



HAL
open science

L'étranger et l'Homme qui rentre au pays

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier

► **To cite this version:**

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier. L'étranger et l'Homme qui rentre au pays: Figures de l'étrangeté chez Alfred Schütz. 2021, pp.43-56. hal-03546516

HAL Id: hal-03546516

<https://hal.science/hal-03546516>

Submitted on 10 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'étranger et l'Homme qui rentre au pays

Figures de l'étrangeté chez Alfred Schütz¹

Par Bernhard Waldenfels

I)

Les deux études *The Stranger* et *The Homecomer*, écrites par Alfred Schütz à la fin de la Seconde Guerre mondiale, reflètent le destin collectif des émigrants et des vétérans de guerre, et elles exhalent un discret « souffle d'autoréflexion »². On peut les lire comme des tentatives de construire une théorie sociale appliquée, derrière lesquelles les contours des tentatives de fondation théorique précédentes deviennent visibles. Mais on peut aussi les considérer comme des cas tests à partir desquels émergent de nouvelles questions, qui non seulement complètent mais aussi modifient le projet initial. Des figures telles que l'étranger ou l'Homme qui rentre au pays et, en arrière-plan, le couple tragicomique Don Quichotte et Sancho Panza, ont en elles-mêmes le mérite d'échapper davantage aux directives de l'auteur que des formes conceptuelles que l'on peut réduire méthodiquement à peau de chagrin. Ces figures sont naturellement impliquées dans des histoires racontables et des scènes descriptibles, et elles ont tendance à se mouvoir de manière à surprendre le lecteur.

J'avoue que mes efforts de longue date pour élaborer une phénoménologie de l'étranger n'ont pas spécialement été nourris par les textes d'Alfred Schütz. Lorsque j'ai écrit mon premier texte sur Schütz il y a 25 ans pour un congrès organisé à Gottlieben par Richard Grathoff

1/ [NdT] Cet article est initialement paru en allemand, en 2003, dans l'ouvrage *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit*, I. Srubar, St. Vaitkus (Hg.), Leske + Budrich, Opladen, p. 175-188. Le titre original est le suivant : « Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz ».

2/ Voir l'avant-propos d'Arvid Brodersens au deuxième volume des œuvres complètes de Schütz (1972, p. VI).

et Walter Sprondel³, j'ai cherché à équilibrer la construction égocentrique du monde social en plaçant l'effort de communication de chacune des parties (*wechselseitige Verständigung*) avant ce qui est compris par ces différentes parties (*einseitigen Verstehen*)⁴. Nous sommes déjà en train de communiquer ensemble lorsque j'essaie de vous comprendre ou que vous essayez de me comprendre. Entre-temps, des interprètes aussi compétents que Richard Grathoff et Ilja Srubar en sont venus à prouver, chez Schütz lui-même, un « tournant » (Grathoff, 1989, p. 48⁵), un « éloignement » préparé depuis longtemps de l'approche transcendantale de Husserl (Srubar, 1988, p. 255). Mais si l'on suppose, comme je l'ai fait moi-même entre-temps, qu'il existe une requête de l'étranger qui ne peut être caractérisée comme un simple manque de ses propres possibilités, et que cette requête menace non seulement d'être réduite à la sienne-propre, mais aussi d'être incluse dans une sphère du commun, alors le changement qui a déclenché le mouvement de pendule devient ambigu. Cela explique mon intérêt pour ces figures d'étrangeté qui se situent encore sur le seuil du rattachement⁶.

II)

On ne peut pas prétendre que l'étrangeté représente pour Schütz une existence marginale (*Randdasein*), car l'expérience de l'étranger et la compréhension de l'étranger font partie des éléments centraux de cette phénoménologie sociale qui, en tant que sociologie compréhensive, prend sa place aux côtés des tentatives de Max Weber et de Georg Simmel. Mais on peut très bien prétendre que l'étrangeté se voit attribuer une place bien trop mesurée, ce qui porte atteinte à son caractère atopique et nous amène à parler d'une normalisation de l'étranger, qui repose sur une sous-détermination du caractère de l'étrangeté.

L'étranger (*Das Fremde*) apparaît chez Schütz de différentes manières. Tout d'abord, l'étrangeté signifie *l'altérité* d'un *alter ego*, par opposition à

3/ Voir mon article dans Sprondel & Grathoff, 1979 : « Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A. Schütz » (republié dans Waldenfels, 1980).

4/ [NdT] La différence entre *wechselseitige Verständigung* et *einseitigen Verstehen* n'est pas si facile à rendre en français. On pourrait aussi traduire, de manière plus simple, *wechselseitige Verständigung* par communication mutuelle et *einseitigen Verstehen* par comprendre unilatéral. Mais cette traduction manque l'aspect central : *das Verstehen* marque un résultat (terminé), tandis que *die Verständigung* marque un processus (en cours). Waldenfels met ici l'accent sur le processus.

Merci à Clément Serniclay pour son aide dans la traduction de cette phrase.

5/ [NdT] Lorsque les références renvoient à des éditions en français, j'ai repris les traductions existantes ; lorsqu'elles renvoient à des éditions en allemand ou en anglais, il s'agit de ma traduction.

