

## Figures de l'étranger

R. Gautier  
12/07/2011

« Nous avons besoin de relations pour nous accomplir, non pour nous définir. »  
C. Taylor

En préambule deux remarques concernant « figures ». D'abord ce terme peut désigner une représentation (les figures géométriques exemplifient leur définition), ou, dans la langue courante, un visage. Ensuite nous avons choisi « figures » au pluriel car, à mon sens, cela permet d'éviter une disparition de l'étranger lui-même dans la représentation sans nuance, sans visage propre, d'un flot d'immigrés-envahisseurs, représentation proposée par l'Etat et les mass media.

L'étranger possède donc des visages, en d'autres termes il y a des étrangers et des représentations de ces étrangers, les figures. Les repérer, les éclairer et nous éclairer sur les raisons de leur présence, sur les effets divers de cette présence dans un pays, ce me semble, en grande partie le rôle des sciences sociales. Quels pourraient alors être les champs d'intervention de la philosophie ? Pourquoi dirait-elle qu'il y a des représentations empiriques, individuelles, s'appuyant sur des rencontres et des influences non conscientes, qui finissent en généralisations inadéquates, par exemple ? Ou qu'il y a des représentations collectives favorables, morales, puisque le sens de la dignité et du respect sont des sentiments majoritairement partagés, même si pour des raisons politiciennes « on » laisse se développer la xénophobie ? ...

L'une des tâches de la philosophie, se libérant de ces « idoles de la place publique »<sup>1</sup>, consisterait simplement à faire remarquer que les manières de voir l'étranger renvoient à deux de ses préoccupations les plus anciennes : l'une morale, l'autre morale et politique : les modalités de la vie commune de ses membres, de l'organisation de la société et de ses institutions.

Socrate au début de son procès déclare qu'il se sent étranger devant le tribunal de sa propre cité, qu'il ne possède pas la langue de ce lieu et demande qu'on le laisse s'exprimer à sa manière, comme l'on ferait pour un véritable étranger<sup>2</sup>. En effet l'enjeu étant la justice, l'important se trouve dans le contenu et non la forme de ce qui va se dire. Et, comme on sait, Socrate n'utilise pas de rhétorique et se sent réellement étranger au tribunal d'Athènes, différent de ce qu'il faudrait être pour se sentir chez soi, parmi les autres et avec le sentiment que ceux-ci le considèrent comme l'un des leurs. En outre, dans le même temps, il ne demande que le respect dû à n'importe quel étranger, afin de pouvoir être soi et admis à vivre comme il l'a toujours désiré – en l'occurrence questionnant ses concitoyens sur le courage, la beauté ou les fins de la république, la justice.

Socrate appartient à cette catégorie d'étrangers qui choisit de demeurer dans cette cité et non une autre (il refusera l'exil et l'évasion). Il n'appartient ni à la catégorie de ceux qui reviennent régulièrement (« les oiseaux migrateurs »<sup>3</sup>) ni à celle des visiteurs (pour l'occasion d'un événement particulier (J.O. ...)). Etranger demeurant dans la cité « il est dépourvu d'associés et de parents [...et inspire] plus de pitié aux hommes et aux dieux»<sup>4</sup>, et comme les autres étrangers doit être intégré non seulement dans le système formel, positif, des droits et obligations propres, qui régissent l'hospitalité, sous la protection du *Zeus xénios*, mais aussi dans l'ensemble informel des relations humaines correctes, l'ensemble de tous ces liens qui

constituent un vivre ensemble dans la justice. Ainsi ce début de plaidoyer de Socrate nous offre deux figures de l'étranger : l'étranger isolé ou solitaire, qui doit inspirer compassion et l'étranger vivant avec les siens au milieu des citoyens du pays de son choix et non dans un quartier particulier – dans l'Athènes antique il n'y a pas de quartier réservé au *xénos*.

A travers ce procès, Socrate et ses exigences exemplifient une double problématique :

Morale :

Comment, dans la relation intersubjective, reconnaître l'étranger dans son humanité (l'universel), et dans son altérité (le singulier) ?

Politique :

Quelle(s) politique(s) de reconnaissance est-il possible d'instituer, afin de permettre à la pluralité des communautés et de leurs membres résidant ici et maintenant de vivre dans le respect réciproque ?

