

PENSER L'ÉTRANGER¹

Bernhard Waldenfels

(Ruhr Universität-Bochum, professeur émérite)

Présentation du traducteur

Audran Aulanier

(Centre d'Études des Mouvements Sociaux, EHESS/CNRS FRE 2023)

Depuis quelques années, nous assistons en Europe à une montée des nationalismes. Celle-ci peut s'expliquer par des raisons économiques, culturelles et politiques, qui ne sont pas exclusives les unes des autres mais se chevauchent sans cesse dans des proportions variables. Une certaine « préférence nationale » se fait jour, marquée par une volonté d'ancrage sur un territoire. On remarque une forme de « compétition ethnique »², qui aurait pour but de préserver le territoire propre contre une prétendue « invasion » d'étrangers. Ce que l'on a appelé la « crise des migrants » a contribué à amplifier le phénomène, avec une banalisation de la xénophobie et des scores toujours plus hauts pour les partis d'extrême-droite. Face à cette doxa nationaliste et xénophobe, le rôle urgent de la philosophie consiste à interroger les certitudes, qui finissent toujours par tendre vers une violence à l'égard de l'étranger. Mais que faire lorsque l'étranger bouleverse les expériences familières ? Comment comprendre son influence sur la sphère propre ?

L'œuvre de Waldenfels, figure centrale de la philosophie allemande contemporaine, peut nous aider à appréhender ces problèmes, en mettant l'étranger au cœur de sa réflexion. Chez Waldenfels, même la raison est comprise comme réponse, toujours en train de se construire et de se reconstruire à partir des requêtes de l'étranger. La rationalité trouve sa source, ou plutôt ses sources, dans les contingences socio-culturelles des réponses en train de se donner. La spécificité d'une pensée du propre et de l'étranger se

- 1 Les références du texte original sont les suivantes : B. Waldenfels, « Das Fremde Denken », *Zeithistorische Forschungen* 4 (2007/3), S. 361-368
- 2 D. Loch et O. C. Norocel, « The Populist Radical Right in Europe. A Xenophobic Voice in the Global Economic Crisis », in H. J. Trenz , C. Ruzza and V. Guiraudon (dir.), *Europe in Crisis : The Unmaking of Political Union*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 256.

trouve donc dans un mouvement de différenciation toujours en train de s'effectuer, sans base originelle. Rien ne commence par l'unité. Au contraire, explique Waldenfels, « au début, il y a la différence ». Le propre n'est jamais là en premier, « il surgit de la séparation avec l'étranger »³. Waldenfels parle sans cesse d'un entrelacs du propre et de l'étranger : on ne peut pas parler de l'un sans parler de l'autre, ils sont co-originaux. On ne pense plus l'étranger « par dérivations »⁴ à partir d'un sujet transcendantal comme chez Husserl, on voit le propre et l'étranger comme deux faces d'une même pièce. Sans l'aiguillon de l'étranger qui vient piquer le propre, sans ce rapport, il n'y a ni sujet en soi ni étranger en soi - les deux parties de la diastase⁵ sont corrélées.

Ainsi, par l'approche responsive⁶, l'étude du quotidien est remise au centre de l'attention au moyen d'une dialectique avec l'étranger. Le quotidien ne s'éclaire que grâce à la bougie de l'étrangeté, et inversement. Il faut donc s'intéresser aux moments où le quotidien subit des « dépassements »⁷ ou des « transgressions » (*Überschreitung*). Enlever au quotidien la capacité d'intégration que lui prêtait Husserl ne le prive pas de sa force, bien au contraire ; à travers cette dialectique avec l'étranger, il retrouve une vigueur inespérée et, finalement, un caractère propre. Car ce qu'il faut bien voir, c'est que Waldenfels ne cherche pas à détruire le propre, comme voudraient le faire quelques « déconstructeurs pressés »⁸, mais à le voir comme une réponse : on ne se construit pas sans rien, *ex nihilo*, mais à travers un geste de répondre. On s'éloigne d'un sujet égologique pour aller vers un soi à la fois patient et répondant, qui se forme dans un mouvement double, à la fois affecté par l'étranger et engageant un mouvement de répondre.

3 B. Waldenfels, « Entre les cultures », *Revue de Théologie et de Philosophie* 137, 2005, pp. 350-351.

4 E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004, p. 211.

5 La « diastase » renvoie à la dualité de la structure responsive que provoque l'évènement de l'étranger : à la fois pathos et réponse. Waldenfels emprunte le terme à Levinas. Néanmoins, là où chez ce dernier la diastase est la marque d'une séparation avec quelque chose d'inaccessible et de transcendant, Waldenfels insiste plutôt sur un *écartement* de l'évènement lui-même par rapport à sa propre institution.

