



HAL
open science

Le cosmopolitisme de Michaël Foessel et l'effectivité de l'hospitalité

Audran Aulanier

► **To cite this version:**

Audran Aulanier. Le cosmopolitisme de Michaël Foessel et l'effectivité de l'hospitalité. *Philonsorbonne*, 2022, pp.229 - 243. 10.4000/philonsorbonne.2435 . hal-03669724

HAL Id: hal-03669724

<https://hal.science/hal-03669724>

Submitted on 16 May 2022

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

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



Philonsorbonne

16 | 2022
Année 2021-2022

Le cosmopolitisme de Michaël Fœssel et l'effectivité de l'hospitalité

Audran AULANIER



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/2435>
DOI : 10.4000/philonsorbonne.2435
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 27 février 2022
Pagination : 229-243
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Audran AULANIER, « Le cosmopolitisme de Michaël Fœssel et l'effectivité de l'hospitalité », *Philonsorbonne* [En ligne], 16 | 2022, mis en ligne le 20 avril 2022, consulté le 16 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/2435> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.2435>

Le cosmopolitisme de Michaël Fœssel et l'effectivité de l'hospitalité

Audran AULANIER

Depuis quelques années, le cosmopolitisme est en vogue dans plusieurs disciplines des sciences humaines et sociales : en témoigne une actualité éditoriale intense, en particulier depuis 2015¹. La plupart du temps, dans la littérature disponible en français, le bienfait du cosmopolitisme n'est pas questionné². Il serait nécessaire contre l'inhospitalité, « ultime rempart

1. Pour ne citer que quelques exemples significatifs : M. Fœssel et L. Lourme (dir.), *Cosmopolitisme et démocratie*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « La Vie des Idées »), 2016 ; *Raison présente*, « Cosmopolitisme ou barbarie ? » [dossier], n° 201, 2017/1 ; M. Agier, *L'étranger qui vient : repenser l'hospitalité*, Paris, Seuil, 2018 ; A. Policar, *Comment peut-on être cosmopolite ?*, Lormont, Le bord de l'eau, 2018 ; E. Tassin, « La condition migrante. Pour une nouvelle approche du cosmopolitisme », *Tumultes*, n° 51, 2018/2, p. 193-221 ; A. Policar (dir.), *Le cosmopolitisme sauvera-t-il la démocratie ?*, Paris, Classiques Garnier (coll. « Politiques »), 2019 ; M. Deleixhe, « L'Autre constitutif, le cosmopolitisme et l'hospitalité », *Revue du MAUSS*, n° 53, 2019/1, p. 255-269 ; A. Policar, *Cosmopolitisme ou barbarie*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2020 ; M. Antonioli, « Hospitalité et cosmopolitisme », *Chimères*, n° 96, 2020/1, p. 115-126. Ou encore quelques autres références récentes qui n'ont pas attendu 2015 pour se pencher sur le sujet : Y. Cusset, « Peut-on désutopiser le cosmopolitisme ? Réflexions sur la citoyenneté mondiale », *Raisons politiques*, n° 32, 2008/4, p. 139-159 ; *Cahiers philosophiques*, « Du cosmopolitisme » [dossier], n° 1, 2012 ; Y.-C. Zarka, *Refonder le cosmopolitisme*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Intervention philosophique »), 2014.

2. Une des exceptions est le remarquable ouvrage de Sophie-Anne Bisiaux qui, reconstruisant le cosmopolitisme à partir des stoïciens puis de Kant, montre (notamment à partir de Waldenfels) les apories d'un monde cosmopolite, avant de proposer une cosmo-politique prenant en compte les impasses du cosmopolitisme. Voir S.-A. Bisiaux, *Commun parce que divisé : le monde à l'épreuve de l'étranger*, Paris, Éditions Rue d'Ulm (Collection « Actes de la recherche à l'ENS »), 2016.

contre la maladie, peut-être faudrait-il dire la folie, identitaire »³. Être cosmopolitique permettrait d'« empêcher que les intérêts de certaines collectivités ne les amènent à se refermer sur elles-mêmes, [d']instaurer un principe de solidarité entre les parties du monde, et celui de l'accueil de l'étranger et du migrant dans un monde déchiré par des inégalités et des injustices criantes »⁴. Le cosmopolitisme serait encore une « idéologie pour temps de crise », qui permettrait de se raccrocher à « l'existence (métaphysique ou empirique) d'un monde auquel il est possible de se référer par gros temps »⁵. La cosmopolitique serait aussi ce qui repenserait « le monde commun comme un cosmos pour tenter d'intégrer l'étranger, d'absorber l'hétérogène dans un nouvel ordre du monde qui demeure juste et lui restitue sa beauté »⁶. Bref, nous aurions un « besoin de cosmopolitique »⁷.

Pourtant, ce *brandissement rituel*⁸ du cosmopolitisme ne va pas de soi. Malgré des alternatives extrêmes, comme « Cosmopolitisme ou Barbarie ? », titre d'un dossier de la revue *Raison présente* en 2017, repris sans point d'interrogation par Alain Policar comme titre de son ouvrage de 2020, d'autres réponses théoriques au manque d'hospitalité à l'égard des exilés sont possibles. On peut en effet interroger l'hypothèse cosmopolitique d'un monde commun dont nous serions les citoyens (hypothèse qui ne va pas de soi !); et son usage par les théories qui se recommandent du cosmopolitisme. Tant la *condition cosmopolite* (Agier) que la *condition migrante* (Tassin) sont supposées nous permettre de sortir d'une valorisation excessive de l'État, ou de « nos vies sédentaires » (Agier), alors même qu'elles lissent l'expérience des migrants en tenant peu compte de leurs projets, de leurs histoires et surtout de leurs *incapacités*, pour faire d'eux des figures qui aident à penser le monde contemporain. En fait, il me semble que *l'idéal* cosmopolite va même jusqu'à empêcher de penser l'effectivité de l'hospitalité. Par cette précision sur *l'effectivité* de l'hospitalité, je veux signaler que l'hospitalité n'a pas lieu seulement entre des sujets déjà formés, mais qu'elle a lieu quelque part et qu'elle a des effets pratiques, qui dépassent la possibilité d'ouvrir un lieu, ou de s'ouvrir soi-même. Réfléchir à l'effectivité de l'hospitalité, c'est se pencher sur la manière dont une sphère commune s'ouvre, sur les difficultés que présente cette ouverture. Penser à l'effectivité de l'hospitalité, c'est aussi ne pas oublier que pour accueillir, il faut disposer d'un milieu propre ; si nous sommes tous citoyens du monde, qui peut accueillir qui ? Finalement, « l'écart entre un général concret et un général abstrait, entre le sens de la communauté vécu et les aspects abstraits du général, ne pourrait être comblé que par une totalisation douteuse qui, en recourant à une unité allégorique, supprimerait