6/ L'herméneutique de Gadamer et le pragmatisme universel de Habermas, que j'ai traité ailleurs, suscitent des doutes similaires quant à la possibilité de surmonter le problème de l'étranger.

ce qui revient au moi, et seulement à lui, sur la base de son propre vécu, par le biais de l'auto-compréhension et de l'auto-interprétation. L'étranger, comme chez Husserl, est le non-propre (*das Nicht-Eigene*). Le tournant mentionné ne concerne que la question de savoir si le monde propre constitue la base d'un monde commun que nous partageons avec d'autres, ou si le monde propre représente lui-même une province du monde commun, qui se chevauche partiellement avec des provinces de monde étrangères (voir Schütz, 2008, p. 123). La question est donc de savoir s'il existe un Moi qui précède le Nous, ou si le Moi n'existe qu'à l'intérieur d'un Nous et de sa portée variable. Si, en tant qu'individu (*Einzelner*), j'ai toujours déjà supposé qu'il existe un Nous, cela ne signifie pas que l'intersubjectivité qui sous-tend ce monde commun représente un fait sans problème, comme Niklas Luhmann l'a hâtivement supposé (Luhmann, 1988, p. 53 note 6). Cela veut seulement dire que même la remise en question du Nous pré-suppose ce Nous. En ce sens, même une asocialité acquise méthodiquement ou vécue de manière conflictuelle serait un mode de socialité. Cette phénoménologie sociale concerne l'émergence de la socialité, mais cette genèse ne commence pas au point zéro (*Nullpunkt*), comme la Robinsonade que Marx décrivait ironiquement. Cette version nécessite cependant une relecture de certains textes du premier Schütz. L'offre de paix initiale et le programme de travail : là le fondement transcendantal, ici l'analyse mondaine, passent à côté du point décisif, à savoir que la question de rendre le Nous possible l'a toujours déjà présupposé. En cela, la socialité est comme la corporéité (*Leiblichkeit*). L'opposition entre les conditions transcendantales de possibilité qui *précèdent toute expérience* et les réalités mondaines et finalement empiriques qui *découlent de l'expérience* échoue lorsque nous rencontrons une réalité qui *se révèle inévitable dans sa réalité*. L'analyse phénoménologique, qui *montre* ce qui ne peut être déduit et qui montre en mots ce qui ne peut être dit directement⁷, sape l'opposition des questions de droit et des questions de fait sur lesquelles reposent les efforts de justification de la philosophie transcendantale classique. La « thèse générale de l'alter ego » soutenue par Schütz atteint un niveau moyen, qui est décrit par le dernier Husserl comme un « fait absolu », et qui est encore développé par Merleau-Ponty et Foucault dans des formulations telles que « il y a du sens », « il y a de la rationalité » ou « il y a de l'ordre ». La question reste cependant de savoir si Schütz a suffisamment pris en compte les conséquences radicales de ce déplacement des problèmes. Des doutes surgissent lorsque l'on considère les autres déterminations de l'étranger.

La seconde et principale détermination de l'étranger ne passe pas par l'opposition de l'*ego* et de l'*alter ego*, mais par le continuum d'un sens que nous partageons avec les autres. L'étrangeté fait désormais face à la *fami-*

⁷ Je fais également référence à la différence entre dire et montrer de Wittgenstein, au moyen de laquelle il échappe à une convention linguistique exhaustive.

liarité⁸. La familiarité et l'étrangeté sont des catégories à l'aide desquelles on définit des zones d'*accessibilité* (*Erreichbarkeit*) ou d'*accès* (*Zugänglichkeit*) dans le monde, centrées autour du moi-propre et en fonction de ses intérêts (Schütz, 2008, p. 187)⁹. Schütz fait la distinction entre ce qui se trouve, se trouvait et pourrait se trouver à ma propre portée réelle, ce qui est accessible aux autres et ce qui ne se trouve à ma portée que de manière imaginable. Ce faisant, il suit l'enseignement de Husserl sur les horizons de sens. Il y a un certain nombre d'aspects à prendre en compte.

- 1) À l'opposé de la familiarité et de l'étrangeté, la distinction entre monde propre et monde étranger ne joue qu'un rôle secondaire. Si l'on considère que, dès le premier stade de l'expérience propre, il faut distinguer entre la portée réelle et la portée potentielle (voir Schütz, 2008, p. 122 et suivantes), il serait tout à fait approprié de parler d'une étrangeté de moi-même, comme Husserl a coutume de le faire.
- 2) La familiarité et l'étrangeté sont constamment pensées en termes de connaissances, d'acquisition de connaissances et de stock de connaissances¹⁰. Cependant, ce savoir est pensé de bout en bout comme un savoir pratique, comme un savoir et une capacité simultanés, tout comme déjà chez Husserl le « je pense » est ancré dans un « je peux » (voir Husserl, 2008a, § 60, p. 195-198). Il en va de même pour ce qu'on appelle les horizons de connaissance (*Bekanntheitshorizonte*), qui sont des potentialités de l'expérience. L'étranger serait donc compris au sens large comme l'inconnu. Mais ici, en se référant à William James, Schütz distingue deux formes de connaissance : une *connaissance sur implicite* (*impliziten knowledge about*) et une *connaissance de explicite* (*expliziten knowledge of acquaintance*), une *Vertrautheitswissen* et une *Bekanntheitwissen*, comme elles sont appelées dans la version allemande (Schütz, 1971, p. 16 ; 1972, p. 55 et suivantes). Cette différence se retrouve aussi en allemand dans les termes « *Kennen* » et « *Sichauskennen* ». Pour la simple connaissance d'une chose ou d'une personne, il suffit que je la reconnaisse (*wiedererkenne*), que je puisse la nommer et l'identifier, alors qu'être familier requiert une connaissance détaillée, plus ou moins intime, qui me permette, par exemple, de donner des explications et des précisions (*Erläuterungen und Erklärungen*). En ce

8/ Le mot anglais « familiarity » fait explicitement référence à un domaine local, c'est-à-dire une localité. Le mot anglais « strangeness », que Schütz utilise en contraste, ne couvre que partiellement la gamme des significations des mots allemands « Fremdheit » et « Fremdartigkeit » ; « strange » doit être complété par « foreign », « alien » et « heterogeneous ».

9/ Le terme anglais « accessibility » pourrait également être traduit par « accès » (*Zugänglichkeit*), ce qui le rapprocherait de l'usage de Husserl.