6 Le concept de responsivité, que Waldenfels utilise tout le temps, est explicité dans deux livres en particulier : *Anwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994 et *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

7 B. Waldenfels, *Topographie de l'étranger - études pour une phénoménologie de l'étranger I*, Paris, Van Dieren, 2009, tr. fr. : A. Renken, M. Vanni, F. Moinat et F. Gregorio, p. 72.

8 *Ibid*, p. 41.

Dans le présent article, Waldenfels insiste particulièrement sur l'étranger, qui représente donc pour lui un *pathos*, quelque chose qui nous arrive ou vient nous heurter. L'étranger, pour notre auteur, est donc une requête indéfinie plus que quelque chose de déjà catégorisé. Néanmoins, ces requêtes viennent tantôt d'autrui, des choses, de sons, de perceptions ... : même si au moment où nous sommes atteints par elles nous ne savons pas très bien ce qu'elles sont et comment réagir, ces requêtes restent mondaines. On ne trouve pas trace dans la responsivité d'un étranger transcendantal ou absolu. C'est là une différence majeure entre les pensées de Waldenfels et de Levinas. Chez ce dernier en effet, c'est par l'élection d'un Autre absolu que le sujet se fait jour. Pour Waldenfels au contraire, l'étranger n'est pas une structure ontologique abstraite, mais bien un vécu expérientiel concret. L'auteur procède ici en trois temps. Tout d'abord (1.), il évoque rapidement l'histoire du concept d'étranger. Ensuite (2.), il liste « un certain nombre de conditions et d'hypothèses » nécessaires pour comprendre l'idée d'un étranger radical. Enfin (3.), il évoque la manière dont cette conception de l'étranger permet de renouveler la compréhension de certains problèmes pratiques.

1. Quant à l'histoire philosophique de l'étranger, Waldenfels souligne qu'elle n'existe pas réellement, en tout cas si on s'intéresse à une étrangeté radicale qui, explique-t-il au début de son article, « fait partie de la chose elle-même, et touche à ses racines ». Il évoque les conceptions du cosmos grec ainsi que du droit et de la loi à l'époque moderne, qui toutes deux englobent l'étranger. Si l'étranger n'est pas problématisé, c'est parce qu'il se comprend seulement comme négation d'un propre, qui n'existe pourtant jamais de façon pure : « chez moi » par rapport à « chez eux », « l'immigré musulman » par rapport au « citoyen français », *etc.* Sans le citer, Waldenfels critique ensuite Habermas en évoquant sa « communauté inclusive ». Cette logique, par un usage extensif de la raison, offre à chacun une place à la table de la discussion, la possibilité de participer à la communication. De fait, « l'univers du discours n'a pas d'outsiders » et cette vision universaliste du monde n'offre aucune place à l'étranger, qui n'attend que d'être approprié par la raison ; ainsi, « la vieille devise “chacun pour soi et Dieu pour nous tous” cède la place à la version sécularisée “chacun pour soi et la raison pour nous tous” »⁹. À ce stade,

9 B. Waldenfels, « Scènes originaires de l'étranger », non publié en français.

faire de l'étranger un concept, s'en saisir (*begreifen*), c'est à chaque fois le ramener et le réduire à une position propre.

2. Partant de ces constatations, Waldenfels se demande comment parler de l'étranger sans le faire disparaître, sans le faire devenir simplement *quelque chose dont* on parle. La partie centrale de l'article permet de comprendre les points essentiels de la polarité propre / étranger, qui s'oppose notamment à celle du même et de l'autre. C'est à la suite d'un ébranlement de « l'autonomie du sujet et [d']une raison monologique » que Waldenfels s'autorise à problématiser l'étranger. C'est lorsque je fais l'expérience de quelque chose qui vient me toucher sans que je le comprenne (ce que Waldenfels appelle *Pathos*) que l'étranger apparaît, sans, pourtant, être là : en même temps proche et lointain. Ainsi, un étranger en tant que tel n'existe pas - l'étranger se trouve dans un non-lieu qui vient nous frapper. Nul étranger absolu, général, qui serait « une idée monstrueuse qui mélange des déterminations de lieu avec des déterminations conceptuelles »¹⁰. Waldenfels parle d'un étranger *radical*, trouvant place entre un étranger général qui, sans frontière, nous condamnerait à être tous étrangers et à faire, au fond, disparaître l'étrangeté, et l'étrangeté relative, qui ne se définit qu'en fonction d'un centre propre. L'étranger radical et le propre s'entrelacent, dans un mouvement continu d'inclusion et d'exclusion qui permet de délimiter le propre et l'étranger en créant des frontières. Traverser ces frontières n'est pas neutre et nous fait passer à travers un seuil : on ne peut pas être à la fois d'un côté et de l'autre. Finalement, cet étranger radical ne se fait jour que dans l'événement de la réponse, qui par le mouvement de répondre inclut et exclut à la fois.