3. A. Policar, *Cosmopolitisme ou barbarie*, op. cit., p. 9.

4. Y.-C. Zarka, *Refonder le cosmopolitisme*, op. cit., p. 98.

5. M. Fœssel, « Le sol et l'horizon », *Raison présente*, n° 201, 2017/1, p. 42.

6. J. Lolive et O. Soubeyran (dir.), *L'émergence des cosmopolitiques*, Paris, La Découverte (coll. « Recherches »), 2007, p. 11.

7. M. Agier, *L'étranger qui vient*, op. cit., chapitre 3.

8. Je reprends ici une expression soufflée par Joan Stavo-Debaugue.

non seulement le spécifiquement étranger, mais aussi le spécifiquement propre »⁹.

C'est de ce scepticisme quant à l'idée même de cosmopolitisme que part cet article. Il se situe dans le cadre d'une réflexion plus large qui a pour but de décrire le plus fidèlement possible un mode d'hospitalité observé pendant une enquête de terrain sociologique sur la vie quotidienne des demandeurs d'asile¹⁰. J'ai caractérisé ce mode d'hospitalité – entre les migrants et les « aidants » (en particulier les travailleurs sociaux et les bénévoles) – comme une forme d'éthique de l'attention, qui permet aux demandeurs d'asile de relancer une responsivité¹¹ atteinte par l'inhospitalité des sociétés européennes à leur égard¹². Pour arriver à cette thématization de l'attention comme mode d'hospitalité, j'ai pris appui, en plus du terrain, sur une sorte de parcours de l'hospitalité¹³ qui, par la lecture de plusieurs auteurs, m'a permis peu à peu de déterminer quelques points capitaux à conserver pour conceptualiser un mode d'hospitalité particulier, à partir de l'enquête empirique. Dans un premier temps, ce parcours passe en revue plusieurs modèles cosmopolites ; dans un second temps, il s'intéresse davantage à des pensées de l'hospitalité centrées sur un engagement total de *sujets* pour l'hospitalité. *Grosso modo*, il s'est agi pour moi de faire sortir l'hospitalité d'une phénoménologie tellement centrée sur l'*ego transcendantal* qu'elle en oubliait le sort de l'accueilli et la prise en compte de l'environnement¹⁴.

9. B. Waldenfels, « Europa unter dem Druck der Globalisierung », dans M. Miladinović Zalaznik et D. Komel (dir.), *Europe at the Crossroads of Contemporary World 100 Years after the Great War / Europa an den Scheidewegen der gegenwärtigen Welt 100 Jahre nach dem Großen Krieg*, Ljubljana, Institut Nove revije, zavod za humanistiko, 2020, p. 208-209.

10. Pour des éléments empiriques, voir A. Aulanier, « Un temps “difficile à encaisser” », *Temporalités* [En ligne], 33 | 2021, URL : <http://journals.openedition.org/temporalites/8278>, et « Devenir étranger à soi-même, quelques réflexions à partir de la situation des demandeurs d'asile en Europe », in H. Faouzi, M. Charef et W. Anir, *Migrations, minorités, identités et frontières*, Paris, L'Harmattan, 2021, p. 155-174.

11. Sur le développement de la responsivité, développée en long et en large par Waldenfels depuis une trentaine d'années, voir en particulier B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, et *Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

12. Voir A. Aulanier, « Attention et hospitalité. Une tentative de définition socio-phénoménologique des relations entre les demandeurs d'asile et les “aidants” », *Études phénoménologiques*, n° 6, « Manières d'habiter, modes d'hospitalité », 2022, p. 153-185.

13. Pour reprendre la formule de l'un des derniers livres de Ricœur, son *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Stock, 2004), où il replace le concept de reconnaissance dans son histoire philosophique parmi une très large constellation d'auteurs différents.

14. Sur les limites de ces conceptions de l'hospitalité, j'ai déjà consacré un article à l'hospitalité selon Derrida (« Derrida et Waldenfels. Sur l'hospitalité, quelques réflexions », *Malice, le Magazine des Littératures et des Cultures à l'ère numérique*, n° 10, « Derrida 2020 : frontières, bords, limites », Stéphane Lojkin, Francesca Manzari (dir.), 2020. URL : <https://cielam.univ-amu.fr/malice/derrida-2020-frontieres-bords-limites-borders-edges-limits>) et un autre à la critique que Waldenfels fait du cosmopolitisme (« Nationalisme et cosmopolitisme. La phénoménologie de l'étranger de Bernhard Waldenfels », *Implications philosophiques*, 2021. URL : <https://www.implications-philosophiques.org/nationalisme-et-cosmopolitisme-la-phenomenologie-de-letranger-de-bernhard-waldenfels/>).

