

*Jean-Jacques Wunenburger*

## **Le Multi-Culturel : entre l'un et le multiple**

---

### **THE MULTI-CULTURAL:**

#### **BETWEEN THE ONE AND THE MULTIPLE**

**Abstract:** Contemporary debates contrast theories of progressist mondialisation on the one hand and identity resistance of peoples and cultures on the other. Are there no other, more complex and subtle, processes, which could not be reduced neither to identity affirmation based on “the shock of the civilizations” nor to the uniformisation of a model by a dominant power? Many phenomena (migrations) give credit to a third paradigm, that of crossbreeding, coming from the post-colonial movement. Could we consider it as strong, consistant and efficient as it seems at a first glance? We will thus inquire into the epistemological and anthropological conditions under which such a model of harmony between the one and the other, between the universal and the difference, could become operational.

**Keywords:** Translation; Mediation; Crossbreeding; Monad; Androgynous.

#### **JEAN-JACQUES WUNENBURGER**

Université Jean Moulin Lyon3, France  
jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr

DOI: 10.24193/cechinox.2020.38.01

La mondialisation vise à annuler les différenciations nées des frontières et à effacer les différences culturelles par une uniformisation des pratiques financières, de la consommation de biens matériels et immatériels, des langues, etc. ; longtemps idéalisée par les aspirations à un cosmopolitisme juridique, d'origine européenne depuis le siècle des Lumières, elle est devenue la forme d'expression d'une domination unilatérale d'un modèle mercantile et juridique néo-libéral, d'origine américaine. Une des questions récurrentes de cet idéal est de savoir si la relation égalitaire et de droit entre les habitants de la terre exige une uniformisation réelle des langues, mœurs, créations, valeurs, comme ce fut le cas dans le mythe biblique avant la « tour de Babel ».

Une des réactions à cette emprise de la mondialisation homogénéisante consiste à revendiquer des différences radicales entre peuples et cultures (voire entre religions), des identités enracinées, des frontières étanches, des ethnies ou des religions pures, etc., ouvrant la voie à des affrontements interculturels intenses.

Comme souvent, après identification de deux extrêmes, on peut faire appel à une troisième voie, qui incarnerait une

position médiane, un compromis, capable de faire place à un mélange des différences opposées. Ainsi s'ouvre une nouvelle utopie, babélienne, de croisement des identités avec la diversité ; une troisième voie, entre le repli sur des identités antagonistes (identitaires, phobiques, etc.) et une perte des identités par uniformisation (souvent assimilée à une « macdonaldisation » du monde). Cette nouvelle utopie veut assurer à la fois une affirmation antimondialiste des différences et leur coexistence voire leur imbrication heureuses, très post-moderne. Se développent dès lors des discours revendiquant une hybridation, un métissage, impliquant une confusion des pluralités, une arborescence libre de traits culturels, par greffes, emprunts, qui assurent des relations, des partages de l'altérité. Ces catégories de métissage et d'hybridation sont destinées à représenter et normaliser les transformations culturelles nées de la rencontre des différences, à la faveur de phénomènes d'immigrations, de multiculturalisme, etc.

Comment s'assurer alors que cet idéal spontanéiste puisse assurer un paradigme consistant, fort, régulateur, protecteur, créateur ? Comment s'ouvrir à l'autre, à la différence, s'enrichir d'elle sans perdre une identité, sans céder à une indifférenciation chaotique ? Cette troisième voie ne serait-elle pas l'apanage d'une pensée molle, faible, aux contours incertains ? Celle-ci est très souvent résumée, schématisée, activée par les termes d'hybridation et de métissage, métaphores culturelles issues de la bio- et zootecnique. Ces analogies suffisent-elles à cerner les processus complexes de cette synthèse de l'hétérogène ? Le métissage post-moderne est-il à même de résister à

la mondialisation cacophonique et au repli sur la pensée identitaire et au choc des civilisations ?

Comment marier des différences sans les niveler et les faire disparaître ? Comment composer ensemble des identités, sans les uniformiser (brassage) ni les laisser juxtaposées sans relation interactive ? Comment certains imaginaires culturels peuvent-ils s'ouvrir à l'altérité (fin de l'eurocentrisme, par exemple), intégrer des transgressions, sans s'appauvrir dans un mélange informe (post-moderne), mais pour s'enrichir dans une nouvelle figure innovante, inédite, qui métamorphose les structures antérieures ?

Quels seraient donc les prérequis, les présupposés, les formes logiques mais aussi les difficultés et les paradoxes de cette pensée émergente et alternative ? Il s'agit sans doute de construire une nouvelle catégorie transculturelle, de métamorphose des identités closes, qui approfondirait et préciserait la catégorie post-moderne de métissage et d'hybridation. L'altérité assumée, greffée, ne devrait-elle pas être pensée au-delà du couple de l'aliénation de l'identité et de leur fusion indifférenciée (*melting pot*) ? Comment penser l'interculturalité comme une situation génératrice d'une unité plurielle ?