Pour répondre à la problématique morale on peut envisager plusieurs approches. L'approche par l'intuition, c'est-à-dire par une connaissance immédiate, ne dépendant pas d'une réflexion préalable. Elle vient du fait de voir un être humain différent de soi, de la perception. La perception est le plus souvent prise pour de la passivité, mais on ignore ainsi le fait qu'elle introduit une relation entre celui qui voit et celui qui est vu et qu'il y a échange de regards (fuite du regard compris). Le regard permet d'interagir avec autrui, il efface la figure de l'étranger pour en dévoiler le visage<sup>5</sup>. S'il semble possible dans la relation de face à face de mettre « l'éthique entendue comme responsabilité » en préalable, thèse de Lévinas<sup>6</sup> que nous allons suivre un temps, il semble aussi possible de découvrir une figure d'autrui, qui bien qu'elle ne dépende que de nous-mêmes, demeure indépendante et absolument respectée. Autrui s'aborde par le visage, donc, et immédiatement me regarde. Lévinas utilise les deux sens de cette expression (il me voit et « sa responsabilité *m'incombe* »), pour bien montrer qu'il n'y a pas pour lui d'abord une subjectivité, déjà là, puis une éthique. La responsabilité structure la subjectivité (elle est pour autrui avant d'être pour soi), ainsi se font la proximité avec autrui et « le lien avec autrui [qui] ne se noue que comme responsabilité ». Se fait aussi la dissymétrie, c'est-à-dire que l'exigence de responsabilité n'attend pas de retour, de réciprocité – « La réciprocité, c'est *son* affaire. », dit Lévinas, avec toutes les conséquences que cela entraîne. Etre responsable du tort subi, même si, pour les autres on réclame justice. Cette conception frappe par sa beauté, rappelle Socrate (subir l'injustice, plutôt que la commettre), et s'appuie sur une transcendance : « Autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu. » (*Totalité et infini*).

Mais il est possible de se fonder sur notre expérience et constater que malgré notre égoïsme, nous savons aussi être bienveillant envers autrui et éprouver, spontanément, de la « pitié »<sup>7</sup> (Rousseau) ou de la « sympathie »<sup>8</sup> (Hume) envers lui. Ce constat de nos expériences affectives – si changeantes – n'est pas suffisant, il y manque l'appui de la raison. Il faut reprendre la distinction kantienne entre homme et chose, et le sentiment que dans la différence il y a aussi du même. Ainsi à la manière de Kant on peut affirmer que parmi les êtres la possession de la raison (ne serait-ce que potentiellement) caractérise l'humanité, tandis que son absence est le propre des choses (sans inclure les animaux), ce qui nous impose de « ne jamais agir hostilement contre »<sup>9</sup> l'étranger.

Ensuite on peut mieux montrer que le sentiment spontané ne peut se passer de la raison, car s'il est bien présent, puisque si « [e]n l'autre, c'est de lui-même [dont chacun] a l'intuition. »<sup>10</sup>, c'est seulement au terme d'une interaction longue qu'une relation fondée en raison pourra s'établir. L'intuition que l'un possède que l'autre est son *alter ego*, va entraîner

le désir réciproque de se faire admettre comme des sujets conscients, comme des êtres devant se faire, réciproquement respecter dans leur singularité. Cette démarche est conflictuelle selon Hegel, mais elle ne supprime pas la possibilité du dépassement de la situation inégalitaire (dans un conflit il y a un perdant et un gagnant), elle en est la condition. L'un et l'autre (soi et autrui), dans la mesure où ils effacent l'« *inessentiel* » présent dans leur singularité, le désir naturel (besoin), parviennent à la reconnaissance réciproque, comprenant ce qui leur est commun (la raison, l'amour) et rétablissent l'universel.

Le problème de l'articulation du singulier et de l'universel prend également place dans le champ d'une philosophie morale et politique. A l'extension du domaine du commerce, elle fait correspondre une extension du droit de circulation des individus (Hobbes<sup>11</sup> au XVII<sup>ème</sup>) et d'« *hospitalité universelle* » (Kant, XVIII<sup>ème</sup>). Dans la logique du contractualisme, on peut affirmer un « droit de s'offrir à faire partie de la société, lequel appartient à tous les hommes, en vertu de celui de la possession commune de la surface de la terre. Car à cause de [sa] forme sphérique, ils ne peuvent s'y disperser à l'infini »<sup>12</sup>. Ce cosmopolitisme logique et légitime, conserve toute sa valeur aujourd'hui.