10/ Voir la tentative de systématisation correspondante dans Schütz & Luckmann, 1975, p. 144-154.

sens, il existe un certain nombre de niveaux de familiarité entre « les connaissances très familières et les connaissances peu familières » (Schütz & Luckmann, 1975, p. 146) ; quelque chose nous est plus ou moins étranger. La familiarité pure et l'étrangeté pure sont alors de simples valeurs limites sur une échelle, cela n'arrive pas dans la réalité. « Même si la "même" expérience se répète, il s'agit d'une expérience nouvelle du simple fait que la mêmété se répète. Même si une expérience étrange est perçue comme n'ayant aucun rapport avec le pré-connu, elle est par ce fait même renvoyée au stock de connaissances à disposition. Et ce n'est que par cette référence qu'elle devient problématique » (Schütz, 1996, p. 54)¹¹.

- 3) La genèse de l'étrange, qui est évoquée dans ces déterminations, donne au familier le sens de l'incontestable, de l'inquestionnable (Schütz, 1971, p. 56). Cependant, mettre le familier sur le même plan que l'incontestable, ce que fait Schütz dans ce contexte, conduit à un rétrécissement considérable du sens de la familiarité : « Le concept de familiarité indique les conditions dans lesquelles la tâche de traduire l'inconnu en termes familiers peut être considérée comme résolue » (Schütz, 1971, 57-58). Ce rétrécissement pragmatique du concept ne serait autorisé que si le sens du monde était épuisé dans ce qui est réalisable et résoluble.

Une telle pragmatismation extrême n'est cependant pas l'intention de Schütz. Au contraire, dans la sphère de la familiarité, il y a une différenciation qui, bien qu'elle ne soit pas suffisamment marquée, devient évidente par un examen plus approfondi et donne une nouvelle tournure à la détermination de l'étranger. Dans *Strukturen der Lebenswelt*, l'incontestable est considéré comme un « noyau de simple détermination du contenu », qui à son tour est entouré par l'indéterminé (Schütz & Luckmann, 1975, p. 27) et, à partir de ce « noyau d'auto-compréhensibilité », l'horizon indéterminé forme un « problème possible » (Schütz & Luckmann, 1975, p. 28). Cette explication s'avère ambiguë. Cela peut signifier que, dans un horizon général d'incontestabilité, certaines régions de problèmes sont *exclues*, ou que l'incontestabilité se *transforme* progressivement en problèmes – ce qui créerait l'ombre d'un *General Problem Solver*. La première lecture est étayée par le fait que Schütz et son co-auteur soulignent deux formes fondamentales de familiarité au sein du stock de connaissances, à savoir des « éléments de base » (*Grundelemente*) universels, qui sont présents implicitement dans chaque expérience comme « connaissance

11/ Voir également la référence correspondante à l'expérience musicale, 1996, p. 265 et suivantes.

[NdT] Waldenfels cite la version non publiée de l'article « Tiresias... », disponible dans *CP IV*. Je traduis la citation depuis l'anglais. La version publiée de cet article est disponible dans *CP II*, p. 277-293. Une traduction française de cette dernière version a paru sous le titre « Tiresias ou notre connaissance des événements futurs », in *Le chercheur et le quotidien* [1987], 2008, p. 195-216. Le passage correspondant approximativement à celui cité par Waldenfels se trouve p. 204-205.

du quoi et du comment (*das Was und Wie*) de la situation humaine dans le monde », et une « connaissance habituelle » (*Gewohnheitswissen*), qui découle de la sédimentation des expériences, comme dans le cas de la langue maternelle, de la marche ou d'autres comportements qui deviennent une seconde nature pour nous (Schütz & Luckmann, 1975, p. 144 et suivantes). Avec Husserl, nous avons pu distinguer entre une acquisition originaire initiale et des acquisitions secondaires qui se font par accoutumance corporelle. Ces formes de familiarité seraient attribuées à une *familiarité fondamentale* ou *présente en arrière-fond*, qui ne serait plus organisée par étapes. « Elles sont si naturellement "familières" qu'on ne veut plus les classer dans la structure du stock de connaissances selon les niveaux de familiarité » (Schütz & Luckmann, 1975, p. 145). Lorsqu'il n'y a pas de niveaux de familiarité, les valeurs limites mentionnées sont omises. La familiarité fondamentale serait disponible ou non, il faudrait la considérer comme *indifférenciée* (*differenzlos*)¹². Une absence radicale de familiarité, qui s'ouvre dans la peur de la mort et provoque une « anxiété fondamentale » (Schütz, 2008, p. 126) équivaudrait à la perte du monde et du soi. L'être-étranger radical (*Das radikale Fremdsein*) coïnciderait avec le ne-pas-être (*Nichtsein*). En dehors de cela, il existe encore des expériences choquantes qui accompagnent le passage abrupt d'une province de signification à l'autre (Schütz, 2008, p. 130 et suivantes) ; ce qui ressort ici n'est pas une *étrangeté* graduelle, mais bien *relative*, qui résulte du fait que nous rencontrons quelque chose dans une région de signification qui appartient à une autre. D'où le danger que nous devenions en désaccord avec nous-mêmes et que nous errions entre différents mondes comme Don Quichotte, le chevalier voyageur, qui n'a jamais mis les pieds nulle part durant sa vie et qui ne se sauve qu'à la fin dans la sagesse de la compréhension quotidienne.

Dans son ouvrage *Milieu und Lebenswelt*, Richard Grathoff reprend l'idée d'une confiance fondamentale et complexe (*eines grundlegenden und hintergründigen Vertrauens* ; Grathoff, 1989, p. 338-353). Mais il ne se contente pas de cela et il lui donne une acuité particulière. Dans une explication avec Maurice Natanson, qui est accusé de singulariser et de faire éclater le monde de la vie avec sa familiarité fondamentale, Grathoff développe un concept en deux étapes. Plus clairement que Husserl et Schütz, pour qui la terminologie est prédéfinie, il fait la distinction entre *familiarité* et *connaissance* (*Vertrautheit und Bekanntheit*)¹³. Le premier concept est

12/ Indifférencié signifierait également intemporel ; car la temporalisation signifie une inévitable autodifférenciation qui ouvre un espace d'étrangeté. Sur le processus temporel de devenir un étranger, voir ci-dessous.