On peut prendre quelques exemples concrets, possibles sources d'une nouvelle herméneutique : comment l'occidentalisation des arts martiaux ne se réduit-elle pas à des versions soft (*new Age*), mais permet d'enrichir la tradition asiatique par les catégories et expériences issues des Sciences humaines occidentales (*Tai chi*, chamanisme) ? Comment à l'inverse, les imaginaires technologiques asiatiques,

loin de dupliquer voire de caricaturer les modèles occidentaux, peuvent-ils faire émerger des imaginaires nouveaux où la tradition taoïste intègre la technologie *high tech* comme nouvel ethos (automobile, robots) ? Comment les corpus religieux ou spirituels (christianisme, bouddhisme) peuvent-ils, sans s'opposer ni fusionner dans un pseudo-concordisme, faire naître des mythes ou théologèmes amplifiants et non réducteurs ?

Pour préparer ce vaste travail conceptuel d'anthropologie complexe, nous allons explorer différentes rectifications épistémologiques à la pensée du mélange des différences, empruntées à différentes conceptualisations philosophiques européennes (de Platon à Schleiermacher, en passant par Leibniz), qu'il nous semble souhaitable de développer en vue de dépasser les ambiguïtés et les illusions du métissage.

### 1. Comment traduire l'altérité ?

Toute rencontre avec l'altérité (de mœurs, de langue, etc.) nécessite une traduction, qui doit à la fois assimiler et intégrer l'altérité dans mon identité et respecter la singularité du différent ? Exercice relationnel qui a toujours été appréhendé comme une trahison (traduction=trahison). Or le problème n'est-il pas justement de pouvoir traduire une altérité dans sa culture tout en la renouvelant dans son identité ? Traduire ne serait plus trahir mais dévoiler des niveaux de signification latents.

Le développement d'arts martiaux japonais en Occident n'est-il pas une exemplification de ce problème de traduction interculturelle ? On opère ainsi une translation, une transformation, bref une

métamorphose (l'autre dans le même, le même dans l'autre). C'est ce que soutient Éric Caulier, théoricien et praticien du tai chi :

Si pour pouvoir pénétrer certains arcanes de la pratique du taijiquan en Chine j'ai dû abandonner mes références culturelles, cette attitude s'est bien vite révélée inopérante lorsqu'il s'est agi d'enseigner cette même discipline en Occident. Il me fallait au contraire reprendre pleinement possession de mon contexte culturel si je voulais transmettre un enseignement compréhensible et vivant, sinon je me condamnerais à ne séduire que par un aspect exotique superficiel. Sans tenir compte des contextes d'origine, on se condamne à une vue partielle ; sans prendre en compte les contextes de sa transmission, on se condamne à une vision partielle. Sans traduction ni interprétation, le taijiquan se réduit à une caricature. Il n'est qu'un article de plus dans le grand rayon des nouvelles recettes de bien-être. Il ne sera alors qu'un effet de mode passager accaparé par quelques « new agissants » en mal d'exotisme. Une véritable traduction, interprétation permet de mettre en évidence les modèles archétypiques véhiculés par le taijiquan ainsi que d'apprécier la richesse et la diversité des formes qui manifestent ces schémas universels<sup>1</sup>.

### 2. Le tiers-reliant médiateur

La rencontre des différences, dans le passage de l'une à l'autre, ne suppose-t-elle pas aussi la référence à un noyau

symbolique commun, qui fait apparaître une interface commune ? Comme l'illustre le dialogue entre des religions, il se ramène souvent à l'une des deux voies : chercher l'unité transcendante (fusion au plus petit dénominateur commun) ou une origine commune, à partir du point de vue de la filiation (Le Christ est renvoyé à Dionysos, puis à Osiris, sur le schème de la mort et la résurrection d'une figure divine). Mais ne reproduit-on pas l'inévitable processus d'un face-à-face qui finit toujours par donner l'ascendant à l'un ou l'autre ? Ne gagnerait-on pas à chercher toujours un troisième point de vue à partir duquel l'un et l'autre se laisseraient mieux décrire et comprendre, ne faut-il pas une médiation, un tiers, pour accorder ensemble deux entités, et surtout intégrer un tiers<sup>2</sup> ? Une forme de rationalité interculturelle inviterait alors à restaurer, dans toute situation de comparaison, un point de vue médiateur d'un tiers interprétant, qui seul peut parvenir à surmonter la position horizontale et frontale d'écart et faire place à une intelligence surplombante qui déplace chacun des points de vue. Cette puissance herméneutique du médiateur a été évoquée par le fondateur de l'herméneutique allemande, le philosophe et théologien F. Schleiermacher (1768-1834) mais se retrouve aussi éparse, fragmentée, dans diverses formes de la pensée contemporaine.