Cette polarité entre le propre et l'étranger nous montre que l'étrangeté ne reste pas cantonnée à la question *qu'est-ce que c'est que cela ?*, mais s'expérimente sous la forme d'un événement qui vient se vivre en nous, au cœur même du propre. C'est par cela que l'étranger radical se détache du Même et de l'Autre. Dans ce dernier cas, la différence est un fait déjà passé, on se trouve sur un plan terminologique. C'est « la présence ontologique du même », s'appuyant sur ce *fait*, qui va établir « une forme de symétrie entre les

10 B. Waldenfels, *Topographie de l'étranger*, p. 33.

différentes positions »¹¹. Cette symétrie est rendue possible par une « position du tiers » qui délimite de l'extérieur. L'étranger, au contraire, est marqué par un moi / ici / maintenant. Le *processus* inclusion / exclusion (et plus la délimitation) se fait à partir de la préférence du propre. Au contraire de l'Autre, l'étranger n'a donc aucune détermination ontologique préalable, il est plutôt « une distanciation à l'égard du propre »¹² qui a son (non)-lieu dans l'expérience. Pas de stabilité dans l'étranger, mais une structure dynamique¹³. À travers le concept d'étranger, Waldenfels fait ainsi entrer l'extra-ordinaire au sein même de l'ordre ; ce dernier se constituant « en tant que différence », dans une « distance à lui-même »¹⁴.

3. Cette nécessaire distance de l'ordre à lui-même a des conséquences pratiques immédiates, que l'auteur aborde ici à travers deux aspects : le fonctionnalisme et la violence à l'égard de l'étranger. Quant au premier, Waldenfels se demande comment lutter contre la globalisation, qui va de pair avec une fonctionnalisation du monde. La question est celle de « la tolérance pour le déréglé » ; se situant au plus près des analyses foucauldienne¹⁵, Waldenfels insiste sur les contingences culturelles et langagières des ordres et la manière dont ils se délimitent. Pour conclure l'article, l'auteur montre que l'étranger devient l'ennemi lorsque le propre se recentre sur lui-même, refusant sa propre étrangeté et la contingence de sa « normalité ».

L'importance de l'article est donc double.

D'une part, dans les deux premières parties, on trouve une synthèse claire de la manière dont Waldenfels a construit sa pensée en réaction à une absence de problématisa-

11 M. Deleixhe, « Démocratie et hospitalité - Une lecture politique de la phénoménologie de Waldenfels », *SociologieS* [en ligne], *Dossiers*, HospitalitéS. L'urgence politique et l'appauvrissement des concepts, mis en ligne le 13 mars 2018. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/6857>

12 *Ibid.*

13 Sur cette différence entre l'autre et l'étranger, voir la critique que Waldenfels fait à Ricœur dans « L'autre et l'étranger », in P. Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, J. Greisch (dir.), Paris, Beauchesne, 1995.

14 B. Waldenfels, « Normalité et normativité. Entre phénoménologie et structuralisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n°45, 2005/1, p. 64.

15 Globalement, toute l'œuvre de Waldenfels s'inscrit dans un dialogue permanent avec la philosophie française. On verra par exemple ses deux volumes des *Deutsch-Französische Gedankengänge*, édités chez Suhrkamp en 1995 et 2005. Ou encore dans ses traductions en allemand de Merleau-Ponty : *La structure du comportement* en 1976 et *Le visible et l'invisible* (avec R. Giuliani) en 1986.

tion de l'étranger, et des précisions sur les spécificités d'un étranger radical. Celui-ci est, on le voit, à distinguer de la conception de l'étranger dans le cercle herméneutique, en particulier chez Gadamer où l'étranger resterait du propre *pas encore* compris ; mais aussi de la conception développée par les philosophies du dialogue, où les deux pôles du propre et de l'étranger sont institués à l'avance ; ou encore de la vision de l'éthique communicationnelle de Habermas, où l'étranger disparaît au profit d'une raison englobante.

D'autre part, dans la dernière partie de l'article, l'auteur donne des pistes pour se servir de la pensée de l'étranger comme d'un mouvement visant à décentrer le propre et les institutions établies. C'est à travers cette désontologisation des structures et des institutions (normes culturelles, catégorisation du monde en amis / ennemis ...), à travers « leur propre mise en demeure sous l'aiguillon d'une étrangeté irréductible »¹⁶, qu'une pensée politique de l'étranger se fait jour.¹⁷

16 B. Waldenfels, *Topographie de l'étranger*, p. 63.

17 Sur la mise en place d'une xénopolitique à partir principalement de Waldenfels et d'E. Tassin, on se réfèrera au livre de S. A. Bisiaux, *Commun parce que divisé - Le monde à l'épreuve de l'étranger*, Paris, Editions rue d'Ulm, 2016. Sur une application politique de la phénoménologie de Waldenfels, on lira l'article cité de M. Deleixhe, « Démocratie et hospitalité », et l'article d'Y. Citton, qui pense la politique comme « réponse maladroite » à la requête de l'étranger, à partir, entre autres, de Waldenfels : « Pour que la gauche n'ait plus honte d'être mal-à-droite », *Revue Internationale des Livres et des Idées*, n° 15, 2010, pp. 4-12. Notons aussi l'excellent livre de M. Vanni : *L'adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Paris, Cerf, 2009

