

Université Denis Diderot - Paris 7
UFR de Sciences Sociales

Laboratoire de rattachement : Centre de Sociologie des Pratique et
Des Représentations Politiques

Année universitaire 2007-2008

Mémoire de Master 2 recherche

« Sociologie et Anthropologie : politique, culture et migrations »

Mention : Sociologie et Philosophie Politique

Serpil TUNÇ

L'HOSPITALITÉ

Comme un droit et comme un au-delà du droit

Sous la direction de Mme. Martine LEBOVICI

Maître de conférences en philosophie

Membres du jury :

Mme. Martine LEBOVICI, Maître de conférences en philosophie

M. Etienne TASSIN, Professeur de Philosophie

SEPTEMBRE 2008

Remerciements

Je remercie tout d'abord à l'Ambassade de France à Ankara, qui me donne une occasion pour étudier en France et aussi au CNOUS et au CROUS de Paris qui gère mon bourse et qui assure mon séjour, pour rendre possible la réalisation de ce travail.

Ensuite je témoigne d'une profonde reconnaissance envers ma directrice de recherche, Mme Martine Leibovici, pour ses conseils constructifs, sa disponibilité, et ses encouragements depuis Istanbul jusqu'à Paris. Je remercie également Monsieur Etienne Tassin, pour avoir accepté de prendre part à mon jury de soutenance. Je suis aussi tributaire des enseignants du master Sociologie et Philosophie Politique de l'Université de Paris 7.

J'exprime ma profonde gratitude à mon professeur Aliye Kovanlıkaya, pour ses conseils et ses aides prestigieux. Je voudrais remercier également aux professeurs de département de la philosophie de l'Université de Galatasaray, pour leur support indéniable dans ma formation philosophique et qui me motivent pour continuer à master recherche, surtout à Zeynep Savaşçin et Seçkin Sertdemir pour leurs aides et leur amitié.

Je voudrais également exprimer mes remerciements sincères à M. Ertan Kardeş, pour son soutien immesurable.

Je remercie aussi Başak Aray, qui m'aide profondément pour ce mémoire.

Je remercie d'autre part tous mes amis de la même filière qui m'encouragent, surtout Konstantina Nomikou, Chadia Bou, Constanza Sanhueza, Romaine Barrault, et Juliette Hili, et aussi Nilüfer Açıık, Gülsen Kayabaşı et Yasemin Ural qui partagent avec moi cette aventure de Paris.

Evidemment je remercie à ma famille entière, et surtout à ma cousine Şehnaz Yalçın.

Enfin, je tiens particulièrement remerciements à Cem Ütebay.

Résumé :

L'hospitalité est un concept fondamental avec ses multiples formes dans toute l'histoire. Nous envisagerons dans cette étude, la distinction entre l'hospitalité comme un droit à travers Kant et comme un au-delà du droit à travers Levinas et Derrida. En disant l'hospitalité comme un droit, nous nous adressons à l'hospitalité au juridique, et également en parlant l'hospitalité comme un au-delà du droit, nous voulons expliquer l'hospitalité comme une éthique. A partir de cette distinction, nous allons s'interroger sur l'étranger, la paix, le cosmopolitisme, le droit et enfin l'éthique. A partir de cette distinction, nous allons penser sur la relation entre le droit et la politique, également nous allons penser sur la relation entre l'éthique et la politique chez Emmanuel Kant et chez Jacques Derrida.

Summary:

Hospitality is a fundamental concept that has been treated in multiple forms throughout history of thought. In this project, we contemplate the distinction between the hospitality as a legal right through Kant and as a notion beyond the law through Levinas and Derrida. While considering the hospitality as a right, we refer to the hospitality in legal terms and likewise, while referring to the hospitality as a notion beyond the law, we intend to explain the hospitality as an ethic. From this distinction, we are going to evaluate on the stranger, the peace, the cosmopolitism, the law and finally the ethic. Departing from this distinction, we are going to reflect upon the relationship between the law and politics, and at the same time the ethic and politics in Emmanuel Kant and in Jacques Derrida.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE - L'HOSPITALITÉ COMME UN DROIT OU BIEN L'HOSPITALITE AU JURIDIQUE.....	9
CHAPITRE I - COSMOPOLITISME ET HOSPITALITÉ CHEZ KANT	9
SECTION I – LE PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE DE KANT	10
<i>Sous Section I – L'idée de la paix perpétuelle et le cosmopolitisme dans l'histoire ..</i>	<i>10</i>
<i>Sous Section II – Vers la Paix Perpétuelle de Kant</i>	<i>16</i>
SECTION II – LE DROIT COSMOPOLITIQUE ET HOSPITALITÉ CHEZ KANT	23
<i>Sous Section I – Le droit cosmopolitique</i>	<i>24</i>
<i>Sous Section II – L'hospitalité, comme la condition du droit cosmopolitique</i>	<i>27</i>
CHAPITRE II – LES SOURCES KANTIENNES DANS LE DOMAINE DE LA POLITIQUE ET JURIDIQUE ACTUEL.....	32
SECTION I – L'influence de Kant, exercée sur le domaine politique	32
SECTION II – Le droit cosmopolitique de Kant et ses influences dans le domaine juridique	36
CHAPITRE III – LES DISPOSITIONS JURIDIQUES ET POLITIQUES ACTUELLES A TRAVERS L'HOSPITALITÉ.....	38
SECTION I – Le droit international à travers l'hospitalité	39
SECTION II – L'exemple de France.....	48
DEUXIEME PARTIE – L'HOSPITALITÉ : « AU DELA DU DROIT »	54
CHAPITRE I – LE COSMOPLITISME ET L'HOSPITALITÉ COMME UNE EXIGENCE MORALE CHEZ KANT	54

SECTION I – LE DROIT COSMOPOLITIQUE, COMME LE DEVOIR, EST UNE EXIGENCE MORALE.....	55
<i>Sous Section I - La condition d’être la science chez Kant.....</i>	<i>55</i>
<i>Sous Section II - La loi morale, comme le principe unique.....</i>	<i>58</i>
<i>Sous Section III – La place du droit dans le système Kantien.....</i>	<i>62</i>
SECTION II – LE COSMOPOLITISME, DU POINT DE VUE DE LA NATURE HUMAINE, COMME UNE EXIGENCE MORALE	64
<i>Sous Section I – La nature de l’homme</i>	<i>65</i>
<i>Sous Section II – Pourquoi l’idée du bien.....</i>	<i>67</i>
CHAPITRE II – L’ETHIQUE DE LEVINAS, COMME L’HOSPITALITÉ, VERSUS CELLE DE KANT.....	71
SECTION I – L’éthique comme une hospitalité	72
SECTION II – Le passage de l’éthique de l’hospitalité à la pensée de la justice, de la légalité.....	79
CHAPITRE III – L’HOSPITALITÉ INCONDITIONNELLE, COMME AU-DELA DU DROIT CHEZ DERRIDA	83
SECTION I – L’HOSPITALITÉ INCONDITIONNELLE VERSUS L’HOSPITALITE CONDITIONNELLE.....	84
<i>Sous Section I – La critique de l’approche cosmopolitique kantienne chez Derrida.</i>	<i>84</i>
<i>Sous Section II – Le contexte actuel qui nécessite de repenser l’hospitalité pour Derrida</i>	<i>87</i>
<i>Sous Section III – L’hospitalité inconditionnelle chez Jacques Derrida.....</i>	<i>91</i>
SECTION II – A TRAVERS L’HOSPITALITÉ INCONDITIONNELLE, PENSER LE DROIT ET LA POLITIQUE D’AUJOURD’HUI.....	97
<i>Sous Section I – « Ville – Refuge » : Pratique de l’éthique de l’hospitalité inconditionnelle ?.....</i>	<i>98</i>
<i>Sous Section II – L’hospitalité inconditionnelle, le droit et la politique.....</i>	<i>100</i>
CONCLUSION	105
BIBLIOGRAPHIE.....	109

INTRODUCTION

La présente étude vise à interroger le concept d'hospitalité comme un droit ou bien comme au-delà du droit en la liant à la question de l'étranger, à la pensée du cosmopolitisme, à la paix, aux dispositions juridiques et politiques actuelles et à une pensée d'éthique.