On trouve chez Schleiermacher, comme chez la plupart des philosophes romantiques, cette idée (déjà présente chez Platon), selon laquelle il n'y a de communication que là où existe une structure bipolaire et là où peut, par conséquent, réintroduire du lien symbolique. Dans un texte tiré du « Discours sur la religion »<sup>3</sup>, anticipant certaines idées du psychologue C.G. Jung, il affirme que toute âme humaine,

tout psychisme, est la résultante de deux instincts opposés. Nous avons tous en nous une structure bipolaire, faite de deux tendances : l'une consiste dans le fait que chacun tend à attirer à soi tout ce qui l'entoure, à l'intégrer dans sa propre vie, à l'absorber entièrement, en l'assimilant à son être le plus intime. L'autre tendance consiste en l'aspiration à développer toujours plus son moi interne, du dedans au dehors, à tout en pénétrer, à en communiquer à tous une part, sans être jamais épuisée elle-même.

En résumé, nous avons une tendance centripète, qui nous pousse à assimiler l'extérieur à nous-mêmes, et une tendance centrifuge qui est plutôt extravertie et qui nous pousse à communiquer notre moi à l'extérieur. Schleiermacher soutient ensuite, en fin psychologue herméneute, que chacun développe une de ces polarités plus que l'autre, selon des proportions variables. Cependant, la tendance récessive reste toujours présente, car aucun être n'est totalement unilatéral ou univoque. En conséquence, nous assistons au développement d'une grande diversité de structures psychologiques dans l'humanité, puisque les hommes se différencient les uns des autres par les états multiples de cette même structure bipolaire. Toutefois, constate Schleiermacher, la plupart des êtres se rapprochent plutôt des extrêmes. De là, le développement de comportements opposés, générateurs de conflits et donc de difficultés à communiquer. Dès lors, le problème est de rapprocher ces deux extrémités de manière à faire ou refaire le « cercle fermé », à retrouver un équilibre dans la constitution psychologique des individus et de leurs attitudes d'ouverture ou de fermeture.

Schleiermacher convoque alors la référence du médiateur. Celui-ci est

l'individu chez lequel précisément les deux tendances sont en équilibre ; c'est le héros, le législateur, l'inventeur, le dompteur de nature, le « bon démon », c'est-à-dire au fond, le grand communicateur. Dans une perspective plus théologique, Schleiermacher retrouve le dieu grec de la communication, Hermès, celui grâce à qui l'information circule harmonieusement entre les êtres et peut générer la compréhension universelle : « Si donc nous disposions de médiateurs, donc de ceux en qui les structures composées sont en équilibre et qui, par conséquent, peuvent faire circuler ces structures ; si donc nous avions des médiateurs, chacun éclairerait en silence de cette lumière soi-même et les autres et la communication de pensées et de sentiments se ferait simplement, par le jeu facile qui consisterait, tantôt à unir les divers rayons de cette lumière pour ensuite les diviser de nouveau, tantôt à la disperser pour la concentrer de nouveau sur des objets distincts. Le mot le moins appuyé serait compté, alors qu'aujourd'hui les expressions les plus nettes ne sont pas à l'abri de malentendus »<sup>4</sup>. Bref, pour Schleiermacher il s'agit de trouver la structure féconde qui permette un équilibre entre des contraires complémentaires à partir de l'existence d'un tiers communicateur.

Qu'en est-il de la philosophie contemporaine ? On peut partir de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre (1960), qui, bien que d'inspiration plus marxiste qu'existentialiste, reste tout de même en continuité avec les analyses de la relation à l'autre, exposées dans *L'Être et le néant* (1943) et illustrées dans son théâtre. Mais dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre se montre plus préoccupé par l'action politique, et par cette entité

que semble constituer la société. Alors que dans son œuvre antérieure il reste enfermé dans le « huis-clos » de la relation je-tu, il met à présent davantage l'accent sur la ternarité. La formation binaire comme relation immédiate d'homme à homme devient le fondement nécessaire à toute relation ternaire. Mais inversement, celle-ci, comme médiation de l'homme entre deux hommes, est le fond sur lequel la réciprocité se reconnaît comme liaison réciproque. Il n'y a donc de relations réciproques que là où il y a dépassement du binaire au profit du ternaire. Il faut donc qu'il y ait dans la relation humaine, un tiers, présent ou absent, qui en constitue le fondement. A propos d'une scène de rue à Paris, Sartre écrit : « Ces badauds qui se penchent au-dessus de l'eau, pour le chauffeur de taxi qui les regarde de sa voiture, une même curiosité les unit, et cette curiosité active révèle l'existence d'une fin transcendante mais invisible. Il y a quelque chose qu'il faut regarder. Par sa médiation, le tiers ranime les significations objectives qui sont déjà inscrites dans les choses qui constituent le groupe comme totalité »<sup>5</sup>. Il ne s'agit ici que d'un effet de rue avec le dédoublement d'un groupe de badauds, puis de quelqu'un qui les regarde. Mais il ressort de cet exemple qu'il faut finalement que tous regardent autre chose, ce tiers objet qui vient en quelque sorte donner la signification objective de la situation.