PENSER L'ÉTRANGER (TRADUCTION)

L'étranger (*das Fremde*) est d'un côté une notion immémoriale, d'un autre côté quelque chose d'extrêmement actuel. En ce qui concerne le côté immémorial, il suffit d'attirer l'attention sur deux sources de la culture occidentale. Dans l'*Exode* (22 : 20), il est dit : « Tu ne maltraiteras point l'étranger, et tu ne l'opprimeras point ; car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. » C'est un commandement qui attire l'attention sur une expérience préalable, à savoir l'exil, qui marque encore le judaïsme de nos jours. Chez les Grecs Zeus porte le surnom *xenios* – le dieu garant de l'hospitalité. Les différentes significations des mots latins *hostis* et *hospes* montrent le lien étroit entre l'étrangeté, l'hospitalité et l'hostilité. L'actualité de ce problème de l'étrangeté a-t-elle vraiment un rapport avec cette ancienne tradition ? Peut-être que la pensée de l'étranger pourrait – spécialement en ce qui regarde la philosophie – fournir une réponse, justement parce que cette pensée ne s'appuie pas sur des traditions existant réellement, ni ne s'ouvre sur des thèmes d'actualité¹⁸.

Quelque chose n'est philosophiquement important que si cela touche aux conditions essentielles de l'ordre du monde, de la vie et de la société. Cela peut avoir l'air surprenant, mais l'étranger, pendant des siècles, n'a pas été un véritable problème philosophique, et c'est souvent encore le cas aujourd'hui. Il apparaît en fait comme un feu follet qui disparaît tout aussi rapidement qu'il est apparu, à chaque fois que la lumière de la raison l'éclaire. Pour s'en convaincre, un regard dans le *Historische Wörterbuch der Philosophie* suffit : dans le volume 2 (1972), « étranger, étrangeté » renvoie à seulement quatre lignes d'un logicien ; les articles suivants, à propos de « l'expérience de l'étranger », du « moi étranger », du « psychisme étranger » et du « monde étranger », pris ensemble, ne font pas plus d'une page. Ce sera seulement dans le volume 12 (2004) que cette omission sera corrigée, avec l'entrée « xénologie, science de l'étranger » (par l'auteur de cet article).

18 Je me réfère à mes nombreuses années de recherche sur l'étrangeté, spécialement à *Topographie de l'étranger, Etudes pour une phénoménologie de l'étranger I* [1997], Paris, Van Dieren, 2009, tr. fr. : F. Gregorio, F. Moinat, A. Renken, M. Vanni et *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp Verlag, 2006 (*Phénoménologie de l'étranger. Motifs fondamentaux*, trad. fr. par M. Bernard, Paris, Hermann).

Je voudrais tout d'abord établir une différence entre une forme *radicale* et une forme *relative* de l'étrangeté. J'appelle relative une étrangeté qui dépend de l'état de notre savoir et de notre pouvoir (qui sont limités). Un exemple serait la langue étrangère, qui peut en principe s'apprendre. Est également entendue ici l'étrangeté normale des passants dans la rue qui, dans des circonstances civilisées, est contenue par les coutumes ou le droit. J'appelle en revanche radicale une étrangeté qui fait partie de la chose elle-même, et qui touche à ses racines.

Deux instances se présentent pour l'appropriation de l'étranger, ce qui est *propre* à chacun et ce qui est *commun* à tous. Le propre est enclin à traiter de l'étranger comme un simple dérivé du propre. Le commun (*Gemeinsame*), qui – en tant que général (*als Allgemeines*) – s'élève au-dessus du particulier, demande en revanche de surmonter l'écart entre propre et étranger, grâce à la participation à un tout ou grâce à l'assujettissement à des lois universelles. Le candidat privilégié pour l'universel intégratif est, dans notre tradition, ce que les Grecs appelaient *Cosmos* – un univers ordonné qui englobe à la fois chacun d'entre nous et nous tous ensemble. À l'époque moderne, qui suppose une diversité contingente des conceptions de l'ordre, le *droit* et la *loi* assurent la fonction régulatrice universelle. Le droit naturel ou le principe moral sont en revanche débarrassés de toute étrangeté¹⁹ ; car en tant qu'être raisonnable chacun est assimilé à l'autre. Les étrangers qui ne prennent pas place dans ce cadre sont des ennemis, c'est-à-dire des étrangers qui ne peuvent pas s'intégrer, ni se convertir ; ils ne perturbent pas l'ordre du tout, parce qu'ils n'ont que du désordre à lui opposer.