13/ Richard Grathoff se réfère ici à *Expérience et jugement* (1997), ici page 43 (p. 33 dans l'édition allemande de 1964), où Husserl met en jeu une « familiarité (D. Souche traduit ici *Vertrautheit* par confiance) générale indéterminée » au sein de laquelle « toutes les différences ultérieures entre connu et inconnu suivent leur cours ». Si nous prenons les textes de Husserl dont nous disposons, comme *Husserliana* XV, texte n° 27 (Husserl, 2001, p. 341-352) nous constatons que Husserl utilise les termes « familiarité »

associé à un monde de la vie universel et à sa typicité quotidienne, le second aux milieux régionaux et à leur symbolique sociale. Alors que les différents milieux sont socialement organisés et construits, on considère que le monde-de-la-vie est donné à tous. Ainsi, les milieux sont ordonnés de manière différenciée, les zones du connu sont mises en contraste avec les zones de l'inconnu¹⁴. La familiarité fondamentale, en revanche, n'a pas de contrepartie : « Il n'y a pas de ne-pas-être-familier (*Nicht-Vertrautsein*) du tout, tout comme il n'y a pas de mondes de la vie séparés, en quelque sorte "complètement différents" », énonce la remarque lapidaire (Grathoff, 1989, p. 343). Nous ne parlons alors de l'étrangeté qu'entre guillemets, et dans l'index nous ne trouvons que le mot-clé « confiance » (*Vertrauen*). Ce recul vers un monde-de-la-vie indifférencié ou prédifférentiel est également le point de discorde décisif dans le débat entre Niklas Luhmann et Richard Grathoff¹⁵. Je ne voudrais intervenir dans ce débat qu'indirectement, en attirant l'attention sur une ambiguïté dans la conception du monde de la vie de Husserl. Dans les endroits connus où Husserl déploie son programme essentiel, le propre apparaît comme le noyau intérieur autour duquel les anneaux d'étrangeté sont déposés, ou comme la couche de base sur laquelle les couches d'étrangeté sont construites. Vu sous cet angle, tout ce qui est étranger ne serait qu'une modification du propre et du mien. D'autre part, Husserl parle d'une « distinction originaire » (*Ur-Scheidung*) entre moi et les autres (Husserl, 1976, p. 260). Cela correspond à la distinction continue du monde de la vie entre monde familier et monde étranger. Ainsi, « le contraste entre natal ou familier et étranger fait partie de la structure permanente de chaque monde, et ce, dans une relativité constante » (Husserl, 1976, p. 431 ; en français : Husserl, 2001, p. 341). Il y a donc bien un ne-pas-être-familier ici. La question de la singularité ou de la pluralité du monde de la vie, que Richard Grathoff laisse également ouverte, n'a en fait rien à voir avec la distinction entre monde propre et monde étranger. Le contraste qui se produit ici est un « phénomène originaire » (Husserl, 1966, p. 138), car le contraste ne se fait pas entre deux unités dénombrables qui auraient précédé la différence, mais ce qui contraste entre elles découle du contraste, par exemple dans la différence entre forme et fond, qui est inévitable parce qu'il y a quelque chose qui n'existe qu'en se détachant de... À cet égard, la qualité du natif ou du familier dépend également de l'arrière-fond de l'étranger. La question se pose alors de savoir à quoi pourrait ressembler une expérience étrangère

et « connaissance » comme des quasi-synonymes (par exemple p. 344 [p. 430 dans l'édition allemande de 1976] : « dans un monde déjà familier, déjà connu ») ; il est donc question d'une familiarité « en rupture », de « familiarités possibles », de procurer « à nouveau des horizons dans lesquels la familiarité peut s'accroître » etc. Cf. également la citation suivante, issue du même texte.

14/ Sur la distinction entre normalité et anomalies, voir nos commentaires ci-dessous.

15/ Les deux contributions ont été publiées dans *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72 (1986) et 73 (1987).

qui ne domestiquerait pas l'étranger au sens littéral du terme, c'est-à-dire qui le rendrait autochtone (*heimisch*).

Il reste une troisième et dernière détermination de l'étranger, qui passe par le registre de la règle. L'accès à l'étranger dépend non seulement de l'étendue de mes connaissances, mais aussi de l'appartenance à un groupe ou à une tradition, qui à son tour est soumise à certaines conditions d'accès. Cette inaccessibilité n'est pas seulement une question de pouvoir, mais aussi d'autorisation. À cet égard, l'étranger n'est pas en opposition à la familiarité, la compréhensibilité ou à la connaissance, mais en opposition à *l'appartenance*. L'étranger est constitué par des procédures d'exclusion. Si l'on s'en tient à l'opposition du sens compréhensible et de la règle à suivre, on peut différencier en conséquence l'étranger culturel et social, ce qui n'exclut nullement l'imbrication des deux moments¹⁶. Richard Grathoff aborde cette problématique par la normalisation, ce qui conduit à l'exclusion spéciale de certaines anomalies. Cependant, en déplaçant la normalisation au niveau des milieux variables et en excluant de la normalisation les *a priori* séculiers ainsi que la typicité quotidienne, il traite les normalités et les anomalies comme des « conséquences d'une typicité déjà antérieure du monde-de-la-vie » (1989, p. 351). Là encore, l'expérience du monde-de-la-vie est pensée de manière indifférenciée, puisqu'elle est placée avant les mécanismes de sélection et d'exclusion de la normalisation¹⁷. L'étranger, comme celui qui brise le cours ordonné et normal des choses, reste ici trop limité à une certaine couche d'expérience.

