiments et impulsions, aux propres formes d'expression linguistique et aux propres habitudes culturelles n'est donnée à personne ; personne n'appartient complètement à sa propre culture. Cela serait à interpréter comme un défaut seulement si nous partions du présupposé d'une complète transparence à soi d'un être qui ne consiste qu'en ce qu'il a fait de lui-même. Les discours du corps propre, de la langue propre ou de la culture propre sont toujours à prendre *cum grano salis* seulement. Le grain de vérité tient dans l'incontournabilité et dans l'impossibilité d'échapper à soi, une impossibilité qui n'est pas un choix. Mais si on attribue à ce soi une singularité et une propriété en tant que qualité inhérente, on se voit engagé sur la voie d'une pensée de la possession personnelle et culturelle, une pensée qui s'est développée d'une manière plus accentuée dans notre culture moderne occidentale, par opposition à d'autres espaces culturels. Au Moyen-Âge, l'anonymat jouait un rôle beaucoup plus grand que pendant les temps modernes ; l'anonymat a un poids plus grand dans la culture traditionnelle africaine que dans la culture occidentale. La tradition occidentale a connu un développement qui se résume, non sans une certaine exagération parodique, de la manière suivante : du saint ou du sage à la *star* en passant par le génie. A l'individualisme «possessif», dont Macpherson affirme qu'il est le trait distinctif de l'époque moderne européenne, correspond un culturalisme possessif qui est tout autant unilatéral et douteux que le premier et qui n'a nulle valeur comme étalon de mesure transversal entre les cultures.

Ainsi, l'expérience de l'étranger ne signifie pas seulement que nous rencontrons l'étranger ; l'expérience de l'étranger culmine dans un devenir-étranger de l'expérience elle-même. «L'homme n'est pas maître chez lui» : s'il l'était, il pourrait tenir à distance de son propre corps l'étranger et l'inquiétante étrangeté [*Unheimliche*] et se réfugier chez soi [*ins Heimische*]. Mais l'inquiétante étrangeté – dont nous parle Freud – est entièrement nichée dans notre propre maison et non hors de ses quatre murs. Tout comme l'étrangeté interpersonnelle commence avec une étrangeté intrapersonnelle, l'étrangeté interculturelle commence avec une étrangeté intraculturelle. Or, on pourrait objecter que s'il n'existe pas un lieu où un individu ou un groupe fût *chez soi*, nous nous abîmerions dans une mer d'étrangeté : et là où tout est étranger, plus rien, finalement, n'est étranger. Aussi pertinente soit-elle, cette objection méconnaît deux choses : l'inaccessibilité à moi-même inclut bel et bien une proximité originale, en l'absence de laquelle l'éloignement original de l'étranger serait littéralement sans objet. Somme toute, que le propre soi ne soit concevable que de loin ne signifie pas qu'il n'existe pas ; en outre, l'étranger interne et l'étranger externe ne doivent pas être considérés comme deux formes parallèles et séparées de l'étranger, mais comme un rythme double qui se réalise en-un. Je suis étranger à moi-même dans la mesure où je suis visité par l'étranger,

j'entre en matière et je réponds à l'étranger : celui qui s'étonne ou s'effraye devant l'étranger, ne se maîtrise pas lui-même. L'étrangeté interpersonnelle ou interculturelle ne doit pas être séparée de l'étrangeté intrapersonnelle et intraculturelle. Mais ce n'est pas tout. On peut dire que l'étrangeté qui nous apparaît chez l'autre laisse derrière elle d'autant plus de traces que cet étranger touche des caractéristiques méconnues, refoulées ou sacrifiées. Comme l'écrit Merleau-Ponty dans son texte sur Mauss et Lévi-Strauss, il existe une région sauvage à l'intérieur de la culture propre, sans que celle-là soit pour autant enfermée dans celle-ci. C'est ainsi qu'un accès aux cultures étrangères qui excède la curiosité exotique ou la critique pédante à la manière de Frazer⁶ devient possible.