Je me suis penché sur les propositions de Michaël Fœssel dans le cadre de la première partie de ce parcours ; et elles m'ont particulièrement intéressé pour plusieurs raisons. D'abord, il place le phénomène de l'étranger au cœur de sa conceptualisation. Il ne considère pas seulement le migrant – l'Homme étranger – mais prend en compte le phénomène dans toute sa largeur et sa complexité, comme requêtes étrangères, ce qui est indispensable pour ne pas tomber dans une abstraction qui risquerait d'absorber l'étranger sans tenir compte des modifications de l'expérience propre qu'il implique. Ensuite, sa proposition originale d'amener le cosmopolitisme dans la sphère de l'expérience au moyen d'une greffe husserlienne sur le cosmopolitisme kantien me semble particulièrement stimulante¹⁵. C'est en particulier de cette greffe qu'il sera question dans cet article. J'essaierai d'évaluer l'apport de la phénoménologie au cosmopolitisme dans la perspective de Fœssel quant à une question précise : celle de l'effectivité de l'hospitalité. Dans ma lecture des textes de Fœssel, l'objectif a plus été de trouver des propositions utiles pour mon propre projet que de juger ses propositions *en général*. Le but de ce texte sera donc de répondre à la question suivante : qu'est-il possible de retirer des propositions de Michaël Fœssel en vue de mon projet de décrire un mode d'hospitalité à la fois confectionné à partir du terrain et dirigé vers une éthique de l'attention comme mode d'hospitalité ?

Je commencerai donc par récapituler les arguments de Fœssel pour arriver à une formulation succincte de sa proposition d'une *expérience cosmopolite*. Je pointerai ensuite les limites de la greffe phénoménologique évoquée d'une manière particulière. Cette deuxième partie sera finalement une pause dans l'évaluation du cosmopolitisme, puisqu'il sera question – *in miniatura* – du problème de la perception et de son inscription dans l'horizon perceptif chez Husserl, à travers une lecture médiée par les commentaires de Bernhard Waldenfels. C'est que la greffe de Michaël Fœssel, si elle permet de résoudre certaines limites du cosmopolitisme kantien, amène avec elle d'autres impasses, liées à la conception husserlienne. Imprégné de la phénoménologie de Waldenfels, la lecture des articles de Fœssel sur le cosmopolitisme m'a tout de suite rappelé les critiques que le phénoménologue munichois adresse à Husserl quant à l'aspect trop optimiste de sa description de la perception : comment penser des situations où aucun sens n'apparaît a priori ? Enfin, dans une troisième

15. Je signale aussi, de manière plus anecdotique, que ses propositions ne sont pas seulement de circonstances, après le « long été de la migration » de 2015, puisqu'il propose dès 2012 un article sur « La raison du cosmopolitisme », dans le cadre d'un dossier spécial des *Cahiers philosophiques*. Il se repenche sur le sujet à quelques autres reprises, notamment en dirigeant un collectif avec Louis Lourme en 2016 : M. Fœssel et L. Lourme (dir.), *Cosmopolitisme et démocratie*, *op. cit.* Dans ce volume, il signe aussi un texte sur le cosmopolitisme, que je n'aborderai pas ici. Je signale que Fœssel n'a signé qu'un nombre restreint de textes sur le sujet – trois y sont explicitement consacrés – et qu'on ne peut donc lui faire le reproche d'un manque d'exhaustivité. Malgré ce faible nombre, ses propositions m'ont suffisamment marqué pour les commenter. Il faut voir dans ma critique un hommage à l'ingéniosité conceptuelle de l'auteur pour défendre le cosmopolitisme.

et dernière partie, je prendrai appui sur l'exposé des limites de la conception de Husserl pour montrer que, malgré son intérêt certain, la proposition d'expérience cosmopolite de Føessel ne permet pas de penser une hospitalité effective.

I. Agir selon une raison cosmopolite

Je m'appuie sur deux articles en particulier : « La raison du cosmopolitisme »¹⁶ et « Le sol et l'horizon »¹⁷. Dans le premier, Føessel milite en faveur d'une *raison* cosmopolite. Pour cela, il repart de l'hypothèse suivante : « la raison ne peut être dite cosmopolitique qu'à partir de l'examen de sa finitude » (p. 78). Son but est de tenter de ramener le cosmopolitisme sur terre, en l'éloignant d'un « universalisme abstrait » (p. 83). L'auteur repart des causes possibles du cosmopolitisme, autrement dit *ses* raisons, à partir de constatations sociologiques et politiques (globalisation, urgence écologique). Au terme de son court tour d'horizon, il constate qu'« aucun des arguments exposés jusqu'ici n'envisage le cosmopolitisme autrement que comme une solution "raisonnable" à des problèmes que la modernité globalisée a aiguisés ou fait paraître » (p. 77-78). De là, c'est de Kant qu'il repart une nouvelle fois pour proposer cette raison cosmopolite. Pour le philosophe allemand, analyse Føessel, « la raison réclame un public mondial du fait de l'impossibilité où elle se trouve de faire valoir son droit de manière "dictatoriale" » (p. 79). Tout homme, comme citoyen du monde, peut ainsi « exposer publiquement au jugement ses pensées »¹⁸. Ainsi, le monde est « ramené au rang d'idéal régulateur [ce qui] éclaire par avance le statut de l'exigence cosmopolitique » (p. 79). Cette exigence, directement reliée au droit des étrangers, serait ancrée dans la raison de chacun comme « liberté de communication ». On avance d'un cosmopolitisme surtout étatique, relatif aux frontières (Kant notamment) à un cosmopolitisme qui part du sujet. Føessel pose ensuite la question suivante : « la raison cosmopolitique n'est-elle pas une idéalisation de second rang dont on peut montrer qu'elle relève d'un universalisme contradictoire, puisque "européocentré" ? » (p. 82). Notre auteur ne le pense pas, puisque pour lui :

le cosmopolitisme est moins l'attribut d'une raison universelle que celui d'une raison *située*. Dans la thèse kantienne, le droit cosmopolitique s'identifie à un « droit à la promiscuité » directement conclu d'une

16. M. Føessel, « La raison du cosmopolitisme », *Cahiers philosophiques*, n° 128, 2012/1, p. 71-84.

17. M. Føessel, « Le sol et l'horizon », art. cit., p. 41-51.

18. I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion, 1987, tr. fr. Jules Barni, p. 570 (A752-B780) ; cité par Føessel, « La raison du cosmopolitisme », art. cit., p. 79.

caractéristique géophysique des planètes : leur rotondité. En ce sens, le « monde » du cosmopolitisme est sans doute une idée, mais une idée constituée à partir de la condition empirique universelle de l'humanité (p. 84, je souligne).