On explique volontiers l'exclusion de l'étranger par l'imperfection de l'homme. Mais on occulte par là une faiblesse cruciale, qui est inhérente à ces conceptions, et à des conceptions similaires de l'ordre. Ce qui est commun à tous n'a pas de voix, à moins que quelqu'un ne lui prête sa voix, et qu'il ou elle parle pour le tout. Aucun Nous ne dit « nous », mais *je* ou quelqu'un d'autre dit « nous », et cela *à toi* ou *à vous*. Aucun « nous », autant inclusif soit-il, ne peut clarifier cette différence entre position propre et étran-

19 Les traductions de Waldenfels emploient toutes « étrangeté » pour « Fremdheit » ; l'auteur lui-même, quand il fait des conférences en français, n'utilise pas « étrangeté » mais « étrangeté ». L'avantage du terme d'étrangeté est qu'il rend en français le caractère étrange de l'étrangeté, sur lequel Waldenfels insiste quand il la définit (NDT.).

gère. Une pure « communauté inclusive » serait un fantôme. Le « nous » performatif de l'acte de déclaration ne recoupe pas le « nous » de constatation de la fin de déclaration. Avec le flou autour de cette distinction, des trappes s'ouvrent pour une édulcoration idéologique de la contingence. « We the People of the United States [...] do proclaim this CONSTITUTION for the United States of America » : on dirait que le Nous du peuple est l'auteur collectif de la proclamation et non son résultat. On défend le général dans le propre, le propre dans le général. Ce mélange mi-naïf, mi-raffiné d'ethnocentrisme et de logocentrisme, j'appelle cela Eurocentrisme²⁰. On serre l'étranger dans ses bras, jusqu'à ce que son souffle se fasse court. Naturellement il y a toujours des voix contre cela et des forces qui s'y opposent ; la méconnaissance de l'étranger n'est jamais intégrale.

En philosophie, ce n'est qu'après Hegel que l'on trouve une forme radicale de l'étranger – à la différence de la forme relative. D'abord chez Feuerbach, Kierkegaard et Nietzsche, à mots couverts, puis complètement au XXe siècle. Outre Georg Simmel, dont l'« Excursus sur l'étranger » (1908) a fourni des mots-clés cruciaux, on doit mentionner Edmund Husserl, qui a soulevé pour la première fois la question d'une forme originaire de l'expérience étrangère de manière systématique. Emmanuel Levinas en fait une éthique de l'autre, qui provient d'une exigence de l'étranger. Même l'ancienne école de Francfort était ouverte à ces questions ; non seulement Walter Benjamin, mais aussi Theodor W. Adorno, ont essayé de ne pas réduire l'étrangeté à une aliénation temporaire. Le fait que des auteurs juifs aient apporté une contribution exceptionnelle au développement d'une philosophie de l'étrangeté ne signifie pas que l'étranger serait un problème purement juif ; mais ce n'est certainement pas non plus une simple coïncidence. Une existence marginale rend clairvoyant et lucide d'une manière particulière.

Une véritable philosophie de l'étranger commence dès lors que les deux piliers de l'époque moderne, à savoir l'autonomie du sujet et une raison monologique, sont ébranlés. Avec le décentrement du sujet et la pluralisation de la rationalité, un espace pour l'étranger est ouvert. Cela repose sur un certain nombre de conditions et d'hypothèses :

- Nous rencontrons tout d'abord l'étranger sous la forme de l'expérience de l'étranger, qui précède la distinction, la compréhension et aussi la reconnaissance de

20 Ce n'est pas un monopole européen ; pour les civilisations avancées telles que les Chinois, le calcul se réalise autrement, mais n'est certainement pas tout à fait autre.

l'étranger. Il s'agit ici de ce qui nous arrive ou nous heurte (*Widerfahrnisse*), imprégné d'affectif comme l'étonnement ou la terreur, de perturbations qui interrompent le cours habituel des choses, d'anomalies qui s'écartent de la normalité. L'étranger nous affecte, avant même que nous ne l'acceptions ou ne le rejetions. Cela équivaut à une idée qui vient de manière inattendue et inopportune. Si Platon fait commencer la philosophie avec l'étonnement, cela signifie que notre pensée commence ailleurs – dans l'étranger. Le même raisonnement s'applique à d'autres activités culturelles.