6. Expérience collective et discours collectif

Jusqu'ici nous avons traité de l'expérience interpersonnelle et interculturelle de manière parallèle. En effet, ces expériences ont en commun le caractère d'intermédialité et l'impulsion de l'étrangeté. Et pourtant, une fois ce point acquis, rien n'est encore fait. Que signifie la constatation selon laquelle nous rencontrons une culture étrangère ou que les civilisations se heurtent les unes contre les autres ? Les sciences sociales nous enseignent l'alternative méthodologique entre individualisme et holisme. Le premier substitue aux grandes formations, comme l'esprit du peuple ou la classe, des agents individuels auxquels on attribue des propriétés et des comportements sociaux et culturels. Le «peuple allemand» ou le «peuple polonais» n'existent pas, mais il existe des hommes qui se considèrent et se comportent comme des «Allemands» ou des «Polonais» et dont la conduite est ancrée dans la tradition et l'institution. L'appartenance sociale et culturelle repose donc sur des propriétés héritées ou attribuées par habitude. Pourtant, l'alternative méthodologique entre individualisme et holisme ne rend aucunement justice à l'entrelacs du propre et de l'étranger.

À partir de la perspective des intéressés, un échange culturel peut seulement s'exprimer linguistiquement par le fait que «nous» sommes face à «vous» : nous les Allemands – vous les Polonais ; nous les Européens – vous les Africains. Cette confrontation collective ne doit pas nécessairement avoir lieu sur le plan du langage : des regards, des gestes ou des odeurs suffisent à générer une sphère de l'étranger. Mais restons-en à la forme expressive du discours en «nous» [*Wir-Rede*] et du discours à «vous» [*Ihr-Anrede*]. Le «nous» qui s'exprime dans cet échange collectif de paroles signifie d'abord un nous exclusif qui n'inclut pas le

⁶ Cf. M. MERLEAU-PONTY, «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 184-202 ; et aussi L. WITTGENSTEIN, «Remarques sur le 'Rameau d'or de Frazer'» in *Conférence sur l'éthique ; Remarques sur le 'Rameau d'or' de Frazer ; Cours sur la liberté de la volonté*, textes établis par J. C. Klagge et A. Nordmann, trad. J.-P. Cometti, G. Granel et É. Rigal, Mauvezin, TER Trans-Europ-Repress, 2001.

destinataire du discours ; si c'était le cas, l'étrangeté serait dissoute dès le début au sein d'une communauté englobante. En second lieu, le «nous» ne doit pas être compris comme un simple pluriel qui multiplie un «je» ou un «tu», comme des exemplaires déterminés réunis dans un genre ou des éléments d'un groupe. Le «nous» appartient au phénomène énonciatif et ne peut jamais être attribué pleinement au contenu de l'énoncé. Il n'y a aucun nous qui dit «nous», c'est moi qui dis «nous», ou c'est un autre qui dit «nous», et ce dans la mesure où le singulier parle aussi pour les autres. Le nous a besoin d'un *porte-parole* qui représente le groupe, même lorsque cette représentation passe de l'une à l'autre et n'est pas liée à une personne ou à un groupe de personnes représentatives. Les modalités de discours dans lesquelles apparaissent les expressions «nous les Allemands» ou «vous les Africains», doivent ainsi être interrogées relativement au lieu à partir duquel quelqu'un parle pour les autres. Les cultures ne se rencontrent que moyennant des représentants éminents ou ordinaires de l'autre culture. La gigantomachie des cultures, des religions ou des nations appartient à la sphère des mythes collectifs. Chaque discours qui porte à l'expression une expérience de l'étranger et qui ne se retranche pas derrière un pseudo-collectif émerge dans un lieu qui ne peut jamais être pleinement intégré à la culture au nom de laquelle il s'exprime. En cela, le lieu du discours ressemble au lieu à partir duquel on consulte une carte ; ce lieu ne se laisse pas inscrire dans le réseau cartographique comme un pur et simple lieu parmi d'autres lieux. Le point rouge sur la carte qui montre le lieu où se trouve le lecteur de la carte indique un point aveugle dans le propre champ de vision et d'action. De la même manière, même le «nous» culturel réfère, selon une modalité indexicale, à un lieu dans lequel il est toujours à nouveau prononcé. Le discours en «nous» appartient aux actes performatifs qui ne constatent pas seulement ce qui est mais qui effectuent quelque chose. La coappartenance sociale elle-même appartient à ces effets. Dans de tels discours en «nous» et en «vous», la représentation de la culture propre et de la culture étrangère se trouve mise en scène jusque dans les rôles principaux et secondaires et dans les inclusions et les exclusions forcées.