Le choix d'un tel sujet constitue une tentative de penser philosophiquement les principaux débats politiques et juridiques contemporains. Il est évident qu'aujourd'hui la politique de maîtrise migratoire n'est pas favorable à l'accueil d'étrangers dans le contexte international et aussi bien que national. En effet théoriquement, les étrangers jouissent de toutes les libertés fondamentales comme la liberté de circuler, le droit à la sûreté, le droit au respect de la vie privée et familiale. Par contre, quant à l'exercice, nous pouvons constater que ces libertés sont fortement restreintes par les règles, de plus en plus sévères en cadrant le séjour. Concrètement, nous pouvons nous tourner vers les accords de Schengen avec lesquelles d'une part nous voyons une ouverture des frontières intérieures, et d'autre part, un verrouillage plus strict des frontières extérieures de l'Union Européenne. Nous pouvons également observer que par rapport aux années précédentes, les demandes de droit d'asile sont plus souvent refusées. De plus le contrôle des immigrés se réalise d'abord par la police des frontières, sans pouvoir accéder au domaine juridique. Donc, la liberté de circulation est entravée par les obstacles comme la généralisation des visas, la fermeture des frontières, les accords de réadmissions. Nous pouvons y ajouter aujourd'hui des phénomènes comme l'apparition des camps de réfugiés, l'augmentation des morts des clandestins en essayant de fuir des frontières. C'est alors tous ces problèmes nationaux et internationaux actuels si complexes qui nous motivent à reconsidérer philosophiquement la pensée de l'hospitalité.

Pour comprendre pourquoi nous devons y penser comme un droit, ou bien comme un au-delà du droit, nous pouvons commencer par demander ce qu'est l'hospitalité ?

En effet l'hospitalité est un concept fondamental pour toute l'histoire. Nous pouvons examiner d'abord son étymologie. Le mot « hospitalité » a apparu pour la première fois dans la langue française en 1206. Ici elle dérive du mot latin *hospitalitas*, qui lui-même vient de l'*hospitalis* lequel désigne alors l'hébergement gratuit et l'attitude charitable qui correspond à l'accueil des indigents, des voyageurs dans les couvents, les hospices et hôpitaux.¹ Au XVIème siècle, elle réapparaît avec son sens antique. C'est-à-dire qu'elle désigne, comme « un droit réciproque de protection et d'abri. »² Mais en même temps elle a un sens comme le « fait de recevoir, loger, nourrir sans « contrepartie » et par extension « bon accueil »

Donc nous voyons que d'une part l'hospitalité désigne un droit, d'autre part elle désigne une obligation charitable. A partir de ces deux termes, nous pouvons dire qu'il y a donc deux types d'hospitalités qui deviennent plus nettes dans le *Dictionnaire Universel d'Antoine Furetière* de 1690.

Quant à l'*Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, nous voyons que cette fois, l'hospitalité désigne une vertu.

« Elle est la vertu d'une grande âme qui tient à tout l'univers par les liens de l'humanité. Et ne se borne pas « aux liaisons du sang et d'amitié »³

Selon Gotman, avec cette définition, l'hospitalité est considérée comme un concept qui assure comme lien social. En 1873, Le Grand Dictionnaire Universel du XIXème siècle définit l'hospitalité comme un concept qui s'adresse aux étrangers et aux passants, non pas les pauvres. Donc ici le sens de charité disparaît. Elle porte plutôt un sens de commerce. Et enfin, nous pouvons le chercher dans le *Dictionnaire Robert*, qui l'élabore selon quatre régimes : la charité, le droit, la libéralité et le bon vouloir. Egalement, il donne « l'accueil » et « réception » comme synonymes.

En effet, nous allons voir une complémentarité entre le contexte historique, politique et juridique du temps et ses définitions. Par ces définitions, l'hospitalité se trouve aussi dans les registres divers comme le religieux, le social, le droit, la morale. Donc nous pouvons dire que l'hospitalité a une histoire dans ses formes très multiples.

¹ GOTMAN Anne, *Le sens de l'hospitalité*, Paris, Editions PUF, 2001, p. 13

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p.14

Mais nous allons voir que dans toutes ces formules, même si ses contenus sont différents, elle reste universelle.

Pour comprendre mieux, nous pouvons examiner d'abord ses prescriptions religieuses. En effet, nous voyons que l'hospitalité figure dans les trois textes sacrés. A la fois, l'Ancien et le Nouveau Testament et le Coran comportent des passages sur l'hospitalité. Par exemple, dans l'Ancien Testament, l'hospitalité est vue de la manière suivante :

« Tu ne mal- traiteras point l'étranger, et tu ne l'opprimeras point ; car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte »

« L'étranger n'en conserve pas moins un statut inférieur : on lui donne à manger d'une bête morte alors qu'elle est interdite au peuple de Dieu (Dt 14, 21)⁴

Nous pouvons évoquer l'hospitalité très nettement comme l'application de la charité dans le Nouveau Testament :

« Pourvoyez aux besoins des saints. Exercez l'hospitalité » (Rom, 12, 13)

« Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger et vous m'avez recueilli ; j'étais nu et vous m'avez vêtu ; j'étais malade et vous m'avez visité ; j'étais en prison et vous êtes venu vers moi. » (Matthieu 25, 36)⁵

Quant au Coran, même si nous ne pouvons pas y voir une prescription directement liée à l'hospitalité, il s'agit aussi de la charité, de la bonté et d'obligations de redistribution des richesses aux cotés des proches et des voisins et également des orphelins, des mendiants, des indigents et des esclaves.

« Acquitte-toi (de ce qui) pour le proche parent, le pauvre et le voyageur (constitue sur toi) un droit » (XXX, 38)⁶

C'est ainsi que nous constatons, à partir de la désignation de la charité, à la sacralisation de l'hospitalité dans les trois textes sacrés. En effet alors que l'hospitalité s'adresse exclusivement aux connaissances, c'est-à-dire familiers, amis et étrangers ; la charité s'adresse aux pauvres, c'est-à-dire, mendiants, malades, et faibles. Mais nous voyons que dans ces prescriptions religieuses, la charité aspire à l'hospitalité.

⁴ L'Ancien Testament, (Ex 22, 21), cité par GOTMAN Anne, *ibid.*, p. 16

⁵ Le Nouveau Testament, cité par GOTMAN Anne, *ibid.*

⁶ Coran, cité par GOTMAN Anne, *ibid.*

Par ailleurs, nous pouvons dire que toutes les deux, ont une fonction dans un espace social spécifique. Car Gotman définit l'hospitalité, en même temps, comme ce qui permet à des individus, des familles de lieux différents (à des villes et des Etats également) de se socialiser, se loger, et se rendre des services mutuellement et réciproquement.⁷ Dans l'antiquité, l'hospitalité constitue, pour des personnes de même statut, un droit réciproque de trouver logement et protection les uns chez les autres. Par exemple, Platon d'abord considère l'hospitalité comme ce qui est *un devoir sacré que l'on ne peut enfreindre sous peine d'encourir la punition des dieux*.⁸ Nous pouvons considérer ce devoir chez lui, comme le devoir sacré vers les étrangers, il s'agit en effet de la protection des étrangers car selon lui, l'étranger se trouvant éloigné de ses parents et de ses amis, intéresse davantage les hommes et les dieux et spécialement le dieu suprême, Zeus Hospitalier.⁹ Donc ici nous voyons l'hospitalité d'une part comme une loi civile, d'autre part comme une prescription religieuse. Même si l'aspect humain et l'aspect divin vont effectivement, en Grèce; à Rome, il y a une distinction entre l'hospitalité privée et l'hospitalité publique.

Ainsi, dans le cadre de ce travail, nous nous intéresserons à l'hospitalité publique plutôt que l'hospitalité privée. Car comme le dit Gotman, l'essentiel de la pratique de l'hospitalité est passé aujourd'hui de la sphère religieuse et privée à la sphère étatique, dans le droit (droit social, droit international). Par contre nous ne limitons pas notre sujet à l'hospitalité comme un droit, nous la considérons également en dehors de ces limites, ni comme un droit, ni comme un concept religieux ou de charité. Il s'agit donc de l'éthique de l'hospitalité qui porte le sens plus proche donné par le *Dictionnaire Robert*, comme l'accueil chez soi. Mais nous allons voir que ce n'est pas simplement un accueil chez soi.

