

«L'étranger» comme forme sociologique de l'interculturel

KIM Moo-Kyung

Il semble qu'actuellement on entre, qu'on le veuille ou non, dans une phase de rencontres généralisés entre les diverses cultures. Cette situation nous permet d'avoir un certain espoir vers le future, mais en même temps n'en suscite pas moins, en nous-mêmes, des craintes.

Nous nous proposons, dans cet exposé, de réfléchir sur la forme sociologique de "l'étranger"¹⁾, comme une manière de penser "l'interculturel". Car l'étranger est, comme nous le verrons, le symbole de la synthèse de la proximité et de la distance. C'est-à-dire que l'étranger se fixe à l'intérieur d'un groupe social donné, "mais sa position y est déterminée surtout par le fait qu'il n'y appartienne pas d'avance, qu'il y importe des qualités qui n'en proviennent pas et ne peuvent en provenir."²⁾ En un mot, l'étranger joue le rôle d'intermédiaire permettant les rencontres avec l'extériorité, à savoir, les diverses formes de l'altérité.

1) Nous nous appuyerons principalement sur analyse de G. Simmel. Simmel, Georg, "Excursus sur trange", *Sociologie*(1908), Paris, PUF, 1999.

2) Ibid. p.663.

Pour approfondir cette réflexion, nous examinerons ensuite la figure du “nomade”. Tout en étant toujours en mouvement, le nomade symbolise la sortie de soi et l'ouverture à l'autre. Finalement, ce sera sur la figure mythique d'Hermès, que nous insisterons, car Hermès est, comme l'étranger et le nomade, le Médiateur, celui qui permet de contacter l'altérité en général.

“Etranger”

Selon Georg Simmel³⁾, la forme sociologique de “l'étranger” peut se caractériser par la réunion des deux déterminations, opposées l'une à l'autre : d'une part, “la pérégrination, s'affranchir de tout point donné dans l'espace” et d'autre part, “la fixation en un point”. Pourtant, à la différence du “vagabond, qui vient un jour et repart le lendemain”, l'étranger est, Simmel poursuit-il, celui qui “vient un jour et reste le lendemain”. Jouant, par sa position, le rôle du “passeur”⁴⁾, il devient partie intégrante du groupe lui-même, et le structure en tant que tel.⁵⁾

Ainsi, l'étranger prend partout la figure du commerçant. En introduisant les marchandises produites à l'extérieur du groupe, le commerce rend possible “des combinaisons infinies”, et “il offre sans cesse à l'intelligence le moyen

3) Ibid.

4) Le peuple juif est, sans aucun doute, le cas typique de “l'étranger”. L'Hébreu, l'«<Ivri>> signifie étymologiquement le «<Passeur> (Raphaël, Freddy, «<Etranger>> de Georg Simmel, Watier, Patrick, *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p273)

5) Maffesoli, Michel, “Fondements anthropologiques du polyculturalisme”, Contantopoulou, Chryssoula (s.l.d.), *Altérité, mythes et réalité*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.98.

d'élargissements et de nouvelles percées que ne peut guère réussir le producteur primaires".⁶⁾

N'ayant pas de racine dans la communauté d'accueil, l'étranger représente, donc, le symbole de la mobilité. Le cas typique en est le commerçant étranger, voué à la pure finance. Il en résulte également deux autres caractéristiques que l'on peut attribuer également à l'étranger : l'objectivité et la liberté. C'est "parce qu'il n'a pas de racine (...), (et qu') il s'en tient à l'écart", l'étranger peut se donner l'attitude spécifique de l'objectivité⁷⁾. Cette objectivité n'indique, néanmoins, pas le détachement ou le désintérêt, mais résulte plutôt d'"un composé spécial de proximité et d'éloignement, d'indifférence et d'engagement." En ce sens, l'objectivité en question ne signifie en aucune façon une absence de participation. C'est plutôt un type particulier de participation. Cette objectivité peut aussi être liée au caractère de liberté. C'est parce qu'il examine les situations avec moins de préjugés, et qu'il ne s'attache pas à respecter la tradition, l'étranger devient plus libre.