La reconduction du discours en «nous» à quelqu'un qui dit «nous» exclut la possibilité que le commun vécu et pratiqué d'un groupe ou d'une culture se solidifie dans des entités collectives. C'est pourquoi une pensée qui pense par totalité est verrouillée. Inversement cela ne signifie pas que ce à quoi l'on parvient soit une simple «société des individus» dont le caractère discutable a été mis en évidence par Norbert Elias. La question «qui parle et à partir d'où?» admet que le singulier ne parle que plus ou moins avec sa propre voix et jamais d'une voix propre. Et ce fait n'est pas seulement admis relativement à l'entrelacs du propre et de l'étranger dans la sphère intraculturelle et interculturelle mais il est, justement, requis. En suivant Mikhail Bakhtine, nous devons partir du présupposé qu'il existe une polyphonie dans chaque voix singulière. L'étranger ne se présente pas à nous seulement quand nous parlons de l'étranger, mais il se présente déjà quand il apparaît implicitement dans nos propres affirmations, comme dans le cas des citations qui ne se laissent jamais complètement expliquer. La culture qui prend voix dans le discours et qui en outre s'incarne dans

l'habitus corporel et se sédimente dans des formations de sens à son lieu dans une expérience corporelle et intercorporelle qui est plus riche que toutes les explications possibles. Notre corps qui nous fait vivre dans un monde ne fonctionne pas seulement comme «pivot» – selon l'expression de Husserl – entre nature et esprit ou entre nature et culture, mais il sert aussi de lieu de passage entre propre et étranger, entre culture propre et culture étrangère. C'est exactement en vertu de cela que nous trouvons l'étranger dans le propre et le propre dans l'étranger, bien avant que le comparatisme ne mette en branle ses comparaisons.

Assurément, cet entrelacs du propre et de l'étranger ne va pas sans conflits. Cela se montre de manière élémentaire dans le fait que le devenir étranger peut prendre différentes directions : est-ce que ce sont les autres, les membres d'un milieu étranger, d'un groupe étranger, d'une culture étrangère, qui nous sont *étrangers* ou bien est-ce *nous* qui sommes *étrangers à eux*? Cela dépend de qui se place en position de référence : le groupe propre ou le groupe étranger. Ce point de vue est tout sauf secondaire si nous pensons combien l'échange culturel, depuis toujours et de manière croissante jusqu'à aujourd'hui, a été déterminé par des vagues de migrations, de conquêtes, d'exils, d'expulsions, en somme par des métamorphoses de mondes propres en mondes étrangers et de mondes étrangers en mondes propres. La phrase «nous sommes tous des étrangers», prononcée par Julia Kristeva, est aussi exacte et vide que la phrase «toutes les langues sont des langues étrangères». Hormis le fait que cette généralisation d'étrangetés occasionnelles ne relève pas l'étrangeté, elle recouvre le fait qu'une langue peut bel et bien être plus étrangère qu'une autre langue. L'étrangeté n'est pas une fonction générale qui relève de tous et qui passe de l'un à l'autre, mais elle repose sur une expérience qui est toujours marquée par l'incertitude, par la menace et par l'incompréhension ; et ce sont justement ces facteurs qui ne sont pas distribués de manière uniforme, mais selon celui qui détermine les règles du jeu linguistique et social, selon celui qui «dirige la parole». Par cet aspect, nous nous approchons de la question des instances de médiation qui interviennent dans la régulation de l'expérience de l'étranger.

