

Café 59 l'étranger 21/01/2016

Si l'on prend acte que nous sommes étrangers les uns pour les autres aurons-nous autant bonne conscience à maintenir dehors ceux qui ne sont pas dans la clôture de notre identité ?

I) Les figures de l'étranger

Mais qu'est-ce que l'étranger ? Et qui sont les étrangers ? Avant de prendre en considération la condition indifférenciée d'étranger - l'être étranger, si j'ose dire -, redéployons les multiples figures de l'étranger. À une extrémité de l'éventail, nous trouvons l'étranger comme visiteur, figure pacifique par excellence : depuis le touriste qui circule librement sur le territoire du pays d'accueil jusqu'au résident qui s'est fixé en un lieu - chez nous - et y séjourne. Au centre du tableau les migrants, c'est-à-dire pour la plupart des travailleurs étrangers, ceux que l'on appelle ailleurs Gastarbeiter ou guest-workers ; ce sont des visiteurs forcés, contraints de louer leur force de travail parmi nous ; leur vie est tracée par d'autres auteurs sociaux qu'eux-mêmes, par nous les nationaux. Certes ils habitent l'espace protégé de l'État d'accueil ; ils circulent librement et sont des consommateurs comme nous les nationaux ; une part de leur liberté est due à leur participation comme nous à l'économie de marché ; une autre part résulte de leur accès, dans certaines limites, à la protection de l'État-providence ; ils détiennent des droits syndicaux et bénéficient en principe des mêmes droits au logement que les nationaux ; mais ils ne sont pas des citoyens et sont gouvernés sans leur consentement. Leur sort fait ressortir le contraste entre la mobilité du travail à l'échelle mondiale et la clôture de l'espace politique de la citoyenneté dont nous allons parler dans un instant. À la base de tout, ils n'ont pas contribué à l'histoire silencieuse du vouloir vivre ensemble sous-jacent au pacte national. À l'autre extrémité de l'éventail, nous avons la figure de l'étranger comme réfugié, figure qui met en relief le choix souverain des États quant à la composition de leur population et à l'accès à leur territoire — notions sur lesquelles nous réfléchissons dans un instant. Disons tout de suite que ce choix souverain des États fait barrage à un droit issu d'une autre source que le souhait de résider ailleurs, à savoir le droit à la protection de populations persécutées, à quoi correspond le devoir d'asile du côté des pays d'accueil.

Ricoeur, *étranger, moi-même*, Conférence donnée au cours de la session 1997 des Semaines sociales de France, « l'immigration, défis et richesses »

II) La peur de l'étranger

a) l'étranger n'est-il qu'un épouvantail ou un danger réel ?

Marc Crépon : L'étranger fonctionne aujourd'hui comme une cible de substitution. Devant l'impuissance à juguler les maux de la mondialisation, la montée du chômage et la croissance de la précarité, l'action publique investit un terrain sur lequel elle prétend répondre à une demande, souvent fabriquée, de la population. La figure de l'étranger est un épouvantail classique. Pour qu'il joue à nouveau ce rôle, il a cependant fallu que s'installe une véritable « culture de la peur » : peur vis-à-vis des étrangers assimilés à une menace ou même à un ennemi, peur éprouvée par les étrangers dont le statut est de plus en plus fragile. Petit à petit se forme une sédimentation de l'inacceptable : il devient ordinaire de parler d'une façon exclusivement péjorative de l'immigration.

Alain Finkielkraut : Pour parler, comme vous le faites, d'une *culture* de la peur, il faut faire bon marché de la redoutable *réalité* des « *territoires perdus de la République* », ces banlieues

où, comme l'ont montré les professeurs réunis autour de Georges Bensoussan, sévissent l'antisémitisme, le sexisme et... la francophobie

Comment peut-on être étranger, marc Crépon, Alain Finkielkraut, Philosophie magazine n°86 février 2015

b) Ébranlement et menace : l'étranger révèle la fragilité constitutive de l'identité