Mais ensuite lorsque l'Etat-nation semble réel et achevé, appuyé sur une conception de la démocratie qui inclut, entre autres, les droits évoqués, la problématique morale et politique s'enrichit. Sa réflexion ne peut plus s'attacher seulement aux injustices économiques et sociales, et aux inégalités qui en découlent. Cet Etat, maintenant post colonial, avec ses nouvelles responsabilités, représente une société différente dans sa composition et les représentations qu'elle se fait d'elle-même. Si en réalité elle a toujours été multiculturelle, c'est le propre des empires, aujourd'hui cette histoire, et son cours actuel introduisent de nouvelles responsabilités. A la problématique de la justice dans la redistribution des richesses communes ou de l'égalité politique s'ajoute la problématique de la reconnaissance culturelle des groupes qui forment la société contemporaine. Les droits de circuler, de s'intégrer s'accompagnent de nouveaux droits qui doivent être respectés tant pour la qualité de l'existence des hôtes que pour celle des étrangers. L'Etat doit trouver, en respectant les valeurs de la démocratie, les moyens de respecter les différences. Comment dépasser l'opposition entre des droits individuels en général, les droits de l'homme, et des droits collectifs qui garantissent les appartenances d'un individu à un groupe, quel qu'il soit (ethnique, religieux, culturel (gay, ...)) ? Comment dépasser aussi cette contradiction inhérente aux droits collectifs, en ce sens qu'en permettant le maintien de l'individu dans son groupe, on limite simultanément ses possibilités d'émancipation ?

Rappelons que par reconnaissance, on entend ici, la volonté ou le désir des membres d'un groupe d'appartenance de se voir respectés, considérés comme « sujet social »<sup>13</sup>, proportionnellement au mépris, à l'humiliation dont ils sont l'objet.

Le sujet social, donc, outre ses exigences d'égalité et de justice, veut prévenir le mépris dont il est l'objet. Suffit-il d'accorder des droits spécifiques ? De définir le Bien ? C'est-à-dire suffit-il de faire partager une vision commune du monde, des valeurs partagées par tous, des coutumes et tout un héritage culturel en garantissant sa transmission pour assurer les conditions d'un bien-être – ce qu'Aristote appelait le Souverain bien. En ce cas on renforce ou rétablit un lien social fort à l'intérieur d'une communauté et on assure son homogénéité. Mais on la sépare aussi de ses voisines et on doit alors organiser la coexistence des appartenances au sein de la société. Par exemple au Canada, sauf erreur, le Québec doit imposer la connaissance du français à tout nouvel arrivant afin que cette communauté ne disparaisse pas et puisse transmettre sa culture. Mais ce sont donc les immigrants qui voient disparaître la culture qui les a formés, leur a donné la force, le courage et l'esprit de liberté pour chercher une vie différente ou meilleure. En outre lorsque l'on confond société et communauté, de

même on rassemble sur la base de l'appartenance, prise à tort pour l'identité, et l'on se sépare d'autrui, on l'exclut. Bref on organise l'égoïsme collectif.

Faut-il s'en tenir au Juste ? C'est-à-dire s'accorder sur des principes juridiques de coexistence entre les membres qui composent la diversité de la société, indépendamment des conceptions, des valeurs, etc. propres à chacun. Ce Juste étant constitué par les principes démocratiques sur lesquels le consensus est général, globalement les « droits de » qui organisent les libertés et les « droits à » qui visent la sécurité sociale. La revendication du Bien appartient aux communautariens, celle du Juste aux libéraux. Ces deux solutions nous laissent dans l'impasse, puisque d'une part on ne peut négliger les appartenances ni en faire abstraction et que d'autre part il n'est pas question de dévaloriser les libertés individuelles. Peut-on envisager avec A. Renaut « que parmi les droits individuels, il y ait des droits de l'individu à l'identité culturelle » ? Selon Renaut « c'est alors l'individu lui-même qui se reconnaît dans une appartenance, et non pas un groupe qui lui impose ses valeurs ; ce ne sont pas des droits collectifs. »<sup>14</sup> Cette proposition vise « la logique de l'uniformisation » pour permettre au droit aux différences d'exister pleinement. Cependant il est requis d'une part que l'on puisse absolument s'abstraire des conditions de sa socialisation afin que le choix d'une appartenance soit réel, d'autre part que la communauté à laquelle on choisit d'adhérer existe encore, à moins qu'il ne faille la recréer (mais ce n'est plus la même, elle peut être idéalisée par exemple) ou l'imaginer. Il me semble que l'on conserve la tension entre homogénéisation et individualisme, que l'on retombe dans les difficultés précédentes en en créant de nouvelles.