7. *L'étranger, l'étrangère et le tiers*

Que le propre et l'étranger s'entrelacent ne signifie pas que les deux s'insèrent dans un ordre général ou qu'ils soient soumis à un ordre fondamental. La requête étrangère qui nous atteint dans l'expérience de l'étranger vient d'ailleurs : elle a quelque chose d'extraterritorial qui nous déterritorialise. La sphère intermédiaire d'où nous sommes partis ne constitue ni un terrain commun sur lequel on peut fonder l'expérience de l'étranger ni même un territoire souverain soumis par anticipation à une loi commune. En tant qu'inaccessibilité et non-appartenance, l'étrangeté fait éclater toutes les tentatives de médiation et d'appropriation. Dans l'étranger, je suis hors de moi et hors de l'ordre en vigueur. La réciprocité de l'expérience de l'étranger ne se laisse pas reconduire à

une synthèse englobante ou dans un ordre définitif. Une telle effraction, une telle irruption de l'étranger présuppose bien l'ordre qu'elle brise : l'inaccessibilité et la non-appartenance se réfèrent à des conditions déterminées d'accès et d'appartenance, de la même manière que toute anomalie se détache de la normalité en vigueur. L'étrangeté se montre comme *excès qui déborde* les dispositions de sens et de légalité *en déviant* d'elles ; elle apparaît uniquement sous la forme d'un tel excès et d'une telle déviance. Chaque expérience de l'étranger est et reste, en ce sens, une expérience de contraste qui met en jeu l'étranger toujours de manière indirecte seulement, et qui pour cette raison exige une modalité de discours et d'action tout aussi indirecte. Avant que l'étranger n'apparaisse comme thème, il se fait remarquer comme inquiétude, dérangement et trouble lesquels, dans l'étonnement ou dans l'inquiétude, acquièrent diverses tonalités. Rappelons la naissance de la philosophie à partir de l'émerveillement – chez Platon –, à partir de la peur – chez Epicure ; et rappelons en outre le *fascinosum* et le *tremendum* des premières expériences religieuses. L'étrangeté se laisse transcrire de multiples manières, et notamment comme début duquel nous ne sommes pas maîtres. Chaque appropriation de ce commencement mène à une rationalisation apparente et violente qui cherche vainement à expulser toute contingence et toute genèse hors du soi et de la raison. L'étrangeté n'efface pas tout ce qui dans notre tradition moderne a été appelé «sujet» et «rationalité». Toutefois, elle mène à la vision selon laquelle personne n'est jamais complètement chez soi auprès de soi-même et dans son monde. Ceci vaut pour les expériences personnelles tout comme pour les expériences culturelles dans lesquelles notre vie personnelle trouve son expression collective.

Maintenant, si nous plaçons face à la figure de l'étranger la figure du tiers, nous ne pensons pas à un individu qui survient par hasard et augmente le nombre des membres du groupe, mais nous pensons à un rôle déterminé dont nous nous servons toujours lorsque nous effectuons quelque chose ensemble ou les uns contre les autres. Nous ne pouvons pas prononcer une parole ou accomplir des gestes sans qu'un tiers n'entre en jeu, lequel ne se laisse pas reconduire ni au comportement du destinataire ni à celui de destinateur. Le tiers tient lieu des règles, ordres et lois qui permettent que l'on s'adresse à et se comporte avec quelque chose *en tant que quelque chose* et avec quelqu'un *en tant que quelqu'un*. Ici, le tiers dont nous trouvons les traces chez des auteurs comme Simmel, Sartre et Lévinas peut assumer diverses fonctions. Selon le degré de participation, nous distinguons entre un *tiers impliqué* au sens plein qui intervient dans un événement de manière violemment ou bien réservée, avec des expressions d'approbation ou de réprobation ; un *tiers témoin* qui répond de certains événements déterminés, les révèle ou les garde en mémoire ; et un *tiers neutre observateur* qui enregistre les processus sociaux sans intervenir ou prendre position. On sait à quel point les intenses débats méthodologiques de l'ethnologie travaillent ces questions, dès l'instant qu'on a introduit une forme mixte de tiers moyennant l'«observation participante». Dans l'action de guerre on distingue aussi les combattants des correspondants de guerre, bien qu'avec les nouveaux développements technolo-

giques les frontières entre les deux s'effacent de diverses manières. Enfin, le tiers peut assumer diverses fonctions d'ordre : en tant que guide qui coordonne diverses actions ; en tant que distributeur qui assigne les possibilités et les droits ; en tant que pacificateur qui met fin à un conflit ; ou en tant qu'interprète qui médiatise entre diverses formes expressives. Aucun échange interculturel n'est pensable sans de telles prestations de médiation. À ce propos, un fait n'est pas du tout sans importance, à savoir de quelle culture proviennent les médiateurs en fonction, ou en quelle langue on se parle. En s'inspirant librement de Marx, on peut dire que la langue dominante est pour l'essentiel celle des dominants, même si cette langue se limite à une domination économique ou culturelle. Le biculturalisme, tout comme le bilinguisme, représente un cas limite qui ne se réalise jamais sous une forme pure. Les interprètes, quant à eux, ne sont pas des êtres hybrides.