Cette idée de mobilité et de liberté comme caractéristiques essentielles de l'étranger, nous amène, sur le plan plus général, au schéma vitaliste simmélien de vie/forme⁸⁾, et à considérer l'étranger comme 'vie', qui ébranle, et par là renouvelle la 'forme', devenue sclérosée et rigidifiée, et coupée enfin de la vie elle-même qui l'avait néanmoins engendrée. C'est-à-dire qu'en réintroduisant la dimension du toujours mouvant, du développement infini, et du transitoire,

6) Simmel, Georg, op. cit. p.664.

7) Ibid. p.665.

8) Simmel, Georg, Le concept et la tragédie de la culture", *La tragédie de la culture*, Paris, Éditions Rivages, 1988, p. ex. p.184.

l'étranger ouvre des brèches dans des formes instituées qui tendent à se refermer sur elle-même. Il réinstaure ainsi une dynamique, créatrice de formes neuves, et par là même, d'une culture nouvelle.⁹⁾

“Nomade”

L'idée de “nomade” généralise, d'une certaine manière, cette idée de mouvement, de mobilité, et de “vie”. Mais, ce qui importe, c'est que tout en étant en mouvement, nomade “relie” ceux qui ont été séparés, distingués, et discriminés. Nous soulignerons, donc, que le nomade symbolise, au-delà du mouvement, la “reliance”¹⁰⁾, avec les autres, la nature, et avec l'Autre, qu'est le Sacré.

“Installé dans le voyage”,¹¹⁾ ou bien, faisant “de l'exode son assurance”¹²⁾, le nomade s'incarne, en son sein, le “soif de l'ailleurs”, ou le “soif de l'infini”, qui se dresse contre l'“assignation à la résidence”, la “domestiation”, ou la “sédentarité”.¹³⁾ De même, l'on pourrait lier la figure du nomade au transgresseur des limites établies, ou au rebelle contre l'ordre établi.

Tout cela, paraît-il, est déjà bien analysé. Par exemple,

9) Raphaël, Freddy, op. cit. p.274.

10) Cf. Ménar G. et Renaud, G. (s.l.d.), *Reliance et Triplicité*, Actes du séminaire de recherche (1985-1986) autour de l'œuvre de Michel Maffesoli, Montréal, UQAM, 1987. - Bolle de Bal, Marcel, *La tentation communautaire, les paradoxes de la reliance et de la contre culture*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1985.

11) Raphaël, Freddy, op. cit. p.259.

12) Maffesoli, Michel, “Exil et réintégration”, *Société*, no. 56, 1997/3, Paris/Bruxelle, De Boeck Université, p.9.

13) Maffesoli, Michel, “La pulsion d'errance”, *Socété*, no. 56, 1997/2, Paris/Bruxelle, De Boeck Université, p10, p5.

J. Duvignaud lie le “sédentaire” au pouvoir, car, comme “(il) n’y a pas de Machiavel des steppes, (...) il n’y a pas d’Etat nomade.” Par contre, “la destruction est l’être même du désir nomade”, et la ville devient “l’obstacle qui s’interpose entre l’homme de la steppe et le cheminement infini.”¹⁴⁾

M. Maffesoli, de son côté aussi, caractérisera le nomadisme comme totalement antithétique à la forme de l’état moderne. Pour lui, “(Ce) qui est mouvant échappe, par essence, à la camera sophistiquée du <<panopticon>>”, car, “l’idéal du pouvoir est l’immobilité absolu, dont la mort, (...), est l’exemple achevé.”¹⁵⁾

Pourtant il nous faut reconnaître, avec M. Maffesoli, que cette transgression de la limite, de la frontière, souligne encore une fois le <<primum relationis>>. “Tout est relation.” Ce qui nous invite enfin à une “conception organique du monde” qui met “l’accent sur la <<reliance>> de gens et des choses, de la nature et de la culture, du corps et de l’âme,” “dépassant les séparations, distinctions, coupures sociaux ou épistémologiques dont la pensée occidentale a fait un usage constant.”¹⁶⁾

Hermès et le triadisme

A cet égard, l’article de U. Eco sur “Rationalisme et irrationalisme”¹⁷⁾, nous semble utile pour examiner plus

14) Duvignaud, Jean, “Esquisse pour le nomade”, Berque, Jacques (et al.), *Nomades et Vagabonds*, Paris, UGE, 1975, 10/18, serie <<Cause commune>>, p.17.