Pour examiner l'hospitalité comme un droit, nous allons choisir le philosophe Emmanuel Kant. Car nous pensons que, comme le dit Scherer, parmi les moments essentiels d'une histoire de l'hospitalité, il a établi, en 1795, dans son œuvre « *Projet de Paix Perpétuelle* », le principe d'une « hospitalité universelle » comme seul principe de

⁷ GOTMAN Anne, *La question de l'hospitalité*, in Communications, *L'hospitalité*, n°65, Seuil, 1997, p. 5

⁸ Platon, cité par SCHERER René, *Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 16

⁹ SCHERER René, *ibid.*

droit cosmopolitique capable de conduire à une paix perpétuelle entre les Etats. Par contre nous allons montrer qu'en devenant droit, l'hospitalité perd sa qualité, parce que comme le dit Proudhon, le droit ne recouvre pas de multiples aspects comme humains, affectifs de l'hospitalité qui gardent leur valeur.¹⁰ Le droit limite l'hospitalité. D'ailleurs quand nous allons examiner le droit international, qui prend ses racines de Kant, à travers l'hospitalité, nous allons voir que l'actualité de la question de l'hospitalité, est posée par les limites mêmes du droit. Ainsi, nous établirons qu'il faudra évoquer, pour bien des cas concrets où l'hospitalité s'oppose au droit strict de la législation ou comble les vides de celui-ci, une hospitalité qu'il conviendra de qualifier d'absolue ou inconditionnelle comme le définit Jacques Derrida qui s'inspire de la pensée de l'éthique de l'hospitalité chez Emmanuel Levinas. En effet Derrida, dans son œuvre « *Adieu Emmanuel Levinas* », en examinant les rapports entre une éthique de l'hospitalité autrement dit « l'hospitalité comme la sainteté du Saint » chez Levinas et un droit ou une politique de l'hospitalité chez Kant nous définit cette hospitalité inconditionnelle. C'est ainsi, dans le souci de rejoindre ces deux aspects de l'hospitalité, que nous formulons la problématique de la manière suivante :

Dans quelle mesure l'hospitalité peut être liée à la question de l'étranger, au cosmopolitisme, à la paix, aux dispositions juridiques et politiques et à l'éthique ? S'agit-il de l'hospitalité comme un droit, ou bien comme un au delà du droit ?

En nous interrogeant sur cette problématique, nous allons analyser aussi les questions sous-jacentes :

Comment nous pouvons penser le passage de l'éthique à la politique et au droit à partir de la comparaison entre Kant et Levinas ?

Comment nous pouvons penser le droit et la politique à partir de l'hospitalité inconditionnelle chez Derrida en suivant l'éthique de Levinas différemment Kant. Autrement dit, Est-ce que peut-on construire une relation entre l'éthique de l'hospitalité et la politique ou bien le droit ?

¹⁰ SCHERER René, *Hospitalités*, Paris, Ed. Economica, 2004, p. 2

A partir de l'hospitalité inconditionnelle, est-ce que pouvons-nous penser le cosmopolitisme comme une autre manière de Kant ?

Dans l'objectif de faire ces analyses, nous allons construire notre travail en deux parties : Premièrement, nous allons considérer *L'hospitalité comme un droit* et deuxièmement *L'hospitalité comme un au-delà droit*.

Dans la première partie, nous tâcherons de comprendre comment l'hospitalité est élaboré comme un droit depuis Kant jusqu'à aujourd'hui. Cette première partie, sera composée de trois chapitres dont le premier serait le *Cosmopolitisme et Hospitalité chez Kant*, le deuxième *Les sources Kantiennes dans le domaine de la politique et juridique actuel* et enfin *Les Dispositions Juridiques et Politiques d'aujourd'hui à travers l'hospitalité*.

Dans le premier chapitre de cette première partie, notre visée est de montrer comment Kant élabore l'hospitalité dans son œuvre *Projet de Paix Perpétuelle*. Puisqu'il définit l'hospitalité comme la condition de la paix perpétuelle entre les Etats, nous analyserons la paix perpétuelle avec son histoire et puis sa définition, ses conditions pour Kant. Ensuite, nous pouvons élaborer le droit cosmopolitique et ainsi l'hospitalité comme la condition la plus importante de la paix perpétuelle. En fait en y accordant un caractère universel, Kant ouvre une voie très importante dans l'histoire de l'hospitalité. Malgré ce caractère, en matière du droit, nous allons voir que Kant la limite et conditionne. Nous arrivons ainsi au paradoxe de l'hospitalité comme un droit. Le deuxième chapitre montrera que la pensée de Kant, soit sa pensée de la Société des Nations, de la paix perpétuelle, soit le droit cosmopolitique et l'hospitalité influence fortement le domaine politique et juridique. Ensuite, nous affirmerons au troisième chapitre que l'hospitalité dans le droit est limitée par les multiples restrictions tant sur le plan international qu'au plan de la réglementation interne des Etats. Ici nous argumenterons que comme le dit Schérer, *les problèmes d'hospitalité et surtout ceux posés par le refus d'hospitalité à des groupes ou à des nations entières est, de nos jours, l'un plus graves qui puisse se poser et commande tout notre droit international*.¹¹ Pour conclure cette première partie, nous affirmons que l'hospitalité comme le droit, reste

¹¹ *Ibid.*

limitée, insuffisante et qu'elle s'éloigne de sa définition et son sens. C'est pourquoi nous devons penser l'hospitalité dans une manière qui se positionne au delà du droit.

C'est ainsi que la deuxième partie de notre travail sera consacrée à l'hospitalité au delà du droit comme le concept de l'hospitalité inconditionnelle ou bien pure et absolue de Jacques Derrida. Comme nous l'avons indiqué, cette hospitalité inconditionnelle se fonde sur l'éthique de l'hospitalité de Levinas qui est une pensée tout à fait différente celle de Kant. Alors nous allons élaborer la deuxième partie en trois chapitres : le premier, *Le Cosmopolitisme et l'hospitalité comme une exigence morale*, le deuxième *L'éthique de Levinas, comme l'hospitalité, versus celle de Kant*, et enfin, *L'Hospitalité Inconditionnelle, comme au-delà du droit chez Derrida*.

Le premier chapitre vise à prouver que le cosmopolitisme et l'hospitalité sont liés dans le dernier point à une loi morale chez Kant. La loi morale, « issu de la raison » est le fondement de la toute pensée politique et juridique. En tant que le devoir, le droit cosmopolitique peut être lié à une loi morale et ensuite, du point de vue de la nature humaine, il est considéré comme une exigence morale. Dans ces deux sections, nous allons souligner que tous les éléments du droit chez Kant sont liés à la raison.

Dans le deuxième chapitre, nous allons critiquer alors cette éthique de Kant par l'éthique de l'hospitalité chez Levinas dont la pensée de l'éthique, se fonde sur l'accueil de l'autrui, de l'autre absolu. Ici, nous nous interrogerons sur l'idée de la paix et de la guerre en dehors de leurs oppositions simples et problématiques. C'est-à-dire que nous demandons si la paix n'est qu'un concept politique ou bien institutionnel comme le dit Kant. Nous nous demanderons également comment l'universalisme est considéré d'une manière qui diffère de Kant. Et ainsi nous arriverons à une pensée de l'éthique, qui vient de l'extérieur, qui devient l'hospitalité elle-même. D'autre part, comme une deuxième section, nous allons examiner chez Levinas le passage de l'éthique de l'hospitalité à la pensée de la justice, de la légalité. Ici, nous allons remarquer que Levinas nous définit la nécessité de l'Etat, du droit en dépassant leurs limites. Ce chapitre va faciliter donc la compréhension du dernier chapitre qui traite de l'hospitalité inconditionnelle chez Derrida.

Comme le deuxième chapitre commence par la critique de la pensée d'éthique de Kant chez Levinas, ce chapitre va élaborer l'hospitalité inconditionnelle de Derrida,

en commençant d'emblée la critique de l'hospitalité conditionnelle de Kant. En effet Derrida en suivant la voie de l'éthique de l'hospitalité chez Levinas, nous expose l'hospitalité inconditionnelle. A partir de cette l'hospitalité, Derrida repense, à l'unicité, l'étrangéité, l'autre absolu. C'est-à-dire, il s'essaie à calculer l'incalculable. Il définit cette hospitalité comme un acte poétique. Par ailleurs, nous allons voir que Derrida tâche de repenser le droit, les lois, la politique avec cette hospitalité inconditionnelle. Simplement, à partir de l'exemple de l'expérience des villes-refuges, il nous invite à penser le cosmopolitisme dans une autre manière dont Kant nous parle. Mais également dans ce chapitre nous nous interrogerons sur la possibilité de construire une politique, un droit à partir de cette éthique de l'hospitalité.