D'un autre côté, R. Dany Dufour a abordé la même question dans *Les mystères de la trinité*<sup>6</sup>. L'étude du langage nous révèle, en effet, l'importance du tiers absent, du « il » comme lien nécessaire entre le « je » et le « tu » dans toute communication. De même, les derniers travaux de J.F. Lyotard sur la narrativité rencontrent aussi la thèse

de Dufour. Beaucoup de communications quotidiennes s'opèrent sous la forme de récits, de narrations et non sous la forme instrumentale. Or, la narration repose sur des « marqueurs pragmatiques »<sup>7</sup>, c'est-à-dire des marqueurs qui rendent le discours opératif. Et le marqueur essentiel pour que la narration soit communication introduit justement un autre qui raconte. Autrement dit, lorsqu'on raconte, on raconte toujours sous le mode : « il m'a dit que ». On a donc affaire à un dispositif ternaire : le narré, le narrataire et le narrateur qui constituent ce que Lyotard appelle le « triangle pragmatique », qui a pour fonction de répéter les noms propres... Je tiens l'histoire de x, je suis y, vous êtes z, et vous en êtes à présent le dépositaire. Il y a bien là une espèce de triangle : « je » raconte à toi l'histoire que je tiens de « il » et ainsi de suite. Il est essentiel de considérer comment la communication comprend cette ouverture vers le tiers à l'intérieur du même langage.

L'originalité de J.F. Lyotard ou celle de F. Jacques<sup>8</sup> réside dans le fait de valoriser le tiers absent. Or, le tiers peut être présent et devenir médiateur actif et actuel d'un dialogue face à face. On peut donc soutenir que l'interreligieux, point de départ de cette enquête, gagne à se déporter vers un narrateur extérieur (la troisième personne), qui détourne du dialogue entre le je-tu, exposé au rapport concurrentiel des différences ou des ressemblances imposées. On gagnerait ainsi à sortir du dialogue pour passer le relai à un médiateur herméneute, source d'une discursivité nouvelle, que l'on pourrait nommer triologue, d'un récit qui donne une nouvelle vision des deux textes antérieurs<sup>9</sup>.

### 3. Le paradoxe de l'identité

Comment alors penser un type de communication entre cultures hétérogènes, mais dotées de structures relationnelles, grâce à leurs affinités originelles oubliées ? Si la vraie communication opère entre entités hétérogènes, orientées vers le même Tout, qu'est-ce que communiquer ? Comment se reconnaître semblables dans la dissemblance, sans supprimer les dissemblances au profit d'une information universelle, identique ? Ce type d'approche se trouve déjà pressenti, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans la logique philosophique de Leibniz, qui a cherché à conceptualiser une harmonie universelle entre des substances, appelées monades, qui sont chacune enfermée en elle tout en offrant une perspective sur le Tout de l'univers. Pour Leibniz, en effet, tout ce qui vit constitue une monade, absolument singulière, c'est-à-dire une substance en soi et pour soi, qui contient en puissance la totalité de ce qui existe, à la manière d'un miroir qui reflète tout ce qui l'environne ; chaque monade est donc un « point de vue » sur le tout, que Leibniz compare aux différentes perspectives qu'ont les voyageurs, venant de points cardinaux différents, lorsqu'ils abordent la même ville ; l'identité d'une monade est faite de la multiplicité de tout ce qui est : « Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement regardée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes

de son ouvrage »<sup>10</sup>. En conséquence, chaque substance bien qu'étant autarcique, auto-suffisante, n'ayant « ni porte ni fenêtres »<sup>11</sup>, n'est pas comme un atome isolé, sans lien avec les autres monades. Il faut donc imaginer une communication inter-substantielle qui opère par relation, sans contact et sans production d'effets réels. Autrement dit, le lien substantiel (*vinculum substantiale*) est comparable à l'éther de la cosmologie newtonienne, qui, depuis des siècles, était conçu comme un milieu semi-matériel, capable d'influences à distance. Chaque monade dispose donc de ce que les romantiques appelleront des « affinités électives », des liaisons à distance (qui chez Goethe rapprochent, comme chez Platon, des êtres opposés) et de ce que les psychologues lewiniens nommeront des « champs énergétiques »<sup>12</sup>. Dès lors, les substances monadiques sont en phase, dans la mesure où chacune contient en elle-même le pli, l'empreinte de la structure interne, des autres monades.<sup>13</sup> Sa configuration se plie ainsi d'elle-même, prend le même pli que les autres, sans sortir de soi, sans changer de nature ; ainsi s'instaure une harmonie des substances, sans perte de substance, sans aliénation de la singularité, sans traduction de la dissemblance en ressemblance. Leibniz peut étendre, dès lors, ce paradigme à l'ensemble des problèmes d'organisation des différences, et développe, entre autres, un projet d'unité des religions, sans uniformisation réelle. Il existe donc un modèle universel d'accord des monades, qui s'entre-accordent sans être du tout identiques : « Les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entre-répondent, en sorte que chacun suivant avec soin certaines raisons ou lois qu'il a observées, se rencontre avec l'autre, qui en fait autant, comme lorsque