Dès que nous commençons à fantasmer l'autre, nous découvrons cette inquiétante, attirante, fascinante étrangeté. On peut dire qu'avec la comparaison commence une sorte d'ébranlement et de menace. Et pourquoi ? Parce que l'identité profonde, celle qui correspond à la question « Qui suis-je ? », et que masque l'identité d'appartenance, se découvre tout d'un coup d'une incroyable fragilité. Pourquoi fragile ? Pour plusieurs raisons. La première source de fragilité réside dans la difficulté à assurer notre consistance, notre cohérence à travers le temps : comment se maintenir le même à travers tous les changements de situation, d'expérience, d'action et de souffrance Nous nous sentons toujours menacés d'être détruits de l'intérieur par le changement. Deuxième source de fragilité : nous cherchons toujours à être même que nous-même, à adhérer sans distance à nous-même. Ce fantasme de la clôture sur soi s'avère un rêve impossible. Nous faisons eau de toutes parts dans cette tentative désespérée de faire cercle avec nous-même. Troisième source de fragilité : le sentiment qu'à la base de notre identité collective, et peut-être même personnelle, il y a la violence : il y a peu d'États et de cultures qui ne soient pas liés à une violence fondatrice. À la racine de cette violence est un rapport à la mort, irréductible à la certitude de devoir mourir ; c'est la découverte du rapport à la mort connue infligé par l'homme à l'autre homme¹ ; ce rapport à la mort est irréductible à la simple mortalité ; c'est la menace du meurtre à la base de la culture. Peu d'États et de cultures ont échappé à cette violence fondatrice ; c'est pourquoi la conquête de la civilisation sur la barbarie d'origine reste toujours précaire. C'est pour toutes ces raisons que l'autre est perçu fondamentalement comme une menace. Menace liée à la cohérence dans le temps ; menace liée à l'échec de l'adhésion de soi à soi-même ; menace liée au refoulement du fonds de violence originelle, du rapport de la vie avec le meurtre. Il est terriblement facile de redevenir barbare. Sans cela, on ne comprendrait pas ce qui s'est passé dans ce terrible XXe siècle. Ricoeur, *étranger, moi-même*, Conférence donnée au cours de la session 1997 des Semaines sociales de France, « l'immigration, défis et richesses »

III) les échecs à la conciliation universelle du « genre humain »

a) apprivoiser l'étrangeté en nous et chez les autres

Deux moments capitaux de la découverte de Sigmund Freud (1856-1939) concernent directement notre propos. Sa notion de l' « inquiétante étrangeté » (*Unheimlich*) nous invite à faire face aux réactions passionnelles que suscite l'étranger, assimilé à l'étrange- à l'angoissant- au menaçant. L'étrange étranger – auquel nous tournons le dos, que nous rejetons ou persécutons, qui nous menace ou que notre charité accueille, infantilise ou stimule – l'étrange étranger n'existe pas en soi, dit Freud en substance. Il réveille des craintes et des traumatismes qui nous habitent, que nous avons oubliés–refoulés–censurés, et que la rencontre avec l'autre- plus encore avec l'autre étranger- réveille et actualise

Vous ne pouvez pas éradiquer l'étranger, dit la psychanalyse, *chaque singularité comporte et suscite - dans l'autre - amour et haine ; mais vous pouvez les élucider en vous pour mieux les accueillir chez les autres. En apprivoisant les étrangetés, peurs-angoisses-violences-et-rejets qui vous habitent, en donnant sens à l'étrangeté en vous-même, vous préparez la vie de ce*

¹ Il est d'ailleurs intéressant de constater que hospes et hostis signifiaient tous deux, à l'origine, l'étranger. Ce n'est qu'au terme d'une évolution que le mot hostis désigna l'ennemi

« toucher intérieur » (*oikéiosis*), *conciliation* universelle qui préside à l'universalité du « genre humain ».

b) l'accompagnement

Cette *psychisation intime* de mal-être que suscite l'étranger nous invite à un accompagnement personnalisé des migrants comme des accueillants. Elle ne « résout » pas le « problème des étrangers ». De toute évidence, cette psychisation ne peut que s'ajouter aux mesures économiques, juridiques et sociales. Mais en intériorisant l'enjeu politique, elle nous responsabilise et atteste que l'humanisme universaliste est une expérience délicate, à refonder au singulier, et de très très longue haleine.

Pour éviter les vœux pieux de l'universalisme abstrait, il reste un moyen fragile, mais indispensable, à la portée de chacun : c'est précisément l'accompagnement personnalisé de l'étranger en nous et des étrangers. Il me paraît être une nécessité, dans cette crise de civilisation qui éclate sous le couvercle de la globalisation, face au malaise des nations heurtées par les flux migratoires me paraît être une nécessité. Je prendrai pour vous en convaincre l'exemple extrême que sont les passages à l'acte mortifères des étrangers (souvent) adolescents : exposés à la désintégration sociale, à la dépression profonde à et son envers maniaque que sont le fanatisme intégriste et le gangstéro-intégrisme.