Nous envisageons essentiellement de montrer dans notre travail dont l'itinéraire est ainsi établi, que l'hospitalité est un concept fondamentale pour la pensée moderne et aussi bien contemporain, et que les problèmes politiques, juridiques, philosophiques sur l'étranger, le cosmopolitisme, la paix, la guerre, l'universalisme, ne peuvent être conçues sans prendre en compte ni l'hospitalité comme un droit, ni l'hospitalité comme un au-delà du droit.

Première Partie : L'hospitalité comme un droit ou bien l'hospitalité au juridique

Aujourd'hui, l'hospitalité se trouve aux fondements même du droit, comme la définition juridique du statut des personnes, étrangères, déplacées, expulsées comme droit d'entrée et droit d'asile. Elle se trouve également aux fondements des conventions interétatiques, définissant le cadre des relations diplomatiques. En effet l'hospitalité juridique prend ses racines chez Kant. C'est pourquoi cette partie vise à examiner l'hospitalité juridique avec ses racines et son actualité. Donc il est convenant d'élaborer d'abord l'idée de l'hospitalité chez Kant et puis ses influences sur la politique et le droit et enfin le droit international d'aujourd'hui.

Chapitre I : Cosmopolitisme et hospitalité chez Kant

« Il est un moment tout à fait essentiel dans l'histoire de la philosophie et du droit moderne, un moment charnière qui est la pensée de Kant relativement à l'hospitalité(...) »¹²

Dans cette première chapitre, nous allons aborder l'hospitalité comme un droit, qui remonte jusqu'à Kant. Car, Kant définit le droit cosmopolitique avec le concept de l'hospitalité. Si le droit cosmopolitique est la condition de la constitution de la paix perpétuelle, nous pouvons dire que la paix perpétuelle est liée directement à l'hospitalité chez Kant. Donc la première section de cette première partie consiste à examiner d'abord son idée de la paix perpétuelle et ensuite dans la deuxième section, nous allons élaborer le droit cosmopolitique et l'hospitalité chez lui. Nous allons nous intéresser dans ce chapitre aux questions « qu'est ce que le cosmopolitisme pour Kant ? » et « Comment est-t-elle liée à l'hospitalité ? »

C'est ainsi que nous devons examiner dans ce chapitre l'idée de la paix perpétuelle, les conditions de sa constitution, les distinctions entre le droit civique, le droit des gens et le droit cosmopolitique chez Kant

¹² SCHERER René, *Cosmopolitisme et hospitalité*, in Communications, *L'hospitalité*, n°65, Paris, Seuil, 1997, p.64

Section I : Le projet de paix perpétuelle de Kant

Nous pouvons traiter de l'idée de la paix perpétuelle qui donne son sens au droit cosmopolitique, c'est-à-dire, comme le dit Habermas, grâce à l'idée de la paix perpétuelle, le droit cosmopolitique devient *attractive et concrète*¹³. D'ailleurs Kant examine le droit cosmopolitique dans le cadre de son œuvre *Vers la paix Perpétuelle*, c'est une des conditions de la paix perpétuelle. C'est pourquoi, il faut comprendre d'abord ce que signifie la paix perpétuelle pour Kant. Mais avant d'examiner l'idée de la paix perpétuelle chez Kant, nous devons parler d'abord de l'idée de la paix perpétuelle dans l'histoire. Notre première sera donc consacrée à l'idée de la paix perpétuelle dans l'histoire et puis ses conditions, ses significations pour Kant.

Sous Section I : L'idée de la paix perpétuelle et le cosmopolitisme dans l'histoire

Il est vrai que ni l'idée de la paix perpétuelle, ni l'idée du cosmopolitisme n'appartient à Kant. Nous pouvons trouver l'idée du cosmopolitisme et l'idée de la paix perpétuelle dans toute l'histoire. D'ailleurs le cosmopolitisme a déjà un sens dans l'Antiquité et aussi bien que chez le Stoïcisme. Ici, nous entendons par le *cosmopolis*, comme le citoyen du monde, qui est défini premièrement par Diogène de Sinope. C'est-à-dire l'individu se reconnaît partout comme chez lui. Car l'idée est que l'humanité forme une unité une « *cosmopolis* » à laquelle appartiennent les hommes comme les dieux.¹⁴ Alors nous pouvons dire que l'individu appartient au système du monde comme la demeure naturelle des êtres (*l'œcoumène*). Selon Etienne Tassin, nous pouvons dire que le cosmopolitisme antique consiste en une allégeance religieuse, non pas une allégeance politique. Si bien que le cosmopolitisme antique est considéré comme une obligation morale, pas une obligation politique. Dans cette idée du citoyen du monde de Diogène, il n'est pas nécessaire de parler de la figure d'étranger, parce que nous sommes déjà tous citoyens du monde.

¹³ HABERMAS Jürgen, *La paix Perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée républicaine*, Paris, Le Cerf, 1996, p.7

¹⁴ TASSIN Etienne, *Un monde Commun., Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Le Seuil, 2003, p.161

Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de figure de l'étranger dans l'antiquité. Avant d'examiner ces figures de l'antiquité, nous pouvons annoncer qu'il y a une relation entre les changements des figures de l'étranger dans l'histoire et les changements du sens du cosmopolitisme. Par conséquent, nous allons examiner ensemble l'histoire de l'étranger, du cosmopolitisme et l'idée de la paix.

Pour comprendre mieux, nous pouvons commencer à élaborer les changements des figures de l'étranger dans l'histoire. En effet, le mot « étranger » en français vient d'« étrange » qui signifie à la fois incompréhensible, hors du commun: qui étonne parce qu'il est différent de ce que l'on a habitude de voir. En latin le mot « étranger » comme « extraneus » donne le sens « dehors ». De même, selon *Le petit Robert*, « étrange » nous renvoie à l'indéfinissable, l'incompréhensible, l'inquiétant, l'anormal. Juridiquement, l'étranger est défini comme celui qui appartient à une autre nation ; mais en même temps par l'étranger on entend celui qui n'appartient pas à la communauté politiquement déjà constitué.

Toute cette désignation étymologique ou bien juridique nous montre la structure invariante de l'étranger : l'altérité. C'est-à-dire l'étranger reste d'abord « autre ». Celui qui est autre et extérieur au groupe et celui qui est différent de ses membres. Cette altérité et sa différence donc va de pair avec la méfiance, le rejet voire la haine de la part des membres du groupe. On se méfie de l'étranger parce qu'il est autre, parce qu'il est différent, parce qu'il est en dehors de notre groupe. Ainsi nous voyons la distinction entre « nous » et « les autres ». Cet « autre » est souvent considérée comme le menace pour l'unité et l'homogénéité du groupe. Si nous regardons dans l'histoire, nous pouvons voir facilement cette figure de l'« autre » attribuée à l'étranger.

Nous pouvons examiner maintenant ces figures de l'étranger dans les sociétés antiques. Ici nous pouvons suivre la lecture de Danièle Lochak.¹⁵ Tout d'abord, dans les cités grecques, l'étranger nous apparaît sous les deux figures comme « le barbare » autrement dit « celui qui ne parle pas le grec » et « celui qui n'appartient pas à la civilisation grecque ». Dans la première figure, nous voyons le renforcement du sentiment d'appartenance et la fixation de l'identité comme l'unité helléniques autour

¹⁵ LOCHAK Danièle, *Etrangers : De quel Droit*, Paris, PUF, 1985

des concepts comme la langue, la tradition, les coutumes. De même, nous pouvons dire que l'autre figure de l'étranger renforce la définition de la « polis ». S'il faut donner l'exemple concret pour ces figures de l'étranger, nous pouvons compter « l'ennemi », « l'esclave » et « l'étranger marchand » comme l'étranger. En Grèce antique, l'étranger peut être admis à séjourner sur le territoire de la cité pour des raisons seulement économiques. Pour qu'on parle déjà d'une fixation de l'identité sur la langue, la tradition, les coutumes, nous pouvons voir très nettement que la logique politique reste défavorable à l'accueil des étrangers alors que la logique économique est favorable. Lorsque nous allons examiner dans le troisième chapitre les dispositions, les politiques utilitaristes des Etats modernes, nous pouvons avancer des argumentations qui prennent leurs racines dans cette mentalité grecque.