Cette idée d'une « raison située » est particulièrement intéressante. Cela voudrait dire que le cosmopolitisme n'est pas exactement le même partout, que la sphère commune ne se définit pas forcément exactement de la même manière, mais qu'une raison cosmopolite serait finalement une sorte de *disposition*, une *manière* de se comporter avec les étrangers, qui pourrait prendre des formes différentes selon les endroits de la Terre, mais qui serait toujours une disposition accueillante, en raison « de la condition empirique universelle de l'humanité ». On court moins le risque d'exclure les non-appartenant que dans le cas d'une sphère sublime de la raison, qui reste en place dans les versions de Kant ou inspirées par lui. La proposition de Føessel, bien que restant très kantienne, puisqu'elle se base sur notre commune appartenance au monde, s'ouvre aux déterminations sociologiques de la rencontre avec l'étranger et semble finalement s'ouvrir à l'inattendu. En guise de conclusion, Føessel indique qu'« il faudrait, en particulier, développer le thème de l'habitation du monde en montrant qu'il n'engage pas un retour à l'idée d'un ordre cosmologique déjà donné et qu'il n'ouvre pas davantage la voie au repli communautaire » (p. 84). Cette phrase semble indiquer un intérêt pour l'aspect empirique de l'accueil de l'étranger à travers le cosmopolitisme : comment des modes d'habiter différents favorisent tantôt un repli, tantôt favorisent au contraire un bien-être qui, grâce à une fermeture momentanée, peut favoriser l'ouverture, dans un mouvement dynamique. Il y a là, ce me semble, une révision de l'argument kantien¹⁹ de la rotondité de la terre : à partir d'une expérience de pensée ayant un objectif essentiellement juridique, on s'oriente vers une inclinaison pratique à la mise en commun, à l'habiter *ensemble*.

Ce programme, il le met en œuvre dans le second article cité, dont je vais à présent retracer les grandes lignes avant de commenter les avancées que permet son projet dans ma perspective, mais aussi ses limites.

Føessel commence par se demander, à partir principalement de la phénoménologie de Husserl : comment « représenter l'étranger », et en quoi cette description peut aider à penser le cosmopolitisme ? « L'horizon, écrit-il, nomme [chez Husserl] le renvoi indéfini de l'actuel au virtuel, du proche au lointain, de la donnée perceptive à ce qui l'entoure. Le thème de l'étranger apparaît sur le fond de cette ouverture » (p. 44). En ce sens, pour Husserl, chaque expérience du monde contient en même temps la présence de l'étranger, en tant que *tout ce qui n'apparaît pas* à la perception. « L'horizon exprime ainsi l'étrangeté présente même dans la perception du familier » (p. 44), écrit Føessel. Si l'étranger est représenté dans toute

19. Je ne peux ici développer largement l'argument de Kant, mais je renvoie à l'ouvrage de référence de Stéphane Chauvier sur le sujet : *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Paris, L'Harmattan, 1996.

perception, celle-ci contient en puissance le monde et donc la possibilité d'un cosmopolitisme. Prenant garde à ne pas repartir dans les limbes d'une pensée abstraite, le philosophe rappelle tout de suite que, chez Husserl, l'horizon est toujours lié au sol, qui est « une appartenance » à la Terre. C'est dans ce *tiraillement* entre l'appartenance et l'ouverture que Føessel se propose de repenser le cosmopolitisme. Dans le cosmopolitisme, l'horizon serait ce qui « permet de relativiser les obstacles passionnels (“l'insociable sociabilité”) qui paraissent rendre irréaliste l'édification d'une société cosmopolitique. [Le cosmopolitisme] constitue une réponse à tout ce qui rend contre-intuitive l'exigence de paix perpétuelle » (p. 48). Le sol, quant à lui, serait ce qui « confère une certaine concrétude » à cet idéal. On a donc affaire, avec le cosmopolitisme, à « une catégorie instable » (p. 49), qui balance sans cesse entre idéal et contrainte. Føessel en tire deux conséquences. Premièrement, « les hommes partagent le même habitat, ils entretiennent les uns avec les autres des rapports de plus en plus nombreux (sol), *donc* il faut soumettre cette contrainte à l'idéal d'un monde pacifié (horizon) ». Secondement, « la référence à l'horizon permet d'ôter à l'appartenance au sol ce que celle-ci comporte de contraignant (nous sommes “embarqués”...) alors que rien ne garantit que l'adaptation à cette contrainte s'avère démocratique » (p. 49).

La réinterprétation de Føessel permet des avancées notables pour penser un cosmopolitisme ouvert à l'étranger, condition de possibilité d'une hospitalité effective. Ce, pour trois principales raisons :

1) Il élargit – à la suite de Husserl – le spectre de l'étranger à un « thème » qui « apparaît ». On s'éloigne donc progressivement d'une seule forme de l'étranger, préétablie par avance, pour observer ce qui, dans l'expérience propre, surgit et apparaît comme étranger, ce qu'Husserl nomme la *Fremderfahrung* et qui se présente « dans une accessibilité indirecte, mais véritable, de ce qui est inaccessible directement et en lui-même »²⁰. Dans l'horizon, se dévoile donc un étranger inappropriable, toujours co-constitutif de ma perception et auquel j'accède donc indirectement²¹. Si l'horizon représente une forme d'idéal du cosmopolitisme, alors cet idéal semble donner plus de place à une réception de l'étranger dans son sens le plus large puisque, dans l'horizon, l'étranger n'est pas celui qui doit immédiatement négocier ou devenir appartenant. Pour le dire autrement, l'hospitalité, si elle est loin de s'épuiser dans la survenue de l'étranger, doit pourtant le laisser

20. E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2008, tr. fr. G. Peiffer et E. Levinas, p. 187.

21. Ce qui implique, pour le dire avec Waldenfels, que « l'expérience de l'étranger (*Fremderfahrung*) se révèle comme une impossibilité vécue, autrement dit, comme une sorte de surréel faisant éclater l'espace de nos possibilités, tout en se dérobant aux conditions de possibilité nécessaires et aux attentes normales » (dans Bernhard Waldenfels, « L'étranger, l'hôte et l'ennemi », *Swiss Archives of Neurology, Psychiatry and Psychotherapy*, 7, 2016, p. 201-207). Ne pas en rester « aux attentes normales », faire face à l'a-normal et à la peur, voici une des conditions pour penser l'hospitalité, condition que Føessel ne prend pas – ce me semble – réellement en compte.

s'étendre sans catégories pré-normatives. La possibilité que laisse Föessel de percevoir l'étranger chacun différemment, le fait qu'il le laisse faire effraction dans l'expérience propre, nous éloigne du risque d'exclusion de ceux qui ne font pas partie *a priori* d'une communauté jouée d'avance.