c) La maladie d'idéalité altruicide

En effet, de nouveaux étrangers inquiètent désormais la globalisation en général et le pacte républicain en particulier : les revendications des droits dégénèrent en vandalisme quand ce n'est pas en gangstéro-intégrisme et en fanatisme qui sèment la mort. Pas vraiment « nouveaux » si l'on pense au nihilisme de la fin du XIXe siècle et autres explosions suicidaires dévastatrices ? Mais « nouveaux » parce qu'ils agissent, dans un contexte d'éveil des spiritualités, au nom d'une poussée vers l'absolu transformée en ce qu'il faut bien appeler, non plus une « idéalité » (*divine ou universaliste sécularisée*), mais une « maladie d'idéalité ». « Nouveaux » parce qu'en résonance avec les conflits au Proche-Orient. Et parce que mettant au défi le modèle français de la sécularisation, de la laïcité.

La délinquance des « ados défavorisés », le fanatisme des jeunes et moins jeunes qui se font kamikazes pour le compte de l'organisation Daesh, l'État islamique en Irak et au Levant, la recrudescence de l'antisémitisme virulent révèle en effet une phase plus radicale du nihilisme, une phase qui s'annonce en dessous du « heurt de religions ». Elle concerne tout particulièrement des jeunes français issus de l'immigration, fragilisés par un milieu familial en souffrance, par l'échec scolaire et professionnel, désintégrés, désocialisés.

Comme *tous les adolescents*, ces adolescents prolongés sont révoltés contre le « système », à la recherche de reconnaissance, habités par une quête d'idéal, une aspiration paradisiaque. À cette différence près que leur ruée vers *l'au-delà du mal-être* est d'une violence paroxystique qui opère dans un « moi » sans consistance, et qui de ce fait vole en éclat. Les idéaux eux-mêmes disparaissent balayés par la plus pulsionnelle des pulsions, la pulsion de mort résorbant la pulsion de vie. Cette désorganisation saisit en profondeur les ressorts de la civilisation, mettant en évidence la destruction du « besoin de croire » pré-religieux constitutif de la vie psychique avec et pour l'autre.

d) le mal radical : la destructivité de la « déliaison » et de la « désobjectivation »

La psychanalyse s'aventure du côté de cette désorganisation profonde de la personne- c'est la *déliation* (“je” n'existe pas”, “rien qu'une pulsion de déliaison prête à tout”); et la désorganisation du lien à l'autre - c'est la *désobjectalisation* (“l'autre n'a ni sens ni valeur”), où seule triomphe la malignité du mal, le « mal radical ». Qu'est-ce que le mal radical? Il consiste à déclarer- et à réaliser- la superfluité des êtres humains: leur mise à mort (Kant, Arendt).

Le mal radical est-il est sans pourquoi? La mystique et la littérature le disent, à leur façon. Nous- le pacte politique- ne pouvons pas en rester là. Avec l'expérience psychanalytique, je

ne me contente pas de me révolter non plus. Je cherche *les logiques du mal extrême*, pour affiner l'interprétation de ce mal-être, de cette étrangeté, dans le transfert-contretransfert

Nous découvrons que parmi ces *nouveaux étrangers*, certaines personnes- notamment des adolescents- succombent à la maladie d'idéalité: ils explosent littéralement, *incapables de distinguer le dedans et le dehors, le soi et l'autre*. La pulsion de mort résorbe la vie psychique, sans soi et sans autre, ni « moi » ni « toi », « on » sombre dans la destructivité aveugle et autodestructrice. Le besoin de croire s'effondre dans *l'empire de la déliaison et de la désobjectalisation*, accompagnés d'un plaisir insensé, quand ce n'est pas dans le vide de l'apathie l'indifférence apparente et trompeuse.

Dans l'état de guerre entre étrangers qui a façonné l'histoire, les humains ont toujours essayé de distinguer le « bien » du « mal » qui résulte des heurts entre valeurs, elles-mêmes relayant des intérêts libidinaux divergents ou concurrents. *L'Homme religieux et l'Homme moral* s'en sont constitués : plus ou moins coupables et révoltés, ils en vivent, s'en préoccupent et espèrent les élucider pour éventuellement s'entendre au lieu de s'entretuer.

À côté de ce *mal* discutable, il en existe un autre, *le mal extrême*, qui balaie le sens de la distinction elle-même entre bien et mal, et de ce fait détruit la possibilité d'accéder à l'existence d'autrui, au sens et à soi-même. Ces « états limites » de l'être humain ne se réfugient pas seulement dans les hôpitaux ni sur les divans des psychanalystes, mais déferlent dans les catastrophes sociopolitiques, dans l'abjection de l'extermination – telle la Shoah, cette horreur qui défie l'explication et la raison. Des nouvelles formes de mal extrême se répandent aujourd'hui dans le monde globalisé, dans la foulée des *maladies d'idéalité* qui s'étalent dans le gangstéro-intégrisme.