Deuxièmement, abordons la figure de l'étranger dans la Cité Romaine ou dans l'Empire Romain. Ici l'étranger est d'abord celui qui est hors de la ville, celui qui est exclu de l'organisation politique. Donc nous voyons la naissance des frontières dans cette Cité Rome. Il y a désormais une distinction entre le « dedans » et le « dehors ». Cette structure devient une continuité: premièrement la considération de l'altérité et deuxièmement son exclusion et enfin la réalisation de l'unification. Mais, en même temps, il faut souligner que contrairement aux temps antiques, la logique économique reste plus protectionniste et autarcique que la logique politique. Par l'idée de l'empire, nous devons entendre les petits groupes homogènes mais liées entre elles par des relations diplomatiques et économiques. Donc l'étranger est défini hors de cette Empire qui est hétérogène mais en même temps auto-suffisant.

Quant à la société féodale, contrairement à la société antique et romaine, nous voyons une société fragmentée et morcelée. Parce qu'il n'y a pas de pouvoir central, elle est formée de groupes territoriaux. C'est la société qui est fondée sur les liens personnels, liens d'allégeance d'homme à homme. Au lieu de l'individu, nous voyons plutôt l'homme qui se trouve dans cette relation d'allégeance. Par contre, contrairement aux sociétés précédentes, antiques et romaines, nous nous trouvons confronté maintenant à une société ouverte qui a des frontières flexibles vis-à-vis des étrangers. Donc la société semblait plus accueillante envers les étrangers. Les appartenances sont plus souples dans cette société. Par contre nous constatons l'apparition des nouvelles figures de l'étranger dans cette société comme le non-chrétien, les païens et les

infidèles. Par exemple dans cette société le juif nous apparaît comme la figure de l'étranger absolu. Et alors même si nous parlons de cette société comme plus accueillante, nous voyons une conservation de cette structure invariante désignant l'étranger, l'altérité étant cette fois-ci comme le non-chrétien. Donc le christianisme est défini comme le principe d'unité de la société féodale ou bien médiévale. L'étranger reste encore une source de peur, et aussi comme la personne suspicieuse et inquiétante pour la société.

Avec le déclin de la féodalité, nous voyons l'apparition des Etats modernes comme les Etats unitaires séparés par des frontières fixes qui signifie le dehors et le dedans. Contrairement à la société féodale, nous voyons une allégeance envers une entité collective: la Nation. Ainsi au lieu de christianisme, le principe d'unité de la société s'est basé sur l'idée de la Nation. Donc l'Etat moderne est mis en scène avec l'idée de la Nation: on en vient logiquement à la notion d'Etat- Nation. Dans le cadre de l'Etat- nation nous constatons d'abord que le citoyen est désormais défini par l'appartenance nationale et donc l'étranger reste comme le non- national donc comme le non –citoyen. C'est ainsi que l'exclusion des étrangers apparaît dans la forme de l'Etat- Nation comme le non- national, donc comme le non- citoyen. Différemment aux temps précédents, nous pouvons constater que cette exclusion des étrangers donc n'est plus culturelle, ni religieuse, ni personnelle mais motivée par des considérations politiques. L'étranger est défini désormais comme celui qui n'appartient pas à la communauté nationale délimitée et fixée par les frontières de l'Etat. Cette fixation des frontières cause en même temps la fermeture sur eux-mêmes des Etats – Nations; un enfermement autarcique.

Donc le cosmopolitisme moderne, marqué par l'humanisme de la Renaissance, est formé de l'ensemble de ces changements des figures de l'étranger. C'est-à-dire d'abord les champs de bataille, puis les sentiments hostiles et enfin l'apparition de l'Etat-Nation exigent l'idée du cosmopolitisme. Comme le dit Tassin, le monde n'est plus une *cosmopolis* de l'antiquité, mais la politique, elle a donc à être une « cosmopolitique. »¹⁶ C'est-à-dire que le cosmopolitisme ne se réalise que par un ordre politique, non pas un ordre religieuse ou éthique. Selon Tassin, le monde est considéré comme monde commun, mais c'est grâce à nos actions, nos rapports avec les autres, étrangers ; nous ne pouvons parler plus du monde commun ce que nous avons déjà en

¹⁶ TASSIN Etienne, *Un monde Commun., Pour une cosmopolitique des conflits, op.cit.*, p.165

commun, en partage. En ce sens l'hospitalité peut être le nom propre d'une cosmopolitique.¹⁷ L'idée cosmopolite de l'Antiquité devient ainsi l'idée cosmopolitique dans la modernité, en lien avec l'hospitalité.

En effet avec cette nouvelle pensée de cosmopolitisme, nous voyons l'idée de la paix mondiale ou bien universelle. Car, envers ces sentiments hostiles, envers les guerres entre les Etats, réfléchir sur la paix perpétuelle devient inévitable pour les philosophes. Evidemment la paix, a aussi en un sens, la préoccupation majeure des philosophes à toutes les époques de l'histoire comme l'évangélisme d'Erasme, l'humanitarisme de Francisco de Vittoria, les rêves de « concorde universelle » de Guillaume Postel, la sagesse de Montaigne, « l'idée de l'utopie » par Thomas More. Cependant, surtout à partir du XVIIème siècle, avec l'idée cosmopolitique moderne, il est admis que la paix mondiale ne peut advenir que par une organisation politique. Tassin, nous explique cette pensée de la manière suivante :

« L'idée du cosmopolitisme devient celui de l'instauration d'un ordre politique mondial susceptible d'assurer la paix entre les Etats et les peuples. »¹⁸

D'ailleurs avec les développements du droit naturel comme la formulation du droit des gens par Vittoria, Suarez et Grotius, et puis l'élaboration de la paix perpétuelle par L'Abbé de Saint Pierre et Jean Jacques Rousseau, nous voyons que l'idée du cosmopolitisme et la paix universelle deviennent les questions importantes pour les juristes et aussi bien pour les philosophes. Par contre Kant se trouve plutôt sous l'influence de L'Abbé de Saint Pierre. En effet l'abbé de Saint Pierre n'appartient plus au grand rationalisme du XVIIème siècle. Il est même fort éloigné de Descartes ou de Hobbes pourtant il s'éveille aux thématiques des Lumières. Selon lui l'idée de la paix est une lumière chargée d'espérance par rapport au tableau de l'histoire humaine déchirée par la guerre. Car quand l'abbé écrivait son *Projet de Paix*, à la fin du règne de Louis XIV, l'Europe est malade de la guerre. Il s'agit dans son projet de paix des exigences d'effectivité du droit pour que les guerres cessent. Nous pouvons dire que les articles du Projet constituent l'armature juridique d'une charte européenne de paix. En effet cette charte s'est basée sur « une alliance perpétuelle » dont trois traits sont

¹⁷ *Ibid.*, p.177

¹⁸ *Ibid.*

essentiels¹⁹ : 1° les Alliés « renoncent à jamais à la voix des armes » ; 2° ils conviennent de recourir à la médiation de leurs pairs pour aboutir, par voie d'arbitrage, à la conciliation, 3° la grande Alliance contraindra la puissance condamnée au besoin par la force, à respecter la décision arbitrale du Tribunal de l'Alliance.

Par ces trois traits essentiels de Projet de Paix, l'abbé en fait nous invite à penser l'exigence de la juridicisation des rapports internationaux. Car selon lui, seulement le droit se place au lieu de la violence guerrière. Selon lui, c'est que l'essentiel, c'est la justice et la raison. En ce sens nous pouvons dire que Kant est influencé plutôt par l'abbé St. Pierre. Dans son œuvre, *Vers la Paix Perpétuelle*, il repense son Projet de Paix, en le simplifiant, le systématisant et enfin en le portant à la clarté et à l'efficacité directement. Mais quand même, nous pouvons saisir les influences de l'abbé de St. Pierre dans les œuvres de Kant. Par exemple, selon Jean Ferrari, l'abbé de Saint Pierre s'est rendu célèbre par sa théorie d'une république universelle dans laquelle il imaginait comment tous les peuples constitueraient un seul Etat.²⁰

En effet Kant n'est pas influencé seulement par l'abbé St. Pierre, mais aussi par Rousseau qui critique le Projet de Paix de St. Pierre. D'après Ferrari, la raison pour laquelle Kant est influencé par les deux, est que tous les trois croient que la paix perpétuelle peut se réaliser. Egalement tous les trois ont une réflexion sur les moyens pour établir la paix perpétuelle, et la finalité qu'elle manifeste dans l'espèce humaine. Au fait, il est difficile de voir une référence directe soit à St. Pierre, soit à Rousseau chez Kant. Mais d'une part comme nous avons déjà expliqué que tous les trois partagent la même pensée du cosmopolitisme, c'est-à-dire cosmopolitisme moderne. D'autre part à partir des allusions que Ferrari nous a expliqué, il est évident que Kant reprend St. Pierre et Rousseau à son compte. Mais chez Kant l'idée même de paix perpétuelle reste sur le plan de la philosophie transcendantale, en faisant l'objet d'un devoir et d'une espérance universelle alors que St. Pierre pensait l'obtenir de l'Europe des Princes.