15) Maffesoli, Michel, “La pulsion d’errance”, op. cit. p.7.

16) Maffesoli, Michel, “Exil et réintégration”, op. cit. p.13, p.5.

17) Eco, Umberto, Rationalisme et irrationalism, *Encyclopædia Universalis*, symposium I (“Les enjeux”), 1990, p.144 sq.

concrètement cette dichotomie de Maffesoli entre, d'une part, “les séparations, distinctions, coupures sociaux ou épistémologiques” habituelles à la pensée occidentale, et d'autre part la “conception organique du monde”. Quoique nous ne sommes pas d'accord avec Eco, quand il identifie cette dernière à l'irrationalisme, son analyse nous permet de lier l'Etranger et le Nomade, à la figure mythique de Hermès, médiateur et symbole du non-dualisme. Suivons pour le moment quelques points principaux de son analyse.

Selon Eco, malgré les difficultés que l'on a pour les définir, ce qui est ‘rationnel’ et ce qui est ‘irrationnel’ peuvent s'explicitier ainsi. Etre “rationnel”, “c'est être dans le *modus*, c'est-à-dire se tenir dans une certaine limite et respecter une certaine mesure”, alors que, ce qui est “irrationnel” est “quelque chose qui va au-delà d'une limite fixée par une norme”. Le terme anglais de “moderateness”, opposé à “unreasonableness” le montrera bien. Examinons d'abord, en suivant Eco, le côté du rationalisme.

Le principe du rationalisme, ce principe d'“être dans le *modus*”, nous rappelle, selon Eco, deux règles, héritées des anciennes civilisations grecque et latine. D'abord, sur le plan “logique”, c'est le principe de “*modus ponens*”. Ensuite, sur le plan “éthique”, Horace formule ainsi le principe : “Le juste milieu est en toutes choses, enfin certaines sont les limites, au-delà et en-deçà desquelles la sagesse ne peut se maintenir”(“*Est modus in rebus, (...)*”).

Examinons de plus près, en suivant encore U. Eco, ce principe du rationalisme sur le plan logique, qu'est le “*modus ponens*”. “Pour le rationalisme grec, (...) la connaissance signifiait la compréhension des causes”. Et “pour pouvoir

définir le monde en terme de causes, il est essentiel de développer l'idée d'une chaîne unilinéaire." Mais, pour "justifier la nature unilatérale de la chaîne causale, il est d'abord nécessaire d'admettre un certain nombre de principes : le principe d'identité ($A=A$), le principe de non-contradiction (il est impossible qu'une chose soit A et non- A en même temps), et le principe du tiers exclu (A est vrai ou faux et *tertium non datur*). De ces principes dérive la structure typique de pensée propre au rationalisme occidentale, le modus ponens : si p , alors q ; et p , donc, q "

Mais, ce principe du rationalisme devra être appliqué également sur le plan juridico-politique. Dans ce cas, les frontières joue le rôle du modus. D'où, l'importance accordée, pour les Romains par exemple, au *sulcus*, le fosse rempli d'eau qui dessine les limites de la ville. C'est pourquoi également la construction des ponts qui enjambent le *sulcus* se trouvat sous le contrôle sévère, rituel, du pontifex, parce que les ponts sont sacrilèges. Ainsi donc, "le jour où une claire définition des limites n'existera plus, et où les Barbares (nomads qui, ayant abandonné leurs terres d'origine, circulent dans tous les territoires comme s'ils étaient à eux, et sont prêts de même à quitter) auront réussi à imposer à Rome leurs façons nomades de vivre," c'est le déclin de l'Empire.