Le premier passage que nous avons étudié aboutit au résultat suivant. Comme *l'altérité* de l'autre, l'étrangeté est absorbée par un nous qui la précède. D'une part, en tant qu'absence de *familiarité*, elle s'abaisse à une valeur seuil sur une échelle de connaissance, d'autre part, elle s'évapore dans un néant de familiarité. L'étrangeté en tant qu'*exclusion* est peu prise en compte dans la construction signifiante du monde social. Le « raccourcissement culturaliste du concept de monde de la vie », dont Habermas accuse la phénoménologie sociale en général (Habermas, 1981, vol. 2, p. 205), peut être attribué aux jugements radicaux qui séparent le bon grain de l'ivraie, mais cette accusation pourrait également servir d'avertissement contre une trop grande béatitude des sens de la phénoménologie et de l'herméneutique. Dans l'ensemble, on assiste à une *normalisation de l'étranger*, qui l'insère dans un ordre établi sans toucher aux principes fondamentaux du soi, du monde et de l'historicité. Quelque chose ou quelqu'un ne serait toujours étranger que relativement à l'autre. Ce projet se heurte cependant à des limites insurmontables lorsque chaque ordre

16/ Voir Münkler & Ladwig, « Dimensionen der Fremdheit », in Münkler & Ladwig, 1997, et mon commentaire critique à ce sujet dans Waldenfels, 1999, chapitre 5.

17/ Richard Grathoff fait également référence ici à Husserl, dont les considérations sur la normalisation, qui vont jusqu'à la distinction entre orthoesthésie et hétéroesthésie, peuvent toutefois être utilisées de manière moins unilatérale. Cf. mes considérations dans Waldenfels 1998, p. 11, p. 111, p. 222-224.

pourrait également être autre et lorsque le fondement de l'ordre ne trouve pas sa place au sein de l'ordre lui-même. Dans ces circonstances, une forme radicale d'étrangeté se produit. Ce n'est pas le lieu pour développer à nouveau ces alternatives en détail, je me contenterai donc de quelques allusions. L'étrangeté radicale signifierait prendre au sérieux le paradoxe d'une « accessibilité indirecte, mais vérifiable, de ce qui est inaccessible directement » (Husserl, 2008b, 187), signifierait décrire l'expérience de l'étranger comme une forme non déficiente de retrait, d'absence et de distance, rechercher l'étranger dans un surplus d'extra-ordinaire, dans un extra-ordinaire qui dépasse le sens et la règle, qui exige des réponses inventives et qui ne peut être rattrapé par aucun comprendre et aucune information. Dans ce qui suit, je n'aborderai ces questions qu'indirectement en questionnant les textes abordés plus haut à travers des motifs qui dépassent le cadre jusqu'ici établi d'une théorie de l'étrangeté.

III)

Les deux études traitant de l'étranger et de l'Homme qui rentre au pays peuvent être considérées comme deux actes d'un même drame. Le héros du drame quitte son monde familier et vit à l'étranger ; il retourne dans son monde familier et en fait l'expérience comme un étranger. Ou selon les mots de Schütz : il quitte son groupe d'origine (*home group*) et vit dans un groupe étranger (*foreign group*) ; il retourne dans son groupe d'origine et en fait l'expérience comme d'un groupe étranger¹⁸. Bien sûr, c'est plus compliqué que cela parce que d'autres sont impliqués, en tant que représentants personnels de l'autre côté et comme partie d'un milieu anonyme. De plus, l'unité classique de l'espace et du temps est détruite par un déplacement spatial et temporel qui n'est pas seulement épisodique comme dans un voyage, mais qui provoque plutôt une sorte de *déplacement du monde*. La tension du drame provient du fait que le héros reste sur le seuil entre le monde intérieur et le monde extérieur, il n'est plus tout à fait d'où il vient, il n'est pas encore tout à fait là où il va. Des questions se cachent en arrière-plan : a-t-il jamais été complètement d'où il vient ? Sera-t-il un jour complètement là où il arrive ? Les deux questions sont liées l'une et l'autre¹⁹.

Considérons d'abord le découpage que Schütz accorde à ce drame de l'étranger²⁰. Le drame se joue entre l'individu et le groupe. La tension est

18/ [NdT] Waldenfels fait référence à l'article « L'étranger », qu'il cite dans sa version allemande. J'utilise quant à moi la traduction de Bruce Bégout, parue en 2003, qui est suivie de « L'Homme qui rentre au pays ». Les numéros cités entre parenthèses sans plus de précision font référence à cette dernière édition.

19/ Voir Levinas, 2010, p. 267 : « Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue [...] ». Le motif du non-retour joue également un rôle important dans *Totalité et infini*.

20/ Voir les explications d'Ilja Srubar (1988, p. 208-214), qui soulignent le contexte pragmatique en toute clarté.