La contamination de l'étranger avec le tiers qui s'annonce ici renvoie à notre problème essentiel, soit la question de savoir comment les figures de l'étranger et du tiers se rapportent l'une à l'autre. Sur la base de ce que nous avons observé, une configuration qui fasse des deux figures une figure unitaire est exclue. Bien plutôt, ce à quoi nous avons affaire relève d'une *pluridimensionalité* de l'expérience. Le point d'intersection entre la dimension de l'étranger et celle du tiers est là où ce qui est étranger et celui qui est étranger sont conçus *en tant que* quelque chose et *en tant que* quelqu'un. Dans ces types de conceptions nécessairement généralisantes, ce qui n'est pas égal est *égalisé*, comme Nietzsche le souligne dans son texte *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Soyons clair, il ne s'agit certes pas de condamner cette égalisation. L'égalisation appartient à chaque production d'ordre qui conduit à l'intérieur de l'ordre quelque chose qui ne lui appartenait pas auparavant. En ce sens, à toute justice – qui depuis l'Antiquité consiste à traiter l'égal par l'égal et l'inégal par l'inégal – adhère un moment d'injustice. Il s'agit là d'une caractéristique constitutive de chaque ordre contingent qui opère dans le sens d'une sélection et d'une exclusion. Il ne s'agit pas d'éviter ce rendre-égal, mais bien de faire voir la genèse des ordres et par là-même leur contingence inhérente. Pour les milieux culturels et interculturels la formule vaut aussi bien : *il y a des ordres, mais «l'» ordre unique n'existe pas*.

Une accumulation des dimensions que nous avons distinguées mène à des conséquences pour le moins discutables, et c'est justement à ces conséquences qu'appartient l'eurocentrisme qui accompagne la tradition européenne comme une ombre. L'étranger qui se soustrait à son ordre n'a, en tant que tel, rien à voir avec le singulier et le particulier qui appartiennent au domaine d'utilisation et d'application des lois et des normes générales. Si le statut extra-ordinaire de l'étranger est rendu conforme au statut intra-ordinaire du particulier, le point de vue inévitable et justifié *du général* est transformé en point de vue *généralisé* auquel tout est soumis. Nous échouons sur la voie d'une universalisation qui reste discutable, même si on fait appel à de grands mots comme la raison du monde, la culture mondiale, la citoyenneté du monde, l'éthique mondiale ou l'humanité. L'alternative à cet humanisme présomptueux n'est pas l'ethnocentrisme qui retombe dans les limites de sa propre forme de vie. L'alternative

consiste dans un dépassement, dans une mise en question et une inquiétude du propre par l'étranger dont les requêtes singulières ne se laissent pas ramener à un ordre englobant ou fondamental. Étranger est justement ce qui ne se laisse pas «inclure». Une «communauté inclusive» comme la théorise Jürgen Habermas, est une communauté qui nie ses propres limites ou bien qui est une simple construction communautaire. Dans les deux cas, l'expérience interculturelle, qui est impensable sans étrangeté, est exclue.

8. *Xénologie et xénopolitique*

L'interculturalité qui dépasse les vécus formateurs et les aventures exotiques ne peut pas être pensée sans des formes déterminées de science de l'étrangeté et de politique de l'étrangeté. Si l'on définit l'ethnologie (ou l'anthropologie culturelle) – avec Karl-Heinz Kohl – comme «science de l'étranger culturel»,⁷ il faut demander à quoi pourrait ressembler une telle xénologie. Si l'étranger était seulement un objet possible parmi d'autres, déchiffrable moyennant des méthodes déterminées d'explication et de compréhension, une telle science se placerait dans une position incertaine. Elle obtiendrait un succès progressif moyennant une auto-élimination croissante, puisque un étranger expliqué et compris perdrat son caractère d'étrangeté. Pour une telle science de l'étranger, il ne resterait finalement plus rien à faire. Ce paradoxe d'une science de l'étranger se transforme en un paradoxe vertueux seulement si le logos reconnaît ses propres limites dans l'étranger même. Ceci nous conduit à une forme de l'*alogon* qu'il ne faut pas opposer en tant que pur irrationnel à la raison (ce qui déboucherait toujours sur une confirmation indirecte), mais qui s'inscrit comme moment du «sauvage» dans le logos d'une culture. L'expérience ethnologique qui est le point de départ de la recherche ethnologique a ainsi son point aveugle particulier dans l'étrangeté de la culture étrangère. À cela s'ajoute le fait que l'ethnologie a désormais entraîné une ethnicisation des voisinages, comparable à la mathématisation des sciences non-mathématiques : s'il existe une étrangeté inhérente au logos même, elle ne peut se restreindre à une science de l'étranger.