Julia Kristeva au Collège des Bernardins, 1 octobre 2014 Réflexions sur l'étranger

IV) La constitution de l'idée d'hospitalité

L'hospitalité peut se définir comme le partage du "chez soi", la mise en commun de l'acte et de l'art d'habiter. J'insiste sur le vocable habiter parce que c'est la façon d'occuper humainement la surface de la terre. C'est habiter ensemble. Je vous fais remarquer que le mot œcuménisme vient d'un mot grec qui signifie "la terre habitée".

Donc, l'hospitalité s'inscrit à la racine morale de l'acte d'habiter ensemble. Or cet acte lui-même résume un itinéraire condensé dont notre langage garde la trace. En regardant le petit Robert, j'ai vu que dans la définition du mot hospitalité il y a un parcours.

On part d'un sens médiéval, de générosité gratuite, non obligatoire et un peu condescendante qui était l'ancien sens du mot charité, le petit Robert indique "vieux sens" : "Charité, qui consiste à recueillir, à loger et à nourrir gratuitement les indigents, les voyageurs dans un établissement prévu à cet effet". Je vous rappelle que le mot hôpital vient de là.

1548 c'est l'époque où on relit les Anciens. Or l'hospitalité antique on la trouve chez Homère puisque la guerre de Troie commence par l'enlèvement d'Hélène c'est-à-dire la violation de l'hospitalité. Or les Grecs avaient construit l'idée d'un droit réciproque à trouver logement et protection les uns chez les autres, par exemple entre deux villes. C'est ce droit réciproque qui a été violé par Paris. C'est le début de la guerre de Troie.

Ce n'est que depuis le 16^e siècle, donc par une combinaison entre le grec, l'hébreu et le chrétien que se constitue le sens positif de l'hospitalité et le petit Robert le définit ainsi "le fait de recevoir chez soi en le logeant éventuellement, en le nourrissant gratuitement, l'hôte." On trouve donc le mot hôte et non hôpital. C'est donc la réduction progressive de la supériorité du donateur, de la condescendance de la générosité.

Le point terminal de cette évolution c'est l'idée qu'au devoir de cette hospitalité correspond un droit à l'hospitalité. Je l'ai retrouvé chez Kant qui écrit : "Il est question ici non pas de philanthropie, mais du droit. Hospitalité signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. C'est le droit qu'a tout homme de

se proposer comme membre de la société." Cela veut dire que tout hôte est un candidat virtuel à la concitoyenneté. C'est cela la force de l'idée du droit à l'hospitalité qui n'est donc pas un effet de générosité somptuaire, condescendante, mais un droit effectif.

Mais quel droit ? Alors là, nous touchons à la profondeur du droit des gens, ce fond du droit qui n'est pas capté par le droit national, qui d'ailleurs n'a pas encore ses institutions appropriées puisque l'ONU n'est que l'expression du bon vouloir de ses membres. C'est une coalition ; ce n'est pas une institution transcendante. Ce droit des gens qui a été restauré, pensé très fortement au 17^e siècle et au 18^e siècle transcende le droit interne des États et Nations. La seule expression que nous en ayons actuellement, juridiquement, c'est la notion de crime imprescriptible contre l'humanité.

S'il y a un sens à donner à l'idée de crime imprescriptible contre l'humanité, il faut que l'humanité ait un sens. Or l'humanité a un sens au plan du droit des gens et son expression fondamentale c'est le droit réciproque à l'hospitalité, ce que Kant appelle le droit cosmopolite. Cosmopolite, cela veut dire citoyen du monde.

C'est le droit du citoyen du monde. C'est vrai que la citoyenneté ne peut être articulée que dans le cadre national. C'est un fait et peut-être que la notion de "cosmopolite" ne peut pas être une notion politique. C'est une question très discutée actuellement en politique. Est-ce qu'on peut penser une citoyenneté sans frontières. Autrement dit, est-ce qu'on peut sortir du rapport binaire, national-étranger? {...}.

Où est le problème fondamental ? C'est que nous ne savons pas et personne ne sait comment combiner d'une façon intelligente et humaine le droit des gens et son corollaire important, l'hospitalité, avec la structure binaire du politique national-étranger. Nous ne savons pas. Nous avons seulement des préceptes de sagesse pratique.