plusieurs s'étant accordés de se trouver ensemble en quelque endroit à un certain jour préfixé, le peuvent faire effectivement s'ils veulent. Or quoique tous expriment les mêmes phénomènes, ce n'est pas pour cela que leurs expressions soient parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soient proportionnelles ; comme plusieurs spectateurs croient voir la même chose et s'entendent en effet, quoique chacun voit et parle selon la mesure de sa vue »<sup>14</sup>.

#### 4. L'androgynie : di-versité et totalité

On trouverait chez Platon, déjà, plusieurs matrices herméneutiques d'une telle relation féconde entre différents. En s'appropriant, dans ses dialogues, le mythe d'une humanité androgyne archaïque, il vise à critiquer la stérilité des fusions homogènes (homosexuelles entre hommes ou femmes) au profit de la valorisation d'une exogamie, d'un accouplement d'entités différentes. Telle est la thématique développée dans le mythe de l'androgynie exposé par Aristophane dans « Le Banquet » de Platon : « Sachez d'abord que l'humanité comprenait trois genres, et non pas deux, mâle et femelle, comme à présent ; non, il en existait un troisième, tenant des deux autres réunis. Elle était d'une seule pièce, la forme de chacun de ces hommes, avec un dos tout rond et des flancs circulaires ; ils avaient quatre mains, et des jambes en nombre égal à celui des mains ; puis deux visages au dessus d'un cou d'une rondeur parfaite, et absolument pareils l'un à l'autre, tandis que la tête, attendant à ces deux visages, placés à l'opposite l'un de l'autre, était unique... Pourquoi ces genres étaient-ils au nombre de trois, et

ainsi constitués ? C'est que le mâle était originairement un rejeton du soleil ; le genre féminin, de la terre ; celui enfin qui participe des deux, un rejeton de la lune, vu que la lune participe aussi des deux astres... c'étaient en conséquence des êtres d'une force et d'une vigueur prodigieuses ; leur orgueil était immense ; ils allèrent jusqu'à s'en prendre aux dieux »<sup>15</sup>. Zeus pour les punir coupa alors tous les êtres en deux : « dans ces conditions, le sectionnement avait dédoublé l'être naturel. Ainsi chaque moitié soupirant après sa moitié, la rejoignait. <sup>16</sup>». Dans un premier temps, chaque moitié cherchait à s'unir à d'autres moitiés, au hasard, dans un cycle sans fin, totalement stérile. Alors Zeus décida de déplacer les parties sexuelles pour que certaines rencontres deviennent des accouplements féconds. Dès lors Zeus rend possibles deux types de relations entre moitiés : celles entre mâle et femelle, issues de la totalité mixte (hétérosexuelles), deviennent fertiles, celles entre deux moitiés du même sexe sont stériles (homosexuelles). Ainsi les moitiés des êtres homogènes s'unissent stérilement, alors que celles qui s'opposent complémentaires parviennent à procréer.

Si l'on accepte de transposer le mythe des individus sexués aux cultures, on pourrait voir chez Platon un paradigme du mariage des différences culturelles, à même de procréer et d'enfanter. Mais cette liaison, relation, entrelacement de contraires ne peut se faire sans conditions ; le mythe insiste bien sur la préparation de l'accouplement du masculin et du féminin, par une intervention divine qui va au préalable déplacer les organes sexuels, fable qui confirme bien la nécessité d'une préparation et adaptation préalable des entités à

conjoindre. Le mythe de l'androgynie, chez Platon, ouvre ainsi une voie d'interprétation suggestive en montrant combien le renforcement identitaire d'une partie coupée est stérile. Inversement pour reconstituer un monde vivant, il convient justement d'établir avec un autre une harmonie de complémentarité. Mais cette réinsertion dans une totalité ne saurait chez Platon passer par une simple absorption dans un tout. Les parties sectionnées de l'androgynie doivent encore être reconstruites pour être adaptées les unes aux autres et tournées de manière à refaire un tout.