- L'étranger ne représente pas un état de manque qui ne serait que passager. L'expérience de l'étranger se distingue de cela par le fait que, justement, la chose même à laquelle nous nous référons se dérobe à nous. Cela veut dire que quelque chose est absent en chair et en os, comme un ami éloigné ou mort. Cela désigne une distance toute proche, comme l'inquiétante étrangeté (*das Unheimliche*) chez Freud, ou l'aura au sens de Benjamin.
- La forme radicale de l'étrangeté ne se laisse saisir que d'une manière paradoxale, comme impossibilité vécue, qui dépasse nos propres possibilités. Des exigences de symétrie seraient prématurées ; la relation entre revendication étrangère et réponse propre est strictement asymétrique car elle devance chaque comparaison. Je ne te vois jamais comme tu me vois, et jamais de l'endroit d'où tu me vois ; car c'est avant que je ne voie qui me voit que je suis atteint par le regard étranger. Il en est de même pour la voix étrangère.
- L'étrangeté se répartit en différentes dimensions. Il faut établir une distinction entre l'étrangeté de moi-même, l'étrangeté d'autrui, et l'étrangeté d'un autre ordre. L'étranger commence au niveau du corps propre, dans ma propre maison, dans mon propre pays. Le propre est constamment traversé par l'étranger. Nous apprenons la langue maternelle en écoutant une langue des autres, qui anticipe notre propre discours. Le nom que nous portons, notre prénom usuel, nous a été donné par d'autres ; la même chose s'applique à nos habitudes, nos coutumes et nos traditions. Tous les idéaux de pureté se brisent face à cela. L'étrangeté de moi-même, qui me fait être hors de moi, je la désigne comme étrangeté *extatique*. Elle se croise avec l'étrangeté d'autrui, qui m'accompagne comme une ombre. L'autre est une sorte de sosie – nous rencontrons ici une forme *duplicative* d'étrangeté.
- L'étrangeté traverse finalement tous les ordres qui nous permettent de vivre ensemble. L'étranger apparaît ainsi comme extra-ordinaire, au sens littéral. Aucun

ordre n'est ordre de par lui-même ; ni son établissement ni son maintien n'ont lieu de par eux-mêmes, sur le sol de l'ordre, sauf sous la forme d'une ré-insertion (*Re-entry*), avec laquelle l'ordre revient en arrière, sur lui-même. Cette récursivité permet la datation calendaire et la localisation géographique des événements issus d'une fondation collective ou d'une naissance singulière. Nous célébrons des faits devenus historiques, que nous ne maîtrisons pas. Chaque fête a quelque chose d'une célébration de l'étrangeté. Je qualifie cette troisième dimension de l'étranger (qui vient après les formes extatiques et duplicatives) d'étrangeté *extraordinaire*.

- L'étranger ne peut être saisi qu'indirectement, comme un écart par rapport à la norme et comme un excédent qui dépasse les attentes et les exigences normales. Les exemples quant à cela sont des phénomènes comme le don, le présent, le pardon. Les excès de haine et de violence, tout comme la douleur et les traumatismes, en font également partie. Ils se rencontrent à la frontière entre ordinaire et extra-ordinaire. Sans l'effet des excédents transculturels, chaque culture se termine dans un culturalisme, qui ravive les vieilles apories de l'historicisme. On est soit dans une culture, soit en dehors de celle-ci ; il manque la distance intérieure que Helmuth Plessner a appelée « positionnalité excentrique ». La non-prise en compte de l'extraordinaire a pour conséquence que les ordres culturels fonctionnent comme des ordres purement normaux.
- L'étrangeté ne se laisse penser qu'au pluriel. Il y a autant d'étrangetés que d'ordres. L'étrangeté traverse tous les domaines de la vie en fournissant des figures d'étrangetés spécifiques. Cela inclut non seulement l'étranger ou l'immigré, mais aussi le patient dont les souffrances sont plus qu'un cas général de la maladie, ou la victime, pour qui la blessure est plus qu'un cas formel de droit ou qu'un exemple moral. Chaque domaine spécifique a une zone-frontière, qui ne peut être déplacée qu'au prix d'une médicalisation, d'une juridicisation, d'une moralisation ou d'une économisation de la vie, à l'intérieur du domaine respectif. *L'homo oeconomicus* et ses descendants sont des constructions viables. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas une abolition définitive de l'aliénation dans un royaume de l'esprit ou de la liberté, mais plutôt une distanciation (*Verfremdung*) permanente qui libère les impulsions de l'expérience de l'étranger²¹.

21 Je me réfère à mes réflexions sur la science et la critique sociale, selon Husserl et Marx, in *Topographie de l'étranger*, *op. cit.*, chap. 8 « Le tout, le normal et l'étranger ».