2) Concomitamment à sa présence comme idéal dans l'horizon, le cosmopolitisme se retrouve, d'après Föessel, comme caractéristique anthropologique : toute raison humaine serait cosmopolite. Mais cela ne prend pas la forme d'une raison universelle ; le fait de penser la raison cosmopolite comme située donne du grain à moudre à la possibilité d'une expérience cosmopolite, qui la rapprocherait de l'hypothèse de l'existence d'une « condition cosmopolite » (Agier), qui caractériserait les humains en déplacement perpétuel, les migrants sans lieu d'arrivée. Ainsi, l'idée et l'idéal de la cosmopolitique se relie à travers la perception par l'homme d'une condition universelle. L'idée universelle de monde reste à chaque fois à *expérimenter* en propre et n'est pas un donné.

3) Enfin, penser le cosmopolitisme comme tiraillement perpétuel entre sol et horizon permet à la fois de se libérer des critiques d'un universalisme abstrait et du risque, pointé chez Kant, d'un trop grand pouvoir de celui qui reçoit. Penser une raison cosmopolite permet d'éviter la possibilité qu'une politique de l'étranger soutienne l'idée d'un État puissant, qui accueille et décide en fonction de ses propres nécessités s'il accède à la requête de l'étranger.

Sa pensée peut se résumer de la façon suivante : *comme le monde est co-constitué par l'étranger dans son sens le plus large – toujours présent dans l'horizon de nos perceptions, même si celles-ci restent ancrées dans un là/ici/maintenant (d'après Husserl²²) –, alors l'identité se forme toujours dans la différence. Prêter hospitalité aux Hommes étrangers, ce n'est dès lors pas risquer son identité propre, mais agir selon une raison cosmopolite (idéale) qui enrichit à la fois le propre et l'étranger.*

II. Mais d'où vient ce sens cosmopolite ?

Tout en nous rapprochant de la pensée d'une hospitalité comme réponse à l'expérience de l'étranger, comme *manière de faire* avec un trouble, manière de composer son monde dans une expérience qui nous modifie, nous restons pourtant face à l'aporie d'une téléologie de la raison qui présuppose un sens cosmopolite présent dans l'horizon. En ce sens, d'une part l'étranger est laissé sous le coup d'une appropriation par la raison, d'autre part il est difficile de tenir compte du caractère corporel de

22. Je me base ici sur les paragraphes 53 à 55 des *Méditations cartésiennes*, *op. cit.* en particulier p. 193-194 : « De par mon corps organique, je suis ici "centre" d'un monde primordial, orienté autour de moi » ; et les lignes suivantes où Husserl évoque la manière dont l'ego appréhende la « structure organique » du corps de l'autre.

l'hospitalité. J'insiste sur ce caractère corporel, qui permet de tenir compte du fait que l'étranger n'est pas forcément le vulnérable à accueillir obligatoirement. Lorsque l'on pense l'hospitalité aussi par la corporéité, on tient compte du fait qu'il faille aussi préserver son corps (se préserver soi pour pouvoir continuer à accueillir) dans l'hospitalité. Si l'étranger (qui n'est pas forcément un Homme étranger, mais aussi, dans la veine phénoménologique de Waldenfels, des phénomènes comme l'Eros, la surprise, *etc.*) me touche si violemment que je ne peux encaisser le choc de sa survenue, il est de mon devoir de me replier (si j'arrive à répondre et ne suis pas pétrifié par le choc). Cette prééminence de la raison introduit au contraire une centration sur le soi, qui s'approprie l'étranger par l'expérience, jusqu'à ce qu'il ne soit plus complètement, ou plus vraiment, étranger. Le soi reste, dans tous les cas, et on ne tient pas compte du fait qu'il puisse être détruit par l'étranger. Cette limite est à mon sens due à l'utilisation du concept husserlien d'*horizon*. Si la greffe de ce concept sur le cosmopolitisme de Kant est convaincante, il aurait peut-être fallu – pour penser une hospitalité effective – l'ajuster au cas de l'accueil en lui donnant la possibilité de subir des ratés, de ne voir aucun sens advenir... Je proposerai donc, dans les lignes suivantes, une analyse des limites de la théorie husserlienne de l'horizon à l'aune de la lecture qu'en fait Waldenfels. Cela me permettra de montrer plus clairement les limites de la pensée de Føessel pour une hospitalité effective, tout en retenant quelques éléments, qui seront autant de pistes pour continuer de construire ma propre idée d'un mode de l'hospitalité adapté à la description des interactions entre demandeurs d'asile et « aidants ».

Repartons donc de la perception chez Husserl. Pour lui, la perception est une donation de l'objet qui se fait de manière intuitive. Cette perception est intentionnelle : tout ce qui apparaît apparaît ainsi *comme quelque chose*, à travers la visée intentionnelle que je lui porte. Ce que je vise est toujours co-perçu avec son horizon, qui l'accompagne dans ma perception²³. C'est dans cette co-perception que Føessel voit la possibilité de la raison cosmopolite, qui co-perçoit toujours déjà l'étranger. À travers cette co-perception, la disposition à raisonner de manière cosmopolite se ferait jour. Pour prendre un exemple plus trivial, la bière que je prends dans le réfrigérateur m'apparaît toujours sur fond de ce réfrigérateur, et de la tranche de jambon restante dans un coin. Ce qui fait l'intérêt de la visée intentionnelle pour Husserl, c'est qu'elle agit comme « facteur organisant »²⁴ de ma perception. C'est grâce à elle que je me concentre sur la bière, et pas sur la tranche de jambon et le réfrigérateur que je co-perçois. Ici, c'est la bouteille de bière qui fait agir ma conscience selon une « tendance répondante »²⁵. Dans l'horizon

23. Co-perception qui n'a ni besoin de faire partie du champ perceptif, ni d'être le point de focalisation de mon attention, comme le montre l'exemple ci-après.