Pour l'ethnopolitique, on peut faire des réflexions semblables qui vont au-delà des pratiques quotidiennes et des mesures institutionnelles d'une politique de l'étranger. Une politique qui laisse une place à l'étranger n'est possible que si, dans le politique, demeure un moment de l'apolitique⁸. Cet apolitique ne doit pas être cofondu avec l'impolitique qui se logerait au-delà de la sphère du

⁷ K.-H. KOHL, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturellen Fremden*, München, Beck, 1993.

⁸ En Grèce antique (chez Sophocle par exemple), l'*apolis* constitue l'arrière-fond de la *polis*. L'*apolis* correspond à notre «apatrie», mais peut aussi être compris – à l'instar d'*atopos* qui signifie «sans lieu», mais aussi «pas totalement à sa place» – dans un sens plus large. L'*alpha* privatif peut signifier négation, mais aussi exprimer une soustraction.

politique, mais il doit être pensé comme quelque chose qui, dans le domaine du politique, se soustrait à une intervention ordonnatrice. Ce lieu vide à l'intérieur de la polis qui résiste à toute totalisation et qui fait éclater toute inclusion aurait un effet éminemment politique : l'ordre politique mondial, quelle que soit sa configuration, resterait poreux.

9. Procédures d'étrangification et effets d'étrangification

Finalement, il faut poser la question de savoir comment il est possible d'approcher l'étranger sans lui dérober son aiguillon ; en outre, posons la question de savoir comment pourrait se configurer un échange interculturel qui ne déboucherait pas sur une appropriation unilatérale ou généralisée. On peut mentionner divers motifs et procédures d'étrangification qui brisent cette tendance à l'appropriation : il y a par exemple l'atopie particulière de Socrate liée à son existence philosophique ; le *dépaysement* que Lévi-Strauss attribue à l'expérience initiale de l'ethnologue ; l'aliénation productive qui est présente chez les formalistes russes, chez Brecht et chez les surréalistes. En tant que phénoménologue, je mentionnerai aussi une forme spécifique de l'*epoché*, comme suspension des opinions évidentes, comme déviation du familier, comme recul face à l'étranger. Et pourtant, rien n'est encore fait. En effet, si l'expérience étrangère était quelque chose que nous pouvions provoquer de manière ciblée et méthodique, l'étranger serait de nouveau un résultat généré par nos propres interventions et soumis à nos propres critères de mesure. Mais l'étranger qui nous fait sortir de nous-mêmes et nous fait dépasser les limites de l'ordre en vigueur ne peut pas être quelque chose que nous provoquons nous-mêmes. Il doit être pensé exclusivement comme *pathos* qui nous arrive. L'ambivalence qui est inscrite dans ce terme et qui inclut la souffrance nous préserve d'une interprétation innocente de l'étranger. Nous pouvons parler de ce qui nous arrive, – qui ne se limite en aucune manière au seul domaine interculturel, bien qu'il s'y développe avec une virulence particulière – dans la mesure où nous commençons ailleurs, là où nous n'étions pas et où nous ne serons jamais. Un tel dire qui provient de l'étranger, je le désigne comme réponse. Répondre à l'étranger exprime plus qu'une compréhension sensée, plus qu'une attente guidée normativement, bien que tout ceci soit important. L'expérience interculturelle se noie dans un interculturalisme insipide si, pour le dire avec les mots de Celan, encore et encore, elle – «ne passe pas par une pause».