Je les voyais exprimés récemment dans le livre d'un collègue britannique. Il dit que la première condition d'une société policée, c'est "pas de cruauté" y compris pour les animaux, mais la seconde qui l'intéresse beaucoup c'est "pas d'humiliation". Ce n'est pas du juridique, cela. C'est du rapport d'homme à homme. Et ensuite il dit d'honorer la dignité. Il dit qu'il faudrait retrouver le sens profond du mot honorer : saluer avec approbation la dignité de l'autre. L'autre reconnu comme mon semblable. C'est le semblable dans l'autre.

Ricœur *Étranger soi-même*, Conférences 1999

V) Éthique de la conviction, éthique de la responsabilité : Le souci de la vulnérabilité peut-il faire fi de la justice ?

C. : Je vous accorde que la situation présente est nouvelle. Cela étant, vous ne pouvez pas aborder les difficultés nouvelles de l'intégration en passant à côté de la dimension économique du problème. Il existe une génération entière, issue de l'immigration notamment, pour laquelle il est de plus en plus difficile d'inventer sa propre singularité. C'est lorsque ni l'école ni l'entreprise ne vous permettent plus cette invention que vous pouvez être tenté de vous réfugier dans des phénomènes d'identification régressive. C'est le cas de ces jeunes gens qui souscrivent par mimétisme à des formes de violence qu'ils voient ailleurs dans le monde, sans se rendre compte que cette affiliation est une aliénation. L'intégration est liée à la possibilité d'inventer sa vie dans la société. Mon fil conducteur par rapport à toutes ces questions est celui de la violence. Si l'on admet avec Levinas² que la relation avec autrui est fondée sur la responsabilité du soin, de l'attention et du secours qu'exigent pour tous et de partout la vulnérabilité et la mortalité d'autrui, il est évident que ce principe éthique est

² Dans la proximité, l'absolument autre, l'Étranger que je n'ai ni conçu ni enfanté je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte (...) En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatridie ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe Levinas

difficilement tenable et que nous sommes en permanence entraînés à transiger avec son exigence. C'est ce que nous faisons politiquement en nous accommodant de plus d'une violence, à commencer par toutes les formes d'exclusion. Toutes les règles de conditions de l'hospitalité que nous sommes obligés d'établir, parce qu'un État ne peut pas faire autrement, sont des transactions et des compromis de cet ordre. Aussi convient-il *a contrario* de rappeler incessamment notre responsabilité à l'égard d'autrui, en nous replaçant sur le terrain de la vulnérabilité et de la mortalité, par exemple, en refusant de fermer les yeux sur toutes les tragédies liées plus que jamais à l'immigration.

A. F. : Je me réclame également de Levinas, mais pas du Levinas relu par Derrida et ramené au principe de l'hospitalité inconditionnelle³. Le devoir envers l'Autre est d'emblée problématique, nous dit Levinas, car il y a toujours, dans le monde, un tiers : « *Dès lors, il m'importe de savoir qui d'entre les deux passe avant ? Cette question fonde la philosophie et la politique.* » Si l'hospitalité inconditionnelle débouche sur une société infernale, elle doit être remise en cause. Nous ne pouvons pas nous dispenser de ce que Max Weber appelait « *la morale de responsabilité* ». La lecture hyperbolique de Levinas, actuellement très en vogue, nous fait régresser dans le confort d'une morale de conviction ivre d'elle-même et insoucieuse de ses effets.

M. C. : Derrida n'est pas l'apôtre d'une hospitalité inconditionnelle. Pour lui non plus, il n'y a pas d'hospitalité inconditionnelle qui ne se pense en dehors de sa tension avec une hospitalité conditionnelle. C'est le principe de justice qu'il faut avoir en tête pour mesurer que lorsqu'on s'impose des règles de droit régissant l'hospitalité, on n'est pas dans la justice, mais dans un écart par rapport à un principe de justice.

Comment peut-on être étranger, marc Crépon, Alain Finkielkraut, Philosophie magazine n°86 février 2015

³ L'hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l'hospitalité au sens courant, avec l'hospitalité conditionnelle, avec le droit (...).Réciproquement, tout se passe comme si les lois de l'hospitalité consistaient, en marquant des limites, des pouvoirs, des droits et des devoirs, à défier et à transgresser la loi de l'hospitalité, celle qui commanderait d'offrir à l'*arrivant* un accueil sans condition. Derrida - mars/juin 1998 - Écarts d'identité N°8/854 pacte d'hospitalité