24. E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Dordrecht, Boston, Springer (coll. « Husserliana »), 2004, p. 72.

25. E. Husserl, *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Millon, 1998, tr. fr. B. Bégout et J. Kessler, p. 231.

se trouve la possibilité de l'affection, qui est à comprendre « comme éveil d'une intention dirigée sur lui »²⁶. Ainsi, même partant de la bouteille de bière, ce qui importe finalement c'est, en retour, la façon dont la conscience va la percevoir. La perception se fait donc à partir de l'*ego* qui, en quelque sorte, irradie autour de lui des flèches de visées intentionnelles, qui sont révélées ou non par ce qui l'entoure. Le problème de cette conception, c'est qu'elle ne tient pas vraiment compte du fait que certains objets, certains phénomènes, débordent et nous surprennent avant toute visée intentionnelle, même non mise à jour. C'est le cas du nouveau venu, dont l'arrivée est *extra*-ordinaire, déborde du quotidien, déborde de ma perception et me force à répondre (même de manière minimale, en détournant le regard). La surprise de l'arrivée n'est jamais complètement assimilée par la raison. Même lorsqu'en tant que bienveillant, lors d'une rencontre avec un étranger dans le cadre de cette activité, la surprise nous force à répondre avant même que d'avoir compris ce dont il était question. À partir du choc de l'expérience de l'étranger, je dois chaque fois inventer une nouvelle réponse. Même si la réponse s'inscrit dans une ornière de sens déjà pré-existant, je dois absorber le choc et réussir à produire une réponse qui dépasse la potentialité de l'horizon. Ou plutôt, l'horizon se trouve *déborderé* avant toute visée intentionnelle. Ce n'est pas seulement le « Je » qui est bouleversé, c'est le cadre qui doit se réinventer à chaque fois, sous la pression de bouleversement du quotidien.

Certes, Husserl précise que « la particularité du donné »²⁷ joue sur notre attention. C'est-à-dire que quelque chose se joue avant que nous ne portions notre attention sur quelque chose d'autre, quelque chose qui éveille notre attention et qui la stimule. Ainsi, on ne peut pas lui reprocher de ne pas tenir compte de quelque chose qui viendrait en plus de la visée. Ce qu'il manque en revanche, selon Waldenfels, c'est le fait qu'en plus des choses qui rentrent dans notre perception, des choses en sortent, et nous ne pouvons donc pas les viser :

le souci c'est que seuls quelques éléments ressortent de notre champ visuel, tandis que d'autres se retirent. Nous ne visons pas seulement davantage que ce qui affecte nos sens, mais aussi moins²⁸.

26. *Ibid.*, p. 219.

27. *Ibid.*, p. 96.

28. B. Waldenfels, « Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim frühen Husserl », *Philosophische Rundschau*, vol. 52, n° 4, 2005, p. 305. Cette analyse est proche de Merleau-Ponty, l'un des inspirateurs majeurs de Waldenfels, et au fait que, chez le phénoménologue français, on puisse *percevoir sans voir*, au fait que la perception glisse sur certaines choses sans s'y arrêter. Par exemple, lorsque je suis en plein échange avec mon adversaire pendant un tournoi de tennis, je ne prête pas attention aux anciens qui « boivent des coups » à la buvette, même s'ils sont dans mon champ perceptif. On se référera notamment aux phrases suivantes chez Merleau-Ponty : « la perception glisse sur les choses et ne les touche pas » (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 2016, p. 25) ; « la perception est non perception de choses » (*ibid.*, p. 271).

C'est-à-dire qu'il faudrait retirer la primauté de l'*ego* : le fait d'être attentif débute toujours avant que je m'aperçoive que je suis attentif. Au moment où *moi*, en tant que je me constitue comme tel, remarque que je suis attentif à quelque chose, c'est déjà trop tard. Je suis déjà *rayonnant*, en train de lancer mes flèches de visées intentionnelles. Il n'y a qu'à regarder le nombre de pronoms de première personne que l'on doit utiliser pour expliquer l'action de l'*ego* pour se rendre compte de sa domination implacable dans la philosophie de Husserl. Le problème, chez le fondateur de la phénoménologie, c'est que l'horizon est continu, qu'il n'y a pas de failles, de ruptures : « il s'étend sans limites », écrit-il²⁹. Il est de plus conçu comme progressif. Dit grossièrement, on le perçoit *au fur et à mesure*. Cela représente une expérience fermée, puisqu'il s'agit d'un horizon eidétique, qui vise à se rapprocher de l'essence même des choses ; l'horizon attend un remplissement, effectuable par la réduction eidétique. En fait, je vise la chose en lui donnant déjà une certaine signification, quitte à la modifier par la suite (on peut penser aux exemples qu'Husserl donne de la mélodie que l'on croit reconnaître après quelques notes, ou de meubles cachés par un tapis). Toute intentionnalité comporte donc, nous dit Husserl, un excès de sens, un « *dépassement de l'intention dans l'intention elle-même* »³⁰. Pour Waldenfels, qui développe au contraire l'idée d'une expérience ouverte, cette conception est marquée par son unilatéralité : il estime en effet que Husserl s'intéresse à un seul côté – celui du sujet qui déborde sur l'objet perceptif – mais l'inverse est oublié. Le débordement de l'objet sur le soi tombe pour ainsi dire à l'eau. La conception de Husserl est donc aux abonnées absentes, écrit Waldenfels, lorsque « les idées préconçues se révèlent inadéquates pour le nouveau »³¹. En fait, ce que le phénoménologue munichois reproche à Husserl, c'est de trop séparer l'essence des choses et le domaine de l'expérience, ce qui provoque cette unilatéralité. Au contraire, pour lui, « les faits et les essences apparaissent comme étant intriqués les uns dans les autres »³². Par cette intrication, l'essence, si l'on veut garder ce mot, apparaît chaque fois de nouveau et n'est pas préexistante à l'événement. En vue de penser un cosmopolitisme détaché de toute pré-catégorisation de l'étranger, ce qui ouvre la porte à des classements policiers et à l'impossibilité d'une hospitalité effective, ce qui nous intéresse ici est le fait que ce qui se trouve dans l'horizon vienne aussi nous frapper, nous

29. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 2008, p. 88.

30. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 86.

31. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1980, p. 91. De fait, pour les notes d'une mélodie ou le meuble caché, la conception de Husserl répond présent, mais lorsqu'il est question d'une expérience de l'étranger où l'expérience pathique est prépondérante, où il faut faire avec la peur et l'incertitude, l'importance donnée à l'anticipation dans la visée et aux essences des choses ne permet pas de penser des perceptions plus dynamiques et mouvantes, comme c'est le cas dans l'expérience de l'hospitalité.

32. *Ibid.*, p. 89.

toucher, et que l'on doive y répondre sans avoir pu le moins du monde se préparer à cette entrée en scène de ce qui ne nous est pas propre. Plus que co-constituant le monde, l'étranger co-constitue ici l'expérience propre. Si l'on voulait un cosmopolitisme véritablement hospitalier, il faudrait prendre en compte que je suis réellement *affecté* par le monde et que cette affection doit être surmontée (ce qui n'est pas toujours le cas), qu'elle n'est pas seulement un choc auquel nous pouvons (ou devons) répondre grâce à une raison cosmopolite.

Le sens cosmopolite paraît alors bien hypothétique, et sa présence dans l'horizon ne constitue pas une assurance de le voir saisi : il peut aussi se retirer de l'expérience pour toutes sortes de raisons, à commencer par une impossibilité physique de répondre...

III. L'expérience cosmopolite et l'hospitalité effective

Fössel, suivant Husserl, en reste encore à un sujet qui constitue le noyau de l'expérience. Husserl, quand il parle de synthèse passive, en arrive à un *sujet* qui n'est pas *producteur de son expérience*. C'est déjà beaucoup, et dans le cadre de l'hospitalité, cela nous laisse libres de penser que l'expérience de l'hospitalité est co-constituée par l'étranger (à travers sa présence dans l'horizon). Mais ce faisant, un sens finit toujours par advenir : le cosmopolitisme (de la raison) permet toujours de percevoir l'étranger et de *l'accueillir*. La passivité chez Husserl reste seulement un point à franchir, une étape à passer avant la visée intentionnelle. Waldenfels sape totalement ce cadre, en faisant du *pathos* un évènement « qui nous arrive contre, qui nous heurte (*Widerfahrnis*) », auquel je ne suis pas soumis. Ainsi, « la responsabilité dépasse toute intentionnalité, puisque l'ouverture à ce qui nous frappe ne s'épuise pas dans la signification, l'intelligibilité, ou la vérité de la réponse que nous donnons »³³. La possible mise en contexte du *pathos*, le fait que la réponse que nous donnons malgré tout puisse être interprétée *a posteriori* (lorsque nous avons pu en donner une), ne signifie pas que le *pathos* lui-même avait un sens par essence. La présence de l'étranger dans l'horizon n'est pas par essence porteuse d'un sens cosmopolite et il faut attendre d'être embarqué dans une expérience, dans un moment où on est troublé par l'étranger, pour pouvoir y répondre (et, à ce moment, possiblement, donner une réponse favorable à la requête de l'étranger d'être reçu comme hôte). La seule présence de l'étranger dans l'horizon comme co-constituante du monde ne suffit pas à donner à tout un chacun cette disposition cosmopolite vers laquelle tire la pensée de Fössel.

Pour le dire encore autrement, chez Husserl, ce qui est reçu passivement et appelle à une tendance répondante est déjà pré-constitué par la manière

33. B. Waldenfels, « La phénoménologie entre pathos et réponse », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 137, n° 4, 2005, p. 366.

dont il se donne³⁴. C'est à travers l'intentionnalité que le sens advient, mais pour prendre un vocabulaire que n'utilise pas vraiment Husserl, il était là en puissance. La conscience intentionnelle est dirigée vers un sens global : ce qui n'est pas compris – l'étranger dans l'horizon – constitue une *étape du devenir-actif* de ce qui reste un sujet fort, comme *ego* transcendantal. « Husserl reconnaît bien, explique Anne Montavont, au sein même de l'acte perceptif, une dimension qui échappe à la maîtrise du sujet percevant, mais c'est pour inscrire cette passivité dans une téléologie de l'activité »³⁵. L'étranger reste donc toujours sous le coup d'une appropriation par la conscience du sujet. Si l'étranger dans sa forme la plus abstraite fait partie intégrante d'un tout, même mis en arrière-plan par le concept d'horizon, ce qui ne fait pas partie de ce tout reste inaccueillable et impercevable (mais finalement, pour Husserl, rien ne sort de ce tout). Or si l'on peut dire comment on répond aux requêtes de l'étranger, ce à quoi on répond est toujours descriptible seulement de manière indirecte, par la médiation de la réponse (ou de l'absence de réponse)³⁶. Baser le cosmopolitisme sur cette pensée du sol et de l'horizon paraît donc pour le moins risqué en vue de donner à voir l'effectivité de l'hospitalité : si l'expérience de l'étranger ne se fait qu'en actualisant des connaissances placées dans l'essence des choses, à l'horizon, comment se comporter face à un étranger qui nous surprend totalement, qui nous ébranle et face auquel nous n'avons aucune réponse a priori à apporter ?³⁷ Il apparaît ici un tiraillement qui semble indépassable entre l'idée de cosmopolitisme et la possibilité d'une hospitalité à l'étranger. Dans le cosmopolitisme, nous restons « sur un sol dialogique où les contributions propres et étrangères sont synchronisées au moyen de la réciprocité et de la réversibilité. Dans le dialogue, rien ni personne ne vient trop tard, parce que toute avance peut être rattrapée sur la base de présuppositions communes »³⁸. L'espoir de penser une hospitalité effective, et non pas seulement idéale, qui suppose une expérience pathique qui vient nous frapper par l'appel à l'aide ou la demande de protection, s'échoue face à cette réciprocité et cette réversibilité du cosmopolitisme.