Nous allons examiner dans la deuxième partie comment l'idée de la paix perpétuelle est considérée comme une fin pour le progrès de l'humanité et aussi bien comment elle est liée la nature raisonnable de l'homme. Maintenant nous pouvons passer à examiner en quoi consiste l'idée de la paix perpétuelle chez Kant.

¹⁹ FERRARI Jean, FABRE Simone-Goyard, *L'année 1796 Sur la Paix Perpétuelle*, Paris, Editions Vrin, 1998, p.27

²⁰ *Ibid.*, p.67

Sous Section II : *Vers la Paix Perpétuelle de Kant*

Vers la paix perpétuelle qui parut à Königsberg en 1795, au moment où la Prusse semblait en voie de résoudre son conflit avec la France Républicaine par le Traité de Bale. Ce traité contient l'espoir d'une pacification générale et définitive. Or nous ne pouvons pas dire qu'il essaie de mettre une fin aux hostilités entre la République Française et la coalition dirigée par l'Angleterre et l'Autriche. Car nous voyons une transformation de la guerre de la défense des « frontières naturelles » vers une guerre de conquête.

En ce sens nous pouvons dire que cet essai de Kant s'apparaît à la fois comme « circonstanciel et utopique. »²¹ Selon Scherer, Kant en écrivant cet essai se trouvait bien sous l'influence des principes de la Révolution Française, comme les principes de liberté et d'entente entre les peuples. C'est pourquoi il se tourne plutôt vers les principes républicains pour construire une paix désirée.

En fait, dans le projet de paix perpétuelle, il ne s'agit pas de conseils pragmatiques pour une solution provisoire mais bien de prescriptions que la raison commande en toute circonstance pour tous les hommes. Il s'agit des articles où ils prennent la forme catégorique de lois. Tout d'abord nous voyons que Kant élabore son projet en deux parties. Il nous définit dans la première section de son projet les articles préliminaires « en vue de la paix perpétuelle entre les Etats. » C'est-à-dire que sans le respect de ces articles, le traité pour la paix perpétuelle n'aurait aucune valeur. Ils sont les articles qui conditionnent une paix perpétuelle. Dans la deuxième section, nous allons voir trois articles définitifs qui s'appellent « les articles définitifs en vue de la paix perpétuelle entre les Etats ». Ils sont trois articles qui construisent le fondement de toute paix véritable et permanente entre les différentes nations. Ensuite nous voyons encore deux suppléments et deux appendices qui nous donnent une idée sur les rapports entre la morale et la politique chez la pensée de Kant.

Si nous commençons à examiner d'abord la première section, nous rencontrons six articles préliminaires que Kant les définit comme strictes, inconditionnées, autrement dit ceux qui doivent être immédiatement appliqués, et ceux qui peuvent changer selon les circonstances, autrement dit ceux qui peuvent souffrir quelque délai

²¹ SCHERER René, *Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993, p.37

dans leur exécution. La première catégorie contient ainsi les lois strictes (*leges strictae*) et la deuxième contient les lois plus étendues (*leges latae*).²²

Les articles numéros 1,5 et 6 sont définis comme les lois strictes, se trouvent donc dans la première catégorie. Le premier s'énonce ainsi : « Aucune conclusion de paix ne doit valoir comme telle, si une réserve secrète donne matière à une guerre future. »²³ En effet avec cet article Kant nous parle d'une condition de la paix qui ne doit être pas simplement un cessez-le-feu. Si un traité de paix cache encore une raison pour le commencement d'une guerre future, cela ne peut pas être une paix perpétuelle. C'est ainsi, nous remarquons, la première distinction fondamentale dans cet œuvre de Kant comme le traité de paix et l'alliance de paix comme le nous montre Etienne Tassin.²⁴ Selon cette distinction, alors que le traité de paix met fin à une guerre, l'alliance de paix met fin à toute guerre. C'est-à-dire par le premier, nous entendons seulement un armistice simple, une cessation des hostilités entre les Etats. Or, la fin de la guerre ne veut pas dire le commencement de la paix. Seulement avec une alliance de paix, nous pouvons arriver à une paix comme une fin en soi. Par une telle acte, nous n'aurons pas de raison caché qui va susciter une guerre future. Grace à cette alliance, nous pouvons parler de la paix perpétuelle. Le cinquième article s'énonce : « Aucun Etat ne doit s'immiscer par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un Etat. »²⁵ C'est-à-dire aucun Etat n'a le droit d'intervenir à l'intérieur d'un autre pays par la violence. Dans le sixième article, il s'agit des moyens utilisés dans la guerre qui rend impossible une paix perpétuelle : « Aucun Etat en guerre avec d'autres ne doit se permettre des hostilités telles qu'elles rendraient impossible la confiance réciproque dans la paix future, comme le sont le recrutement d'assassins (*percussores*), d'empoisonneurs (*venefici*), la violation d'une capitulation, l'incitation à la trahison (*perduellio*) dans l'Etat avec lequel on est en guerre. »²⁶ Selon Kant la guerre dans laquelle ces méthodes sont utilisées n'est qu'une guerre d'extermination (*bellum internecinum*) qui détruisent les deux parties de la guerre. Ce sont des stratégies

²²KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, traduit par J.François Poirier, Françoise Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991, p.81

²³ *Ibid.*, p.76

²⁴ Ici nous faisons à la référence au cours de Cosmopolitique donné par Etienne Tassin, à l'université Paris 7, l'année 2007-2008, premier semestre

²⁵ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, *op.cit.*, p.79

²⁶ *Ibid.*, p.80

malhonnêtes. Ces méthodes rendent la paix perpétuelle impossible. C'est pourquoi, nous pouvons voir seulement le grand cimetière du genre humain.

A partir de ces trois articles stricts préliminaires, nous pouvons dire que Kant voudrait toujours rendre possible à une paix perpétuelle. Même s'il faut une guerre, celle-ci doit éliminer les éléments qui rend impossible suivante une paix perpétuelle.

La seconde catégorie des articles préliminaires, qui peuvent changer selon les circonstances, comprend les numéros 2, 3 et 4. Par exemple, l'article 2 s'énonce ainsi : « Aucun Etat indépendant ne doit être acquis par un autre Etat, à la faveur d'un échange, d'un achat ou d'un don. »²⁷ Selon Kant, un Etat, comme le sol qu'il occupe, n'est pas un avoir (patrimonium). L'Etat est une société d'hommes à laquelle personne ne peut commander. Pour Kant, l'Etat ne peut pas être un objet d'échange. C'est pourquoi il est contre le mariage à l'issue duquel le sol d'Etat est donné comme un cadeau, comme un don. Dans le troisième, Kant nous parle de la nécessité d'abolition de l'armée permanente. « Avec le temps, les armées permanentes (*miles perpetuus*), doivent disparaître totalement »²⁸ Car selon Kant, ces armées permanentes nécessitent des dépenses. C'est-à-dire que puissance des armées veut dire puissance de l'argent. Donc tous sont les causes de la guerre. S'il y a toujours une armée permanente, il y a toujours une menace de la guerre, c'est alors que la paix perpétuelle est impossible. Selon Ferrari, Kant est favorable à un désarmement universel, qui s'oppose au proverbe latin : « *Si vis pacem, para bellum* »²⁹ Enfin, dans le dernier article préliminaire, Kant donne un conseil pour construire la paix perpétuelle comme « On ne doit pas faire de dettes touchant des querelles extérieures de l'Etat. »³⁰ Car selon Kant, une telle dette facilite en même temps le commencement d'une guerre pour remboursement immédiat.

Nous avons examiné quelles sont pour Kant les conditions obligatoires et nécessaires pour la validité des articles définitifs contenus dans la seconde section de son projet de la paix perpétuelle. En effet si nous pensons comme Kant, nous pouvons dire qu'aujourd'hui, la paix perpétuelle n'est pas encore été réalisée. Car aucune traité de paix n'abolit les raisons qui peuvent causer une guerre future. Chaque Etat a une armée permanente. Beaucoup d'Etats ont une dette à l'extérieure, et encore s'immiscent par la violence dans la constitution et le gouvernement d'un autre Etat.