Or, en même temps, selon encore Eco, "le monde grec est continuellement attiré par *l'apeiron*(l'infini)," c'est-à-dire, ce qui n'a pas de *modus*, et ce qui échappe à la norme. Cette fascination pour l'infini a été symbolisée, dans la Grèce antique, par la figure mythique d'Hermès. Hermès, dieu, selon Eco, de métamorphose continue, evanescent et ambigu, mais

surtout, nous faudra-t-il y insister, le Médiateur¹⁸⁾, et xénophile¹⁹⁾.

Nous ne suivrons pas ici le détail des analyses que fait Eco sur Hermès, et sur l'hermétisme. Il nous semble que U. Eco n'attribue pas ses justes valeurs à la pensée hermétique et qu'il nous révèle une certaine méfiance vis-à-vis de la pensée symbolique en général. Néanmoins, nous n'entrerons pas dans le détail des points de désaccord avec lui, ce qui dépassera la limite de ce court article. Par contre, l'analyse de U. Eco nous paraît utile dans la mesure où elle montre que ce qui transgresse le *modus*, et cela, sur le plan à la fois logique, éthique, et juridico-social, peut se comprendre à partir de la figure mythique de Hermès. C'est donc ce dernier point que nous allons brièvement examiner.

Sur le plan logique et épistémologique, le mode de pensée hermétique peut se caractériser, entre autres, par le Principe de Similitude. Principe qui, par exemple, “consiste à établir une relation “sympathique” entre les substances chimiques, les plantes, les lieux, les astres et la situation de l'homme”. Mais cette “relation sympathique”, ou le “lien” qui relie les choses de l'Univers aux parties et aux humeurs de l'homme” n'est autre que le tiers, exclu, comme nous l'avons vu, dans le rationalisme classique.²⁰⁾ Ce principe de Similitude implique donc le principe du tiers donné (*tertium datum*), ou celui de la non-dualité.

18) Pour le détail des trois grands thèmes (la puissance de l'infime, le médiateur, le psychagogue) qu'implique le mythe Hermès, nous renvoyons à Durand, Gilbert, *Science de l'homme et Tradition*, Paris, Tête de feuilles/Sirac, 1975, p.169.

19) Joseph, Isaac, “L'étranger et la mer intermédiaire, *Critique*, no 466, mars, 1986, p.253.

20) Durand, Gilbert, op. cit. pp35-37.

Ce “tiers” pourra s’expliquer, par exemple, par l’“essence”, qui permet une certaine homologie : l’homologie de A’ et de A” ou de B’ et de B” implique qu’une “essence” (archée, quintessence), commune à A est donné en A’ et A”, B en B’ et B”.²¹⁾ C’est aussi cette logique du *tertium datum* qui “permet d’allier en un seul phénomène les antagonismes que l’analyse y découvre et qu’elle ne peut joindre en une même compréhension”. Ainsi, “Le Principe de similitude n’est autre que celui de coïncidence des contraires (*coincidentia oppositorum*)”²²⁾. En fin de compte, c’est aussi par ces tiers que sont les spécifications intermédiaires et les médiations dynamiques, que sont introduits le mouvement et la diversité dans les choses.²³⁾

Quant aux dimensions éthique, et juridico-politique de l’hermétisme, les figures de l’étranger, et du nomade ont offert, nous semble-t-il, quelques pistes de réflexions. Chacune, à sa façon, rend possible la sortie de soi et l’ouverture à l’autre et à l’altérité en général. C’est ce qui finalement fragilise, et relativise le principe d’identité et induit une sorte d’identification au sein d’une même personne ou d’une société donnée. C’est donc sur l’éternel problème de l’Un et du multiple, que nous invitent, à nouveau, à réfléchir les formes sociologique de l’étranger et du nomade.

21) Ibid. p.183.

22) Ibid. p.209.

23) Wunenburger, Jean-jacques, “Pour une subversion épistémologique”, Maffesoli, Michel, *La Galaxie de l’imaginaire*, Paris, Berg International, 1980, p.63.