En quel sens ce texte symbolique peut-il nous permettre de progresser dans la pensée des identités mixtes ? D'abord, ce mythe de l'humanité androgynie constitue peut-être le premier texte systémique, puisqu'il explique les propriétés d'un individu, d'un genre sexué ou d'une société, non par rapport à un autre élément extérieur, mais par sa place dans un tout, dont il est un des pôles ; la structure et ses relations d'opposition-symétrie précèdent donc les liens adventices contractés par les entités élémentaires. Dans ce cadre, il existe bien deux types de juxtaposition d'entités stériles, qui ne font que dupliquer l'homogène (le mâle et la femelle purs) ; autrement dit, la relation entre semblables entraîne un rapprochement, mais qui est sans vie. Par contre, pour qu'une catégorie mixte, faite d'éléments hétérogènes, opposés et complémentaires, celle de l'androgynie, reforme une Unité, il faut préalablement encore introduire (et tel est l'artifice de Zeus) un tiers reliant, symbolisé ici par les organes sexuels et leur emplacement ; autrement dit, pour éviter que des éléments complémentaires se contentent de



se côtoyer par contiguïté, mais pour faire qu'ils s'assemblent dans leur différence, il faut une structure médiatrice, une « prise ». Car être en prise, avoir prise sur, est la condition qui permet de prendre, et, analogiquement, sur le plan intellectuel, de comprendre. Mais les éléments divisés, qui cherchent à se tourner à nouveau les uns vers les autres (par l'intermédiaire d'Eros) ne s'offrent à une prise que s'ils se tournent en même temps vers la totalité ronde de leur origine, c'est-à-dire vers un monde « en rond ». Bref, une des leçons du mythe grec est qu'il ne suffit pas de s'unir à l'Autre pour recréer de la ressemblance vivante, ni d'être semblables pour reconstituer une unité. La vraie unité est celle du complexe : elle suppose une opposition foncière entre deux conjoints, qui se réunissent dans la dissemblance lorsqu'ils se tournent vers l'Un (*uni-versus*), symbolisé par l'androgyne rond.

Pouvons-nous alors transposer le mythe au problème des sociétés ou des cultures dissemblables, qui sont en même temps parties prenantes d'un même monde, le Tout du monde, entendu comme être rond ? Dans ce cas, l'uni-versité des cultures ne s'apparenterait plus à l'universalité homogénéisante et abstraite, mais plutôt à une hiérogamie (mariage sacré de compléments opposés), à une tension érotico-agonistique, sur fond d'une médiation par la totalité cosmique. Le rapport interculturel, qui crée un lien entre cultures dissemblables, est alors à comprendre, dans un sens platonicien, comme relevant d'une symbolique de l'astre lunaire, c'est-à-dire de celui qui est placé au milieu et sert d'intermédiaire aux opposés. Il se distingue donc aussi bien du rapport culturel d'inspiration solaire, de domination exclusivement masculine,

phallocratique même, que du rapport d'inspiration unilatéralement féminine, voire maternelle, qui cherche la fusion généralisée au travers de la commune appartenance à la Terre-Mère. On se trouverait donc bien à mi-chemin des situations d'assujettissement des peuples décentrés à un peuple dominant autoritaire et des figures d'unification impériale qui absorbent toutes les parties dans une unité fusionnelle<sup>17</sup>.

### 5. Le tissage contre le métissage

Le lien entre entités différentes relève par ailleurs, chez Platon, de l'analogie avec le tissage, art et technique délicats qui contraste avec le simple mélange. Entre une liaison qui accentue les ressemblances et la déliaison qui suit la pente des différences, le tissage construit effectivement un mélange qui n'est ni mixture ni juxtaposition, et se différencie ainsi du métissage contemporain. Tel est, selon Platon, dans le dialogue du *Protagoras*, l'art royal des véritables Maîtres, inspireurs ou législateurs, des communautés humaines : « C'est de ne pas permettre le divorce entre les caractères tempérés et les caractères énergiques, de les ourdir ensemble, au contraire, par des opinions communes, des honneurs, des renommées, des gages échangés entre eux, pour en composer un tissu lisse, et... de belle trame » ; et le but de l'action politique est atteint quand « l'art royal, les (hommes) unissant en une vie commune par la concorde et l'amitié, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, en enveloppe dans chaque cité tout le peuple, esclaves et hommes libres, et les retient dans sa trame et commande et dirige, sans jamais rien négliger de ce qui regarde le bonheur de la cité ».<sup>18</sup>

Platon illustre ainsi la recherche d'une figure de société juste, qui se démarque aussi bien de la Cité démocratique athénienne, qui vit sur l'excès de séparation (dieux et hommes, hommes libres et esclaves), que des communautés mystiques où l'élection initiatique exclut ceux qui ne sont pas disciples du dieu. Une telle socialité mixte se place alors plutôt sous le signe d'Athéna-Minerve, qui avec Héphaïstos (dans le mythe de Protagoras), est détentrice des savoirs nécessaires à l'humanité. Car comme l'a montré J. Hillman, relisant Platon, Athéna, fille de Zeus, est la déesse du tissage, qui s'oppose aussi bien à la violence de Prométhée qu'à l'ivresse de Dionysos et sait déplacer la nécessité implacable d'Anankè vers une nécessité de ce monde : car Athéna fut toujours capable de combiner et de tisser les forces implacables de la vengeance en les transformant en structure de l'Acropole, en usant de ce terme combinatoire remarquable de 'résident étranger' ». <sup>19</sup>