nourrie par l'étrangeté, c'est-à-dire par le fait que l'étranger ne partage pas les systèmes de pertinence des autres, qui sont incarnés dans le stock de connaissances, ancrés dans l'« attitude naturelle » – ou la « conception relativement naturelle du monde » – du groupe et formés dans un *modèle culturel*. En ce sens, le groupe auquel le nouvel arrivant est confronté lui apparaît comme étranger et inconnu (37). Le décalage entre sa propre vision du monde et celle des autres est plus ou moins vécu comme une « crise », comme dans un drame ou une maladie. Cette période prend fin lorsque le nouvel arrivant a réussi à s'adapter ou à s'assimiler au groupe étranger. Comme le « nous » d'un groupe se crée dans la réciprocité des relations d'action, l'adaptation suppose que le nouveau venu passe progressivement du point de vue de l'observateur non impliqué à celui d'un membre participant du groupe. Ici, Schütz ne s'intéresse pas tant au processus d'adaptation lui-même, mais à la situation de rapprochement qui précède l'adaptation (9). À cet égard, l'enquête se situe à la frontière entre le monde familier et le monde étranger. Ici, la perspective est méthodiquement limitée, mais il y a des indications d'une expansion méthodologique. Le statut d'invité *transitoire*²¹ est exclu de l'enquête, tout comme l'écart *asymétrique* qui se fait jour au contact des enfants et des « peuples primitifs » ou au contact entre représentants de différents « degrés de civilisation ». En termes simples, il ne s'agit pas de l'étranger « sauvage » (avec toutes ses formes de « sauvagerie »), mais plutôt de l'étranger civilisé dont on peut attendre qu'il surmonte l'étrangeté par des processus d'apprentissage individuels. L'apprentissage des langues étrangères est donc considéré comme prototypique, en tant qu'il se distingue à la fois de l'introduction dans la langue maternelle et de l'immersion occasionnelle dans une langue étrangère. L'élargissement de la perspective, que Schütz ne fait qu'évoquer, consisterait à prendre en compte non seulement l'immigrant qui entre dans un monde étranger, mais aussi les cas où quelqu'un cherche à accéder à un milieu étranger, que ce soit en s'inscrivant dans un club fermé, lors du mariage dans une famille, en déménageant de la ville à la campagne ou en étant appelé au service militaire. Ces processus de transition correspondraient à la division du monde de la vie en régions de la vie ainsi qu'en mondes spéciaux et professionnels. Si nous prenons comme base les déterminations d'étrangeté que nous avons trouvées dans le premier passage étudié, nous rencontrons ici aussi l'altérité du groupe étranger, l'absence de familiarité des stocks de connaissances correspondants et enfin l'exclusion d'un groupe auquel on cherche à accéder. Cette dernière détermination est incluse dans la définition de l'étranger, mais sans problématisation particulière. Ainsi, le terme « étranger » est destiné à désigner « un adulte de notre époque et de notre civilisation, qui essaie de se faire accepter pour de bon ou, à tout le moins, d'être toléré par ce nouveau groupe » (7). Cette acceptation ne doit pas être assimilée à une

21/ Le fait que l'hospitalité ait un rapport particulier avec l'étrangeté, qui décrit également le statut social et politique de l'étranger, a fait l'objet de nombreuses études, y compris récentes. Voir mes remarques dans Waldenfels, 2009, p. 57, p. 231 et suivantes.

familiarité, comme le montre l'exemple des Juifs allemands et autrichiens, dont l'auteur a fait l'expérience dans sa propre chair. L'étrangeté culturelle et sociale peut diverger considérablement. La recherche présumée de l'acceptation prend également une forme différente lorsqu'une personne ne choisit pas d'approcher un groupe étranger, mais finit par s'y retrouver, comme dans le cas des expulsés. On ne peut pas reprocher à l'auteur de limiter l'objet de sa recherche. Ce n'est que la pragmatisme générale de l'étranger, avec laquelle cette étude s'achève, qui est discutable. Tout se résume au fait que le nouvel arrivant réussit à s'approprier les modèles culturels du groupe étranger comme un mode de vie incontestable (mais aussi comme abri et protection). « Mais alors l'étranger ne sera plus vraiment un étranger et ses problèmes spécifiques auront été résolus » (39). On ne peut pas exprimer plus clairement que, dans le contexte de cette étude, l'étrangeté ne se voit attribuer qu'un caractère relatif et déficitaire.

Mais même dans le cadre choisi, il reste encore des questions. Qui est étranger à qui ? On peut distinguer différents *vecteurs d'étrangeté*²². Le devenir-étranger peut consister dans le fait que je vis et me comporte comme un étranger par rapport à un *we-group*, ou dans le fait que, en tant que membre d'un *we-group*, je vis et traite les autres comme des étrangers. De quel côté se situe le pouvoir de la définition ? Qui est contraint de parler la langue de l'autre afin d'établir le moindre contact ? Qui se rapproche de qui ? On pourrait citer différents critères déterminants : la quantité de participants, qui entraîne des changements de majorités et de minorités ; la domination d'un groupe, qui impose la pertinence aux autres en raison du pouvoir, du prestige ou de la violence ; le pouvoir du temps et de la tradition ; le territoire en tant que domaine, qui fonctionne selon la devise *cuius regio eius lingua*, qui entraîne la préférence des autochtones sur les immigrants, des sédentaires sur les nomades. Ce qui est décisif ici, c'est qu'aucun de ces critères ne peut être attribué à des « éléments de base » universels de l'existence humaine. L'établissement et l'application de ces critères relèvent de la normalisation de l'étranger, qui ne peut en aucun cas être considérée comme normale ou naturelle. L'asymétrie qui se dégage ne peut pas être transformée en relation symétrique, car l'expérience de l'étranger ne coïncide en aucune façon avec l'attribution prédicative de l'étrangeté. Le fait que chaque langue, vue d'ailleurs, se présente comme une langue étrangère ne la rend pas moins étrangère. Nous sommes face à une asymétrie multiple qui, en tant que telle, provoque des conflits. C'est pourquoi l'étrangeté ne peut être pensée sans une politique de l'étrangeté. En outre, la question se pose de savoir si le processus temporel du devenir-étranger et du devenir-local est suffisamment pris en compte, s'il est conçu comme une solution possible au problème. La résolution d'un problème ne garantirait qu'un minimum de survie sociale. Un Américain assimilé reste un Américain assimilé, de même qu'un catholique converti reste un catholique converti, même s'il adopte complètement le nouveau

22/ Voir Waldenfels, 2009, p. 49-54 avec des références à G. Simmel et J. Kristeva.

mode de vie et la nouvelle vision du monde. Schütz lui-même souligne que l'étranger est un « homme sans histoire » pour le groupe auquel il cherche à se rattacher et que les tombeaux et les souvenirs ne peuvent être ni transférés ni acquis (20). Tout comme il n'y a pas de traduction parfaite, puisque les différentes visions du monde et histoires de vie sont incarnées dans les langues source et cible, il n'y a pas d'adaptation parfaite, puisque la sélectivité et l'exclusivité des formes de vie, des âges de vie, des visions de vie et des ordres de vie résistent à l'homogénéisation. Celui qui serait parfaitement adapté serait l'« Homme normal » apostrophé par Nietzsche, qui nie son étrangeté jusqu'à ce qu'il ne reste plus grand-chose à nier. D'autre part, le devenir-étranger et le devenir-local signifient, comme nous l'avons déjà mentionné, un déplacement du monde ; nous vivons en même temps dans des mondes différents, qui sont « impossibles »²³ les uns avec les autres. L'étrangeté commence avec notre propre passé, avec notre propre enfance, dont nous ne faisons l'expérience qu'avec retard et donc dans une certaine étrangeté. Les admirables analyses que Schütz a consacrées aux réalités multiples, qui sont mises en évidence à travers son étude sur Don Quichotte, pourraient certainement être fructueuses pour une théorie de l'expérience étrangère, à condition que la « coexistence » d'ordres différents (2009, p. 118) ainsi que la diversité des histoires soient laissées à leur productive puissance explosive.