²⁷ *Ibid.*, p.77

²⁸ *Ibid.*

²⁹ FERRARI Jean, FABRE Simone-Goyard, *L'année 1796 Sur la Paix Perpétuelle*, op.cit., p.70

³⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, op.cit., p.78

Donc, nous pouvons affirmer que la paix perpétuelle n'est pas réalisable, en ce sens nous pouvons dire qu'elle est utopique. Mais quand même, nous pouvons examiner les articles définitifs qui sont conditionnées par ces articles préliminaires dans la deuxième section.

Selon Kant, l'état de guerre est plutôt état de nature (*status naturalis*). C'est pourquoi selon lui, l'état de paix doit être institué. Pour cette institution, il faut que l'Etat soit construit légalement. Il s'agit d'une constitution de droit qui se trouve au fondement de ces articles définitifs.

« Tous les hommes qui peuvent agir les uns sur les autres de manière réciproque doivent appartenir à une constitution civique quelconque »³¹

Kant entend cette constitution de droit comme, soit le droit civique (*jus civitatis*) des hommes dans un peuple, soit le droit des gens des Etats (*jus gentium*), soit le droit cosmopolitique (*jus cosmopoliticum*) des citoyens d'un Etat universel des hommes. Selon Kant cette division de la constitution de droit n'est pas arbitraire mais elle est nécessaire pour la constitution de la paix perpétuelle. Autrement dit pour la constitution de la paix perpétuelle, toutes les trois constitutions de droit doivent exister. C'est ainsi que la seconde section contient les trois articles qui élaborent ces constitutions de droit.

Le premier article s'énonce ainsi « La constitution civique de chaque Etat doit être républicaine. »³² Donc il s'agit de la constitution Républicaine qui se trouve au fondement de toutes les lois d'un peuple. C'est-à-dire la constitution républicaine qui se fonde premièrement sur le principe de la liberté des membres d'une société (comme hommes), deuxièmement sur celui de la dépendance de tous (comme sujets), et troisièmement sur la loi de l'égalité de tous (comme citoyens).³³ Ici nous voyons que Kant se trouve sous l'influence des principes fondamentaux de la Révolution Française, comme la liberté et l'égalité. Car liberté, égalité et soumissions de tous à une loi commune sont les caractères d'une constitution républicaine. Selon Kant, cette constitution, qui provient de l'idée de contrat originare n'est qu'une constitution pour la paix perpétuelle. Dans cette constitution la guerre ne peut être décidée que par l'assentiment des citoyens. Elle ne dépend pas de l'arbitraire du Prince. D'autre part

³¹ *Ibid.*, p.83

³² *Ibid.*, p.84

³³ *Ibid.*

Kant distingue ici la forme de souveraineté de la forme de gouvernement. La première a trois manières : l'autocratie comme le pouvoir de prince ; l'aristocratie comme le pouvoir de noblesse ; et la démocratie comme le pouvoir du peuple. La deuxième doit être soit républicaine, soit despotique. Par le républicaine, nous entendons le système politique qui suppose la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif. En ce sens, selon Kant seulement la monarchie est peut être république alors que la démocratie est despotique dans lequel la volonté du chef est considérée comme la volonté du peuple.

Egalement selon lui, dans les démocraties tous veulent y être le maître. Il n'y a pas de possibilité de représentation dans les démocraties. En effet nous pouvons dire que Kant critique la démocratie d'abolir la volonté des hommes en même temps que leur liberté. C'est pourquoi selon lui la forme de gouvernement doit être représentative. C'est ainsi que selon Kant, la constitution civique doit être républicaine pour la constitution de la paix perpétuelle.

Le second article définitif stipule que « le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'Etats libres. »³⁴ En effet Kant ici évoque une alliance des Etats libres, non pas d'un Etat mondial érigé par les Etats libres. Nous pouvons penser cette fédération aussi comme il désigne la Société des Nations (Volkerbund). Dans cette Société des Nations, les droits et la sécurité sont garantis par la puissance commune et par la décision qui sont prises par la législation commune des Etats- Nations. Théodor Ruyssen nous dit que cette idée de la Société des Nations apparaît pour la première fois dans son esprit et dans son expression littérale chez Kant.³⁵ Selon Scherer, en disant que par « fédération », Kant entend une entente sur pied d'égalité ou une série d'accord réciproque. Egalement une alliance de paix ne se réalise qu'avec la constitution interne des Etats libres.³⁶ Autrement dit, il s'agit d'une fédération mais qui préserve en même temps les frontières, les droits internes de chaque Etat. Donc selon Kant il est important pour la paix perpétuelle de se baser sur le principe fédératif et celui de la liberté interne.

Ici nous nous rencontrons la deuxième distinction que Tassin la montre comme Etat des peuples ou République Universelle et l'alliance des peuples. Selon lui, alors que la République universelle ou Etat des peuples est inenvisageable et non souhaitable,

³⁴ *Ibid.*, p.89

³⁵ RUYSEN Théodor, *Les Origines Kantiennes De la Société des Nations*, in *Revue Métaphysique et de Morale*, n°31, 1924, p.362

³⁶ SCHERER René, *Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité*, *op.cit.*, p.39

l'alliance des peuples est envisageable et souhaitable. Cette alliance se fonde sur donc sur une fédération des Etats libres qui décident de la fin de la guerre entre eux, tout en conservant leur totale souveraineté.

En effet selon Kant pour que cette alliance devienne consistante, elle doit être perpétuelle. Ainsi nous pouvons le considérer comme « une alliance permanente et libre » des peuples. Tassin nous montre que chez Kant cette alliance permanente et libre ne repose pas sur un contrat social entre Etats mais « un congrès permanent des Etats. »³⁷ Selon Tassin, Kant n'indique pas comment ce congrès ou une alliance pourrait fonctionner, résoudre les conflits internationaux ou rendre justice aux citoyens sans dispositifs d'obligation juridique du type d'une constitution commune. Pour lui, ce problème se trouve également au fondement du droit cosmopolitique. En effet ces problèmes nous oriente à examiner la relation entre le droit et la morale chez Kant que nous allons faire dans la deuxième partie. Nous pouvons dire que la philosophie du droit et de politique de Kant est liée sa philosophie de l'histoire. C'est-à-dire que soit l'alliance des peuples, et le droit cosmopolitique sont considéré comme une fin pour l'humanité. Nous allons voir le droit cosmopolitique en détail dans la section suivante.

Maintenant nous pouvons élaborer comment Habermas nous parle des trois conditions naturelles de l'exigence de l'alliance des peuples pour servir l'intérêt des Etats : comme le caractère pacifique des républiques ; la vertu socialisatrice du commerce international ; la fonction régulatrice de l'espace public politique.³⁸ Selon Tassin, avec ces trois conditions, Kant considère l'institution d'un droit cosmopolitique soutenu par une alliance permanente des peuples.

C'est ainsi que dans le premier argument, Kant nous raconte que la constitution république est nécessaire pour les relations internationales pacifiques. C'est-à-dire comme nous avons examiné dans le premier article définitif, dans la constitution république, le peuple a le droit de décider de la guerre. Cependant, Tassin nous montre que comme le montre Habermas aussi, cet argument kantien s'est fonde sur la conviction que les vertus civiques du républicanisme prévalent sur les attraits patriotiques du nationalisme.³⁹ C'est ainsi les causes des guerres se trouvent aussi au nom de la souveraineté nationale et de l'honneur de la patrie. A partir de cette idée,

³⁷ TASSIN Etienne, *Le cours de Cosmopolitique*, op.cit.

³⁸ HABERMAS Jürgen, *La paix Perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée républicaine*, Le Cerf, 1996, p.27

³⁹ TASSIN Etienne, *Le cours de Cosmopolitique*, op.cit.

nous pouvons dire que la citoyenneté prévaut sur la nationalité. Tassin nous montre qu'avec cet argument kantien témoigne de la montée du sentiment national comme principe d'identité politique depuis le XVIII^e siècle.

Le deuxième argument nous montre l'exigence des alliances des peuples à travers le commerce. C'est-à-dire avec l'alliance des peuples, le commerce international se développe, un marché mondial se constitue. Ainsi selon lui, cet intérêt économique de chaque peuple peut garantir des relations pacifiques entre les Etats. Or si nous pensons la mondialisation économique telle qu'on la vit aujourd'hui, ce commerce international ne produit plus un monde pacifique. Au contraire le monde devient un monde de rivalité. Donc contrairement à Kant nous pouvons dire qu'aujourd'hui cette condition ne sert plus pour l'intérêt de l'Etat.