34. Il l'écrit assez clairement : « admettons que ce qui se détache soit déjà constitué », *De la synthèse passive*, op. cit., p. 221.

35. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Epiméthée »), 1999, p. 105.

36. Voir, de Waldenfels, « Description indirecte », *Archives de Philosophie*, n° 73, 2010/1, p. 29-45.

37. Pour approfondir la question, il faudrait aller voir chez Levinas et Merleau-Ponty la manière dont ils pensent cet *appel* des choses qui nous requiert. Plus généralement, une étude d'histoire de la phénoménologie pourrait nous aider à penser notre comportement face à l'étranger qui nous requiert – à penser nos réponses à ses requêtes. Je renvoie au magnifique livre de Michel Vanni sur *L'Impatience des réponses* pour des compléments d'information, et en particulier son chapitre X, où il étudie l'émergence d'un concept de réponse chez Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger puis Levinas (*L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique*, Paris, CNRS éditions (coll. « CNRS philosophie »), 2004, p. 195-236).

38. B. Waldenfels, « La phénoménologie entre pathos et réponse », art. cit.

Conclusion

Dans la figure de celui qui vient, qui a besoin d'un milieu protecteur (et non pas seulement de la possibilité d'un dialogue raisonné) se trouve une part d'étrangeté radicale, qui existe par-delà tout ordre, mais qui reste condition de l'émergence d'un ordre. C'est en tant que dehors de la communauté qu'il permet la création et la genèse des ordres, d'ordres nouveaux, par l'ouverture et la fermeture qu'il constitue à chaque fois dans l'évènement de sa survenue. Dit autrement, les ordres sociaux naissent par l'évènement de l'interaction et ne peuvent lui préexister. En ce sens, le cosmopolitisme, qui suppose le monde comme terrain commun, reste dans l'impasse d'une politique de l'étranger qui lutte contre son appropriation. Tout cosmopolitisme serait un vernis cosmopolite, qui pré-ouvre et pré-ferme des chemins pour l'arrivant, en fonction de l'habit qu'il revêt et des *actualisations* de sa perception. La place pour la surprise est réduite à un moment passager qu'il convient bien vite de surmonter. L'idée même d'un choc passe à la trappe. Par cet oubli et en plus d'une disparition rapide du caractère étranger de l'étranger, c'est le rôle du propre qui est oublié... Que se passe-t-il lorsqu'il n'est pas en situation de répondre ? Lorsqu'il est mis en danger par l'arrivant ? Lorsqu'il n'a pas les moyens pratiques de lui fournir un accueil ? Le fait qu'il doive encaisser³⁹ le choc de la survenue est mis de côté. Le cosmopolitisme reste ainsi hermétique à ce qu'il se passe quand les problèmes arrivent et quand l'étranger ne passe pas par les chemins fixés, ou au moins ébauchés. Les propositions de Føessel ne permettent que peu d'envisager l'expérience de l'hospitalité comme une manière de faire communauté puisqu'on ne sait jamais vraiment comment les relations se passent, comment elles s'ouvrent.

Pourtant, il faut souligner que l'auteur ne prend pas pour acquis le commun, ce qu'il se crée entre l'accueillant et l'accueilli. Même s'il laisse de côté le fait que le moment de la survenue puisse être compliqué, que l'on ne puisse pas y répondre, même si sa pensée laisse le sujet au centre de l'affaire, il insiste sur le fait que le monde commun n'est pas donné une bonne fois pour toutes. « Le monde du cosmopolitisme n'est pas un astre au bord de la disparition, mais un espace qui demande à être indéfiniment institué »⁴⁰, écrit-il dans un petit texte de deux pages publié dans *Esprit* en 2018. À cette institution indéfinie, j'ai été particulièrement attentif dans ma volonté de caractériser les relations entre demandeurs d'asile et aidants. En ça, les propositions de Føessel m'ont sans aucun doute marqué. C'est que l'institution toujours à renouveler a à voir avec la durée de l'hospitalité⁴¹.

39. J. Stavo-Debaugé, *Venir à la communauté. Une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*, thèse de doctorat de sociologie, Paris, EHESS, 2009.

40. M. Føessel, « Cosmopolitisme », dans C. Riquier et F. Worms (dir.), « Le clos et l'ouvert. Abécédaire critique », *Revue Esprit*, n° 445, juin 2018, p. 66.

41. Voir A. Aulanier, « Attention et hospitalité », art. cit., où j'évoque l'importance de penser cette durée de l'hospitalité.

Føessel, de manière contraire à Derrida, n'oublie pas que l'hospitalité dépasse l'ouverture⁴² et que des éléments doivent être versés au *commun* pour qu'il ne disparaisse pas. Le concept d'horizon lui permet de penser cela, par l'actualisation de la perception, qui doit toujours encore avoir lieu. Mais ce faisant, il en oublie finalement de penser l'ouverture, qui ne fait jamais réellement problème, qui n'est même finalement pas réellement évoquée. En cela, il ne se départit pas tout à fait des limites du double héritage de Kant et Husserl qu'il convoque⁴³.

42. Voir J. Stavo-Debauge, « Pourquoi le “don” de Derrida ne résiste pas à l'épreuve de l'hospitalité », *Revue du MAUSS*, n° 53, 2019/1, p. 217-234.

43. Je remercie Circé Furtwängler pour son invitation à présenter ce texte au séminaire qu'elle a organisé en 2021 à l'université Paris 1, ainsi que pour sa relecture et ses conseils sur une première version du texte.