Ne s'agit-il dans ces spéculations que d'un idéal qui cherche à réconcilier mythe et raison ou peut-on y voir une sorte de troisième pôle syncrétique, qui rendrait compte du fait d'une configuration sociopolitique fondée sur une conciliation des régimes diurne et nocturne <sup>20</sup> ? On peut, certes, ne voir dans le tissage qu'un épisode du devenir des sociétés, un moment de passage éphémère et incertain qui voit basculer un pôle diurne dans son contraire ou inversement. Dans ce cas, le syncrétisme sociopolitique, fondé sur une interpénétration des sociétés civiles et religieuses, prendrait place dans une rythmique historique, qui voit alterner des phases opposées, par compensation aux extrêmes <sup>21</sup>. Mais on peut aussi trouver dans le paradigme du

tissage le signe de l'existence d'une forme autonome, d'une configuration propre, non une transition médiane, mais d'une société de troisième type, reposant sur un emboîtement complexe de structures opposées. Pour J. Thomas, l'histoire de la Grèce et du monde romain permet précisément d'identifier des configurations complexes (siècle de Périclès, période augustéenne de la fondation de l'Empire romain, dont l'*Enéide* de Virgile est le miroir symbolique) qui unissent des pôles contraires. Dans ce cas, on assiste à une sorte de croisement équilibré entre une logique de la séparation verticale et une logique de la circulation horizontale, qui assure une sorte de « respiration » à la culture, qui la rend au plus haut point créatrice : « L'homme n'est jamais si profondément vivant que lorsqu'il intègre, dans sa religion, sa culture, des structures fondées sur la circulation et sur l'échange, c'est-à-dire sur un métamorphisme qui nous donne ce que j'appellerai une description profonde du monde... Ce n'est qu'en énantiodromie, cette forme 'ouverte' du croisement, que l'on est vraiment créateur, donc vivant » <sup>22</sup>.

Une telle modélisation permet donc de redonner forme et sens à des unités composites qui sont également éloignées des extrêmes. Le paradigme du tissage rend possible une conceptualisation d'entités mixtes, qui doit permettre de chercher dans un état historique un mélange d'unités éloignées et séparées dans l'espace ou le temps. Le platonisme livre ainsi une mythologie apte à penser une médiation, une fonction « hermétique » (symbolisée par le dieu Hermès, figure du passeur), qui assure le passage entre les opposés et s'en nourrit en même temps. Un pôle apparemment excentré devient ainsi un pont,

un point de passage, mais qui loin de ne servir qu'à assurer des flux de circulation s'installe dans l'art de transférer et de tisser ensemble. Au point que le périphérique redevient un vrai centre par son croisement des différences alors que le pôle homogène identitaire dominant se replie sur une identité réductrice.

Ces quatre opérateurs conceptuels, parmi bien d'autres non abordés ici, et extraits de champs textuels hétérogènes tant par la chronologie que par la problématique, peuvent devenir une sorte de faisceau herméneutique qui permet de mieux approcher de cette énigmatique idée qu'est l'harmonie des différences, forme sublimée du multiculturalisme. Alors que ce dernier reste généralement à la remorque d'une pensée floue, qui laisse la relation s'appauvrir en une sorte de mélange aléatoire

et finalement chaotique, la pensée harmonique forte aspire à rassembler des conditions préalables pour que cette rencontre d'hétérogènes puisse devenir une situation qui perdure au profit de la ressemblance et de la dissemblance maintenues.

Mais plus profondément la condition d'une « dualitude » culturelle (comme d'un couple binaire) est qu'elle ne soit pas simplement le résultat d'une construction conventionnelle voire arbitraire, mais qu'elle active, actualise des dispositions antérieures de virtualités que l'expérience de la rencontre entre différents vient précisément actualiser. La difficulté ultime du problème est que la coexistence des identités différentes mais compatibles s'embraye sur du virtuel, du non encore actualisé. Or cette virtualité des cultures autres dans l'identité demeure encore une énigme fascinante et parfois décourageante.