IV)

L'étude sur l'Homme qui rentre au pays montre une structure plus complexe que l'étude sur l'étranger, et cela est dû en partie au fait qu'elle donne plus de poids au processus temporel de changement de vie. Pour l'étranger, si tout va bien, un monde étranger est transformé en monde familier, et il peut être enclin à laisser l'ancienne patrie derrière lui, comme on coule des navires derrière soi. La question de savoir s'il y parviendra un jour est une question, et celle de savoir s'il est le bienvenu en est une autre. L'Homme qui rentre au pays qui, soit dit en passant, apparaît traditionnellement comme une figure masculine, ne serait pas un Homme qui rentre au pays s'il faisait l'expérience du monde familier dans lequel il revient comme d'un simple monde étranger et non comme d'un monde familier qui est devenu étranger. L'Homme qui rentre au pays n'est pas en tant que tel confronté à *l'étrangeté du monde étranger*, qu'il a épisodiquement – par exemple pendant le service militaire – fait entrer dans son monde d'origine, il est plutôt confronté à *l'étrangeté du monde familier*. Sans cette étrangeté (*Fremdheit*) et cette inquiétante étrangeté dans sa propre maison (*Unheimlichkeit im eigenen Hause*)²⁴, le monde étranger ne serait que le foyer d'un exotisme curieux ou d'un pragmatisme dont on pourrait progressivement venir à bout. Ce que signifie l'étrangeté en dehors de nous est déterminé par l'étrangeté en nous. Pour l'Homme qui rentre au

23/ L'impossibilité est un motif central chez le dernier Merleau-Ponty.

24/ Schütz lui-même fait référence à l'essai de Freud « Das Unheimliche ».

pays, il n'y a pas d'échappatoire. Comme Ulysse, il se considère comme un étranger parmi des étrangers en terre étrangère (41-42). Le foyer ou la patrie avec son surdéterminisme émotionnel, souvent traumatisant et en tout cas symbolique, n'a pas de lieu parmi les autres. Nous avons affaire à un lieu qui nous a été attribué avant que nous ne décidions nous-mêmes d'un lieu. Le foyer est le lieu des autres en nous. « Le pays natal, c'est le lieu d'où l'on prend son départ », est-il écrit dans les *Four Quartets* d'Eliot, cités par Schütz (45). Le foyer est le lieu de départ par excellence, le lieu que nous avons toujours déjà laissé derrière nous, le lieu où nous retournons – et ne retournons pas. Le retour complet échoue en raison de l'irréversibilité du temps, comme le démontre Kierkegaard dans son essai sur la répétition. Ainsi, « la maison qu'il retrouve ne ressemble absolument pas à la maison qu'il a quittée ni à celle de son souvenir à laquelle il aspirait revenir lorsqu'il était au loin. Et, pour la même raison, celui qui rentre au pays n'est plus le même homme que celui qui en est parti. Il n'est plus le même, ni pour lui, ni pour ceux qui ont attendu son retour » (64).

L'expérience de l'étranger atteint ici une profondeur qui fait défaut aux déterminations précédentes. Ce n'est pas seulement que je *ne connais plus* mon lieu dans le monde et moi-même, mais que ni lui ni moi ni les autres qui m'attendent ne *sommes* plus les mêmes. Le reconnaître (*Erkennen*) est en soi un re-connaître (*Wiedererkennen*). Le familier n'offre pas une surface sûre, il est entrecoupé d'inconnu, car une barrière temporelle me sépare de moi-même et de ce qui m'est propre. Schütz touche ainsi à une étrangeté qui n'est plus seulement un déficit à déterminer, qu'il serait possible de combler. Quelque chose se présente et me frappe en se dérochant. Je suis ce que j'étais et ce que je ne suis pas, et cela va donc de pair avec tout ce qui me concerne. Le tiraillement qui s'ouvre ici est illustré par Schütz avec l'aventure homérique de la visite aux Lotophages ; la dégustation du « fruit magique de l'étrangeté » fait oublier la patrie à ceux qui rentrent au pays (65) et, dans le même contexte, Schütz nous rappelle la relation entre le départ et la mort (56). On pourrait aussi multiplier ici les fronts d'étrangeté en prenant en compte les attentes déçues des laissés-pour-compte, dont les horizons d'attente ne se confondent que partiellement avec ceux qui rentrent au pays. Enfin, l'exemple des rapatriés de guerre, dont on sait à quel point leurs expériences les laissent souvent sans voix et quelles inhibitions narratives ils doivent surmonter, apporte une note particulièrement douloureuse au débat sur l'étranger. La guerre confronte le combattant à un groupe étranger particulier, à savoir celui de l'ennemi, et il tombe dans un statut d'*anomie* au sens de Durkheim, dont les effets se répercutent depuis le groupe étranger sur le groupe propre (69). L'exclusion du groupe, qui représente un aspect de l'étrangeté, s'accroît ici jusqu'à la « négation d'un autre être ». Ceux qui ne font pas de la distinction ami / ennemi le trait caractéristique du politique – comme le fait Carl Schmitt – sont confrontés à la question d'une requête étrangère qui enfonce la loi de l'auto-préservation, y compris celle de l'auto-préservation collective. Cette revendication, qu'Emmanuel Levinas voit éclore