À côté de la philosophie de l'étranger, l'approche ethno-scientifique est d'une importance particulière. Les sciences ethnologiques ne doivent leur particularité à aucun domaine spécifique ; ce sont des para-disciplines, qui sont issues de la distanciation par rapport à des objets normaux. Le caractère ethnique s'apparente au sel que l'on ajoute comme exhausteur de goût. L'ethnologie est véritablement une discipline majeure – mais seulement si elle ne se contente pas de la recherche d'universaux transculturels et se comprend comme « science de l'étranger culturel²² ». La traduction nous livre des exemples d'efforts xénologiques. Dès lors qu'il s'agit de plus que d'une simple compréhension pragmatique, on exige d'une bonne traduction, qu'elle soit « transparente », et qu'elle ne dissimule pas le sens original par ses propres termes²³. La recherche ethno-scientifique génère des formes intermédiaires, comme celle qui est impliquée dans l'observation, et qui, dans le travail ethnographique de terrain, se balance sans cesse entre le propre et l'étranger²⁴.

Cette approche a depuis longtemps gagné les disciplines traditionnelles, par exemple sous la forme d'une ethnométhodologie sociologique et d'une ethnopsychiatrie médicale. Mais l'ethnographie trouve son pendant direct dans l'historiographie. Tandis que l'ethnographie évolue dans l'espace, l'historiographie explore le temps. La distance caractérise non seulement le passé, mais aussi le présent ; car le moment performatif – ici et maintenant – du récit historique ne coïncide jamais avec le lieu et le moment des événements rapportés. On en vient à un décalage horaire originaire ; car chaque réponse à ce qui nous arrive ou nous heurte (*widerfährt*) vient avec un retard impossible à combler. L'oubli commence ici et maintenant, l'étrangeté s'abat sur nous au milieu du présent. C'est pourquoi nous avons besoin de témoins et de témoignages, qui nous permettent de voir avec des yeux étrangers, d'entendre avec des oreilles étrangères – et d'une historiographie qui ne veut pas écarter ou surmonter l'étrangeté, mais l'utiliser comme potentiel de connaissances. Ce ne sont là que quelques exemples de la façon dont

22 Voir K. H. Kohl, *Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, München, C. H. Beck, 1993.

23 Voir W. Benjamin, *La tâche du traducteur* [1921] in *Expérience et pauvreté*, Paris, Payot & Rivages, 2011, tr. fr. : C. Cohen Skalli.

24 Pour les problèmes méthodologiques correspondants, voir de l'auteur, *Vielstimmigkeit der Rede, Studien zur Phänomenologie des Fremden IV*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp Verlag, 1999. En particulier, le chapitre 6, « Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung ».

l'étrangeté s'implante dans le logos de la recherche, pendant que nous répondons à des suggestions et à des appels étrangers.

Mais l'étrangeté n'est pas seulement un thème de recherche ; elle est quelque chose de tout aussi central dans et pour la politique. Sous les termes de politique étrangère, je comprends une politique qui ne se contente pas de s'occuper de l'accueil et de l'intégration des étrangers, des immigrants et des demandeurs d'asile, ou de la violence à l'encontre des étrangers ; elle reflète plutôt l'étrangeté dans tous les domaines publics. Cela concerne la relation avec les règles et la tolérance pour le déréglé. En politique aussi l'étrangeté débute dans sa propre maison. La fondation de la communauté politique que nous devons aux Athéniens – comme nous l'a rappelé Hannah Arendt – a trouvé dans la figure de Socrate sa première victime. L'étrange concitoyen se transforme soudain en ennemi intérieur.

Compte tenu de la politique de l'étrangeté, je me limiterai à la zone de tension de l'interculturalité et au fait que la haine contienne de l'étrangeté. En ce qui concerne l'interculturalité il ne suffit pas de dire qu'il y a plusieurs cultures. Celui qui procède ainsi utilise déjà une perspective de surplomb. Si on prend le mot inter-culturalité au sens littéral, cela signifie que nous vivons et agissons dans un champ intermédiaire. Le champ entre les cultures s'ouvre d'une manière asymétrique parce que chaque échange culturel commence ici et maintenant. On ne peut pas plus passer outre sa propre culture que passer outre son propre corps, sa propre origine ou sa propre langue. Néanmoins, on en vient à des chevauchements changeants. Les cultures qui développent leurs particularités dans le retrait par rapport à l'étranger montrent différents degrés d'étrangeté – selon les liens de proximité, l'origine historique et l'intensité de l'échange réciproque. Cela commence par l'étrangeté intra-culturelle qui se retrouve dans les idiomes, les idéolectes, et aussi dans l'emploi de « mots de l'étranger²⁵ ». Cela se poursuit dans l'étrangeté interculturelle qui ne s'étend en aucun cas de manière concentrique, comme les vieux schémas culturels le suggèrent, mais qui passe par des séries de ressemblances divergentes. Pour nous Allemands, les Hollandais sont moins étrangers que les Russes, pour ne rien dire des Chinois. Enfin l'étrangeté se concrétise dans des styles d'étrangeté parti-

25 Voir Adorno T., *Mots de l'étranger* [1959], in *Mots de l'étranger et autres essais. Notes sur la littérature II*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, tr. fr. : L. Barthélémy et G. Moutot.

culiers. Pensons par exemple au contraste entre l'ouverture d'esprit offensive et aussi impériale de l'époque moderne européenne, et le repli sur soi pendant des siècles de la culture japonaise.