## BIBLIOGRAPHIE

- Caplow, Theodore, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, A. Colin, trad. 1971.
- Caulier, Eric, *Les sens du mouvement, une approche transdisciplinaire du tai chi chuan*, EC éditeur, Belgique, 2019, Gens, J.C., « L'inspiration extrême-orientale de la méditation heideggerienne de l'espace », in *Esthétiques de l'espace ; occident et orient* (J.J. Wunenburger et V. Tirloni ed.), Mimésis, 2010, p. 131 sq.
- Dufour, Dany-Robert, *Le mystère de la trinité*, Paris, Gallimard, 1991.
- Hillmann, James, *Le polythéisme de l'âme*, Mercure de France-Le mail, 1982.
- Jacques Francis, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
- Jacques, F., *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979.
- Leibniz, *Discours de métaphysique*, PUF, 2001.
- Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, 1966.
- Lewin, Kurt, *Psychologie dynamique*, PUF, 1959.
- Lyotard, Jean-François, *La condition post-moderne*, Éd. de Minuit, 1979.
- Platon, *Le Banquet*, 189d sq., Les belles-lettres, 1992.
- Platon, *Le politique*, Les belles-lettres, 1992.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- Schleiermacher, Friedrich, *Discours sur la religion* (1799), trad. Aubier, 1944.
- Thomas, Joël, « La pensée complexe des romains », in *Sociétés*, no. 38, 1992.
- « L'espace du héros ou les destins croisés », *Eranos Jabrbuch*, 1987, vol. 56, Insel Verlag, Frankfurt-am-Main, 1989.
- Wunenburger, Jean-Jacques, « L'unité plurielle au miroir des médiations mythiques », in *Europe : la danse sur les limites* (Joanna Nowicki, ed.), Paris, Romillat, 2005.

-- « Le comble et la catastrophe : pour une histoire héraclitéenne », in *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, 1986, tome XXIV, no. 73.

-- « Interreligious epistemological and hermeneutics paradigm », in *Diverse cultural and religious ways of thinking : a dialogue*, Revue Concilium, Londres, 2017, no. 1.

## NOTES

1. E. Caulier, *Les sens du mouvement, une approche transdisciplinaire du tai chi chuan*, EC éditeur, Belgique, 2019, p. 58-59. On pourrait retrouver ce type de nuances chez M. Heidegger affrontant la traduction en japonais. Voir J.C. Gens, « L'inspiration extrême-orientale de la méditation heideggerienne de l'espace » in *Esthétiques de l'espace ; occident et orient* (J.J. Wunenburger et V. Tirloni ed.), Mimésis, 2010, p. 131 sq.
2. Voir notre analyse dans « Interreligious epistemological and hermeneutics paradigm », in *Diverse cultural and religious ways of thinking : a dialogue*, Revue Concilium, Londres, 2017, no. 1, p. 17-26.
3. F. Schleiermacher, *Discours sur la religion* (1799), trad. Aubier, 1944, p.122.
4. Schleiermacher, *op.cit.*, p 126.
5. J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 189.
6. R. D. Dufour, *Le mystère de la trinité*, Gallimard, 1991, chapitre 23, p. 94 sq.
7. J.F. Lyotard, *La condition post-moderne*, Ed. de Minuit, 1979.
8. Voir F. Jacques, *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*, Paris, PUF, 1979. *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.
9. Sur ce point on peut se réitérer aux travaux du sociologue américain Th. Caplow, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, (A. Colin, trad. 1971) et de son inspirateur européen Simmel. Ils montrent comment la forme triadique permet de rendre compte de la multiplicité tournante des processus de relation et de communication. A l'instar de Platon et d'Aristote, Simmel insiste sur le fait que seule une structure communicationnelle à trois entités peut contenir de la complexité. De même, Caplow rappelle que lorsque deux entités n'arrivent pas à entrer en contact direct, une troisième va rendre celle-ci possible par le travail de médiation qu'elle va opérer, en expliquant et en « traduisant », par exemple. Ici le tiers régulateur est donc bien présent.
10. Leibniz, *Discours de métaphysique*, IX.
11. Leibniz, *op.cit.*, XXVI.
12. Voir K. Lewin, *Psychologie dynamique*, PUF, 1959.
13. Voir Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 12, 1.
14. Leibniz, *Discours de métaphysique*, XIV.
15. Platon, *Le Banquet*, 189d sq., Les Belles-Lettres.
16. *idem*
17. Voir notre développement dans « L'unité plurielle au miroir des médiations mythiques » in *Europe : la danse sur les limites* (Joanna Nowicki, ed.), Paris, Romillat, 2005, p. 105-116.
18. Platon, *Le politique*, Les belles-lettres, 311 a, sq.
19. J. Hillmann, *Le polythéisme de l'âme*, Mercure de France-Le mail, 1982, p 116.
20. Voir J. Thomas, « La pensée complexe des romains » in *Sociétés*, no. 38, 1992.
21. Voir notre étude : « Le comble et la catastrophe : pour une histoire héraclitéenne », *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, 1986, tome XXIV, no. 73.
22. J. Thomas, « L'espace du héros ou les destins croisés », *Eranos Jahrbuch*, 1987, vol. 56, Insel Verlag, Frankfurt-am-Main, 1989, p. 176.