dans le visage étranger, va au-delà de toute signification compréhensible et de toute règle à suivre. Ceux qui n'incluent pas un moment de vulnérabilité dans la détermination de l'étranger n'ont pas grand-chose à opposer aux actes de violence et aux structures de violence qui ont marqué notre histoire. Les actes de violence guerrière que Schütz a à l'esprit ne sont en aucun cas complètement incompréhensibles et sans règle ; la question est seulement de savoir si le noyau violent de cet événement a un sens ou s'il le reçoit par la suite²⁵. La normalisation de l'étranger commence là où l'on suppose une conception trop faible de l'étrangeté. Si l'étude sur *L'Homme qui rentre au pays*, comme celle sur *L'étranger*, se termine par des considérations d'adaptation, cette perspective reste ambiguë. Cela peut signifier que les traces de l'étranger sont perdues. Mais cela peut aussi signifier que l'Homme qui rentre au pays doit réapprendre à reprendre les fils de sa vie locale, ce qui signifie aussi vivre avec les horreurs, les dangers et les méfaits vécus, sans tomber dans « l'héroïsme hollywoodien » et glorifier les actes et les souffrances (71).

Enfin, tournons-nous à nouveau vers Don Quichotte, le triste chevalier, dont le retour au pays est empreint de la même tristesse que sa vie. Alfred Schütz commente : « Il se retrouve à la fin comme un Homme qui rentre au pays dans un monde auquel il n'appartient pas, inséré dans la réalité quotidienne comme dans une prison, et torturé par le plus cruel des geôliers : la raison de sens commun qui est consciente de ses propres limites » (2016, p. 152, traduction légèrement modifiée). La sagesse de l'esprit quotidien, à laquelle le commentateur se livre enfin, découle non seulement d'une révélation, mais aussi d'une acceptation des limites imposées à l'esprit quotidien. Mais une telle prise de conscience des limites ne présuppose-t-elle pas que nous sommes ici et ailleurs en même temps ? En ce sens, l'étrangeté ne serait pas le contraire des ordres qui se répandent dans les différentes provinces de sens, mais plutôt son envers. Ce n'est pas sans raison que les amis qui accompagnent Don Quichotte dans sa dernière heure, surpris par son soudain revirement, se demandent si « une nouvelle folie [lui est] entr[ée] dans la cervelle » (Cervantes Saavedra, en ligne, p. 1273) et si ce n'est pas un signe de mort imminente qu'il soit « revenu si facilement de la folie à la raison » (*Ibid*, p. 1274)²⁶. La folie de Don Quichotte contient une étincelle de vérité qu'aucun Sancho Panza de ce monde ne lui refusera.

Traduit de l'allemand par Audran Aulanier

25/ Sur la distinction entre étrangeté et inimitié, voir Waldenfels, 2016, p. 205-207.

26/ Voir aussi Foucault, 1995, p. 50.

Bibliographie

- Cervantès Saavedra M. de, [en ligne], *L'ingénieux hidalgo Don Quichotte de la Manche*, Tome II, La Bibliothèque électronique du Québec, Volume 297, tr. fr. : L.Viardot, URL : <https://beq.ebooksgratuits.com/cervantes/Cervantes-2.pdf>
- Foucault M., [1972] 1995, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- Grathoff R., 1987, « Über die Einfalt der Systeme in der Vielfalt der Lebenswelt: Eine Antwort auf Niklas Luhmann », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 73/2, p. 251-263.
 - 1989, *Milieu und Lebenswelt*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Husserl E., 1966, *Analysen zur passiven Synthesis ; Hua XI*, Dordrecht, Springer.
 - 1976, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie ; Hua VI*, Dordrecht, Springer.
 - [1939] 1997, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, tr. fr. : D. Souche ; all : *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Meiner Verlag, 1964
 - 2001, *Sur l'intersubjectivité. Tome II*, Paris, PUF, tr. fr. : N. Depraz ; all : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil. 1929-1935 ; Hua XV*, Dordrecht, Springer, 1976.
 - [1913] 2008a, *Idées directrices pour une phénoménologie ; Hua IV*, Paris, Gallimard, tr. fr. : P. Ricoeur.
 - [1931] 2008b, *Méditations cartésiennes ; Hua I*, Paris, Vrin, tr. fr. : G.Peiffer & E.Levinas.
- Levinas E., [1949] 2010, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- Luhmann N., 1986, « Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72/2, p. 176-194.
 - 1988, *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern, Benteli vlg.
- Münkler H. & B. Ladwig (Hg.), 1997, *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*, Berlin, Akademie Verlag.
- Schütz A., 1971, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
 - 1971, *Gesammelte Aufsätze I, Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, Nijhoff.
 - 1972, *Gesammelte Aufsätze II, Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, Nijhoff.

- 1976, *Collected Papers II*, Den Haag, Nijhoff.
 - 1996, *Collected Papers IV*, Dordrecht, Springer.
 - 2003, *L'étranger* [1944] suivi de *L'homme qui rentre au pays* [1945], Paris, Allia, tr. fr. B. Bégout.
 - [1987] 2008, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Klincksieck.
 - 2009, *Contribution à la sociologie de l'action*, Paris, Hermann, tr. fr : C. Schrecker.
 - 2016, *Éléments de sociologie phénoménologique* [1998], Paris, L'Harmattan, tr. fr. : T. Blin.
- Schütz A. & T. Luckmann, 1975, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied & Darmstadt, Luchterhand.
 - Sprondel W. & R. Grathoff (Hg.), 1979), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart, Enke Verlag.
 - Srubar I., 1988, *Kosmion*, Frankfurt/M, Suhrkamp.
 - Waldenfels B., 1998, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
 - 1999, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
 - [1997] 2009, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger I*, Paris, Van Dieren, tr. fr. : F. Gregorio, F. Moinat, A. Renken et M. Vanni.
 - 2016, « L'étranger, l'hôte, l'ennemi », *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychopathology*, p. 201-207.