Le paysage craquelé d'un champ intermédiaire culturel s'oppose aux tendances menant vers une globalisation, qui minimise la différence entre le propre et l'étranger jusqu'à l'indifférence. Il est important de faire la distinction entre les processus de la globalisation partielle, avec lesquels certaines fonctions, techniques, ou méthodes s'étendent dans le monde entier, sans que cela n'exclue des manières de réception hybrides et particulières, et une tendance à la globalisation totale dans laquelle la question à propos du qu'est-ce que, du qui et du pourquoi se détache de plus en plus de la question concernant le où. L'ici, sans lequel il n'y a rien de propre, se rapproche ainsi d'un quelque part. La menace d'une entropie culturelle pointe ici. À la globalisation répond un localisme, qui se fixe sur l'ici, et s'accroche au propre, jusqu'à une pensée de sang et de sol idéologiquement chargée. On se recentre paradoxalement d'autant plus résolument sur le propre qu'on a moins à y perdre. La défense agressive du propre résulte principalement d'une déstabilisation ou d'une blessure.

Nous nous approchons ainsi de la zone grise où l'étrangeté se transforme en haine. L'ennemi (*hostis*) est à distinguer de l'adversaire (*adversarius*). Alors que la rivalité [des adversaires] est fondée sur un conflit factuel, l'hostilité est dirigée vers l'Autre lui-même²⁶. Cela commence avec la production d'images de l'ennemi. La vue de l'autre cède sa place à ce que nous voyons en lui, à la manière dont nous en parlons dans nos discours. L'ennemi se révèle être un être sans regard et sans mot, dépourvu de visage. L'extraordinaire, qui dépasse les limites de l'ordre, sombre dans le désordonné. Cela conduit à des schémas binaires bien connus : raison contre violence, attitude raisonnable contre attitude barbare, chrétiens et musulmans contre païens, civilisés contre sauvages, croyants contre non-croyants, bourgeois contre sans-le-sou, personnes respectueuses des lois contre personnes qui ne les respectent pas, etc. Ce manichéisme social perdure aujourd'hui – dans la guerre sainte contre l'occident sans foi, et à l'inverse, dans la croisade contre le terrorisme et les États dits voyous.

26 Voir de l'auteur, « L'étranger, l'hôte, l'ennemi », *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychopathology*, 2016/7, pp. 201-207.

L'illusion d'une ontologie de l'hostilité, qui définit l'autre sur ce qu'il serait, est détruite par une généalogie de l'étrangeté, qui révèle les racines de celle-ci. On peut distinguer une forme d'hostilité *ethnocentrique*, comme on la trouve aujourd'hui dans les sociétés traditionnelles, une hostilité *cosmocentrique*, qui permet des « ennemis par nature » comme chez Platon (*La République* 470c), et une forme *légale* d'hostilité, qui a tendance à mettre sur un pied d'égalité les ennemis de la démocratie ou de la loi et les ennemis de l'humanité. La totalisation du monde sous la forme ami / ennemi ne laisse aucun repaire aux autres. Au cours de cette confrontation se produit la forme chaude de la violence, qui se manifeste par la violence directe, en personne ; à l'opposé il y a la forme froide de violence, qui dispose d'un équipement technique de pointe. La technologisation générale a pour conséquences que les deux formes de violences deviennent de plus en plus proches ; le kamikaze se transforme en un instrument de violence. Toutefois, cette évolution ne doit pas occulter l'excédent affectif de la haine qui, comme un Éros noir, se cache à l'arrière-plan de la violence.

L'ennemi est *l'étranger de l'autre rive*, le rival dans le sens littéral. À ce sujet, voici un échange issu des *Pensées* de Pascal : « Pourquoi me tuez-vous ? [...] – Eh quoi ! Ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous demeuriez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte ; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste²⁷ ». C'est *l'invité* qui est la contrepartie de l'ennemi. Il apparaît comme *l'étranger sur le seuil*. C'est celui qui, selon les paroles de Simmel, « vient aujourd'hui et reste demain » ; il est l'un d'entre eux, mais pas complètement. La redécouverte de sujets tels que le don ou l'hospitalité, qui remonte à Marcel Mauss²⁸, ne livre pas de simples ornements culturels, mais des correctifs éthiques. En fin de compte, l'hostilité est à comprendre comme l'étrangeté refoulée et l'hospitalité refusée.

27 Pascal, *Pensées*, Paris, Brunschvicg, 1964, § 293, p. 151.

28 Voir Därmann I., *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München, Fink, 2005 ; Godelier M., *L'énigme du don*, Paris, Flammarion, 1996 ; Moebius S. et Papilloud C. (éd.), *Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006 ; Liebsch B., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2005.