Bibliographie

- Bastide, Roger, *Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*, Bastidiana hors-série no.4, St Paul de Fourques, Bastidiana, 1998.
- Durand, Gilbert, *Science de l'Homme et Tradition*, Paris, Tête de feuilles/Sirac, 1975.
- Durand, Gilbert, “Lointain Atlantique et prochain Tellurique : imaginaires lusitanien et brésilien”, Jean Jacques Wunenburger(s.l.d.), *Les rencontres des imaginaires entre Europe et Amériques*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Durand, Gilbert, *L'Imaginaire*, Paris, Hatier, 1994.
- Eco, Umberto, “Rationalisme et irrationalisme”, *Encycopaedia Universalis* symposium I (‘les enjeux’), 1990.
- Joseph, Isaac, “L'étranger et la mer intérieure”, *Critique*, no 466, mars 1986.
- Lupasco, Stéphane, “Quelques aperçus sur la logique dynamique du contradictoire”, *La Revue du MAUSS semestrielle*, no. 12, seconde semestre, 1998, La Découverte.
- Maffesoli, Michel, “La pulsion d'errance”, *Sociétés*, no. 56, 1997/2, Paris/Bruxelles, De Boeck Université.
- Maffesoli, Michel, “Exil et réintégration”, *Sociétés*, no. 57, 1997/3, Paris/Bruxelles, De Boeck Université.
- Maffesoli, Michel, “Fondements anthropologiques du polyculturalisme”, Constantopoulou, Chryssoula (s.l.d.), *Altérité, Mythes et réalités*, Paris, L'Harmattan, 1999.

- Raphael, Freddy, "<<L'Etranger>> de Georg Simmel", Watier, Patrick, *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- Simmel, Georg, *La tragédie de la culture*, Paris, Editions Rivages, 1988.
- Simmel, Georg, "*Excursus sur l'étranger*", *Sociologie* (1908), PUF, 1999.
- Yu, Pyung Kun, "Avant propos : Le Canada ouvert", Centre de recherches sur la francophonie, *Revue d'Etudes Francophones*, no.10, 2000, Univ. National de Séoul.

이질적 문화의 사회학적 형상으로서의 '이방인'

김 무 경

원하건 그렇지 않건 이제 우리는 이질적인 문화간의 만남이 일반화되고 가속화되는 시대에 접어들고 있음은 분명하다. 이 글은 이 상황을 고찰하기 위한 하나의 방식으로서, 비록 우회적이긴 하지만, “이방인”이라는 사회학적 형상을 분석하고자 한다. “이방인”이라는 짧은 글은 20세기 초에 독일 사회학자이자 철학자인 Georg Simmel에 의해 분석되어 그 후 많은 관심을 끌어왔다.

이제, 그의 태생과는 다른 지역에 정착하여 살게 된 “이방인”은, “정착”과 “편력”이라는 두 상반되는 태도를 동시에 지니는 것을 그 특징으로 한다. 바로 그렇기에 그는 “가까운 동시에 먼” 누구인가로 우리에게 다가온다. 바로 이 특징으로부터 우리는, 우리 외부의 것을 우리에게 “증개”해 줄 수 있는 이방인의 역할을 이해할 수 있게 된다. 또한 바로 그렇기에 “상인”들은 흔히 이방인들과, 또 이방인 들은 상인들과 동일시 되곤 하였다. 보다 추상적인 차원에서 요약하자면, 이방인은 이타성 일반 (altérité en général) - 타인, 자연, 신들 - 과의 교류, 소통을 가능하게 한다고 할 수 있다.

더 나아가 우리는 이 문제의식을 “유목민”(nomade)이라는 사회학적 형상을 통해 확장 시켜볼 것이다. 유목민은 “다른 곳에서의 갈망”, 혹은 “무한에서의 갈망”을 상징함으로써, 또한, 여러 차

원의 “동일성의 원리”(principe d'identité)에 대비된다고 할 수 있다.

“이방인”과 “유목민”에 대한 분석을 통해서 우리는 결국, 서구의 전통적인 합리주의를 받치고 있는 “동일성의 원리”와 대척점에 있는 “제 3의 여건”(tertium datur)의 원리를, 매개와 상업의 신화적 형상인 헤르메스를 통해서 살펴볼 것이다.