On peut essayer d'y échapper en précisant nos représentations : l'étranger ne peut pas apparaître comme un individu désenchanté (figure libérale) ni comme un intrus (figure extrémiste). Je pense qu'on doit l'envisager du point de vue qui rassemble l'individuel et le collectif et qui fait que, comme tout un chacun il élabore son identité personnelle en se socialisant et en prenant conscience de ce qui lui est propre. « [L]a genèse de l'identité individuelle passe généralement par des stades d'intériorisation de schémas standardisés de reconnaissance sociale : l'individu apprend à se percevoir comme membre particulier et à part entière de la société en prenant progressivement conscience de besoins et de capacités propres constitutives de sa personnalité à travers les modèles de réaction positive de ses partenaires d'interaction. » (A. Honneth<sup>15</sup>). La construction de l'identité personnelle, du moi, permet de concevoir les exigences de justice et de reconnaissance, car lorsqu'autrui (« les partenaires d'interaction ») manifeste des réactions négatives ou hostiles, cette construction est gênée, perturbée. Sans considération ou respect aucun individu, autochtone ou étranger, ne peut accéder complètement à l'estime de soi ni à l'intégration sociale. L'intégration, l'inclusion dans la société que l'on choisit est un droit, on l'a vu dès l'exemple de Socrate, et passe par « l'institutionnalisation de principes de reconnaissance », d'après Honneth, dans trois domaines de l'existence où se trouvent les conditions de « l'épanouissement personnel ». Il différencie des « sphères de reconnaissance », la sphère de l'affectif, pour les relations familiales (double nationalité, regroupement familial), d'amour, d'amitié, par exemple ; la sphère du droit en ce qui concerne l'égalité et la liberté, non seulement juridiques, mais encore réelles ; la sphère des accomplissements en faveur de la société (travail, art, et toute forme de contribution à l'ensemble social).

Ces distinctions permettent d'affiner notre approche de l'étranger, puisque nous comprenons alors que ce qui est nécessaire à la formation de son identité, de son autonomie et de sa qualité d'existence, dépend, comme pour tout être humain, de ce qui se produit dans son histoire personnelle dans les trois domaines que l'on vient d'envisager. Mais nous pouvons aussi comprendre que la reconnaissance ne se limite pas à l'identification de l'autre comme *alter ego*, et qu'il doit y avoir également une reconnaissance morale de sa dignité et une

reconnaissance sociale de ses apports, qui lui confère l'estime à laquelle il a droit de prétendre

<sup>16</sup>.

Cela représente une réponse possible à notre deuxième question : quelle(s) politique(s) de reconnaissance est-il possible d'instituer, afin de permettre à la pluralité des communautés et de leurs membres résidant ici et maintenant de vivre dans le respect réciproque ? Comme pour notre première question, c'est l'inessentiel qui doit être démasqué et rejeté.

- <sup>1</sup> *Novum organum*, I, aphorisme 43, F. Bacon
- <sup>2</sup> *Apologie de Socrate*, 17d-18a, Platon
- <sup>3</sup> *Lois XII*, 952<sup>e</sup>, Platon
- <sup>4</sup> *Ibid. V*, 729<sup>e</sup>, Platon
- <sup>5</sup> Cf. P. Levi
- <sup>6</sup> Voir, pour un bon résumé, *Ethique et infini*
- <sup>7</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*
- <sup>8</sup> *Traité de la nature humaine*, II, I, 11 et III, III, 1
- <sup>9</sup> *Projet de paix perpétuelle*, 2<sup>ème</sup> section, 3<sup>ème</sup> article, Kant
- <sup>10</sup> *Propédeutique philosophique*, (deuxième cours), § 30
- <sup>11</sup> *Léviathan*, II De l'Etat, chap. 21
- <sup>12</sup> *Projet de paix perpétuelle*, (deuxième section, 3<sup>ème</sup> article)
- <sup>13</sup> *Reconnaissance et justice*, A. Honneth, *Le passant ordinaire* n°38
- <sup>14</sup> *La démocratie doit faire un pas de plus*, *Construire* n°6
- <sup>15</sup> *Ibid.*, & citations suivantes : A. Honneth
- <sup>16</sup> *La reconnaissance : de l'honneur à l'estime*, F. Fischbach, *Kairos* n°17