Quant au troisième argument, il s'agit de l'importance de l'espace public pour une constitution républicaine. Il s'agit de l'importance de l'espace public mondial pour une alliance des peuples. Par l'espace public, Kant entend la responsabilité des citoyens, le contrôle des politiques gouvernementales. C'est donc avec ces trois arguments que Kant définit l'exigence de l'alliance des peuples pour l'intérêt des Etats et ainsi que pour la paix perpétuelle.

En effet, dans le deuxième article définitif, par le droit des gens, Kant entend un droit international qui s'appuie sur le fédéralisme des Etats libres. Le droit des gens est le droit d'alliance des peuples. Par contre pour assurer la paix perpétuelle nous voyons qu'il y a aussi un troisième article définitif qui s'énonce « Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle. »⁴⁰ Nous allons examiner cet article en détail dans la section suivante. Mais quand même nous pouvons dire que Kant avec ces trois articles nous exprime les moyens juridiques de la paix perpétuelle. Il s'agit des conditions juridiques pour établir la paix perpétuelle. Mais nous allons voir aussi dans la deuxième partie que l'Idée de paix, comme toute Idée, n'appartient pas à l'ordre de la connaissance spéculative, elle se présente d'abord comme une Idée de la raison, comme un devoir, comme une tâche. D'ailleurs, en ce sens, elle représente une fin ultime de la nature. Autrement dit la nature fournit à l'espèce humaine des conditions qui doivent la préparer à cette fin. Kant déjà explique cette idée de la manière suivante :

⁴⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, op.cit., p.93

« Elle a mis les hommes en état de vivre dans toutes les contrées de la terre ; elle les a dispersés par la guerre dans toutes les régions, même les plus inhospitalières, a fin de les peupler ; elle les contraint par les mêmes moyens à contracter des relations plus ou moins légales. »⁴¹

D'ailleurs deux appendices qui complètent l'opuscule nous expriment aussi ce fondement moral, raisonnable et naturelle de cette idée de la paix perpétuelle. Kant propose ici d'abord une distinction entre le « politique moral » qui s'efforce de mettre en accord les maximes de sa conduite avec les exigences de la morale et le « moraliste politique » qui propose une morale selon ses intérêts propre.⁴² Nous verrons que selon Kant tous les principes du droit et du politique doivent convenir aux lois de la liberté. Mais il faut souligner que l'idée de paix perpétuelle, n'a donc rien de l'utopie comme il explique dans son œuvre Doctrine du droit. Mais comme Claude Lefort l'indique qu'il y a une originalité de Kant. Selon lui Kant considère l'idée de la paix comme Idée de la Raison et comme produit de la finalité de la Nature en même temps en évitant celui de la Providence. La finalité naturelle annonce celle de la « Ruse de la Raison ». La paix est considérée comme une valeur absolue en raison de considérations purement morales.⁴³

Section II : Le Droit Cosmopolitique et Hospitalité chez Kant

Nous considérons que la paix universelle est une fin de la nature et une fine pour l'humanité. La constitution républicaine et l'alliance des peuples sont les deux conditions de cette paix perpétuelle. Par contre elles ne sont pas suffisantes. Le complément de cette alliance des peuples, et la paix perpétuelle sont conditionnée à la constitution du droit cosmopolitique. Autrement dit, comme le montre Etienne Tassin, chez Kant l'organisation juridico-politique de l'humanité au niveau mondial passe par l'établissement d'un droit cosmopolitique.⁴⁴ Nous allons examiner d'abord en quoi consiste le droit cosmopolitique et ensuite sa relation avec l'hospitalité.

⁴¹ *Ibid.*, p.119

⁴² *Ibid.*

⁴³ LEFORT Claude, *Ecrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, 1992, p.239

⁴⁴ TASSIN Etienne, *Un monde Commun., Pour une cosmopolitique des conflits*, op.cit., p.166

Sous Section I : Le droit cosmopolitique

Kant traite le droit cosmopolitique comme le troisième article définitif de son *Projet de Paix Perpétuelle*(1795) ainsi que dans son œuvre de *Doctrines du droit*(1797). Dans le premier, il annonce le droit cosmopolitique comme le complément nécessaire du droit civil et du droit des gens. Egalement dans le deuxième, il a défini le droit cosmopolitique comme troisième élément du droit public qui est divisé comme les trois forces ; le droit politique, le droit des gens et le droit cosmopolitique. Dans la section précédente, nous avons montré que Kant défend une alliance des peuples ; une fédération des Etats. Selon lui cette alliance doit être se fondé sur le droit cosmopolitique. Ce droit cosmopolitique se trouve en effet au dessus du droit des gens. Autrement dit c'est un droit non pas basé sur le national, mais un droit supranational. Pourtant ici, il s'agit d'une impasse selon Tassin. Car il s'agit d'une cosmopolitique supranationale mais sans Etat mondial versus une politique internationale mais sans paix mondiale. Ici troisième distinction fondamentale de Tassin s'avère comme le droit cosmopolitique et le droit international. Alors que le dernier correspond au droit international comme interétatique, le droit cosmopolitique correspond aux relations interindividuelles dans lequel l'individu est compté comme citoyens d'un monde commun.

« Ce droit, mondial et non plus international, est supposé mettre fin à l'état de nature entre les états en installant les individus dans la position de citoyens du monde et non plus seulement dans celle de citoyens de tel ou tel Etat, les invitant ainsi à une sociabilité ou une civilité proprement mondiales et non plus simplement étatique ou nationale. »⁴⁵

C'est ainsi que par le droit cosmopolitique, nous pouvons entendre le droit des citoyens du monde, non pas les droits du citoyen national. Au fait Kant défend d'un côté le républicanisme, d'autre coté le cosmopolitisme. C'est-à-dire pour arriver au droit cosmopolitique, il faut d'abord une constitution civile légale entre individus particuliers. Par contre ce n'est pas suffisant, il faut aussi une législation et une concertation communes à l'extérieur. Renaut exprime cette idée de la manière suivante :

⁴⁵ TASSIN Etienne, *Le cours de Cosmopolitique, op.cit.*

« Le droit cosmopolitique kantien est alors présenté comme la recherche d'un droit universel visant la constitution de la Cité Universelle par « extension à l'humanité entière du droit interne des Cités »⁴⁶

Egalement Monique Castillo fait aussi une distinction entre le droit cosmopolitique et le droit international. Selon elle, le droit international se fonde sur la guerre tandis que le droit cosmopolitique regarde les Etats comme les citoyens d'un monde inévitablement commun à tous. Son but est d'organiser une vie collective des peuples pour assurer une coexistence pacifique. Comme elle montre, il n'est pas se fondé sur des choses, des possessions, mais seulement sur des relations. Comme le droit privé est en vue de protéger propriété, le droit cosmopolitique vise à l'humanité en paix.

Selon Stéphane Chauvier, en parlant de ce droit cosmopolitique, Kant évoque en effet « une éthique juridique du cosmopolitisme »⁴⁷ C'est-à-dire que, dans la pensée de Kant, comme nous allons voir dans la deuxième partie, le droit n'est pas un simple droit. Il a un but moral. Autrement dit chez Kant, le règne du droit est la condition extérieure de la moralité. Plutôt qu'un statut juridico-politique, il a un statut juridico-éthique. Selon Bernard Bourgeois, le droit cosmopolitique est une fondation ultime éthique. De même, Alain Renaut nous montre que le droit cosmopolitique se trouve comme une fin dans la destination morale de l'humanité.

« La citoyenneté cosmopolitique correspondant à un dépassement de la citoyenneté nationale vers un rassemblement du genre humain dans l'unité de sa destination morale »⁴⁸

D'ailleurs Kant, dans son œuvre, *Réflexions*, considère la confédération des peuples comme la condition de la paix entre les Etats au nom du progrès. Nous pouvons comprendre le pacifisme juridique en pensant la constitution de l'alliance des peuples comme le droit cosmopolitique. L'idée est la philosophie du progrès, cela correspond donc à la philosophie de la paix, cela n'est assuré que par le droit cosmopolitique. En même temps, en assurant la coexistence de la liberté de chacun avec celle des autres, le droit cosmopolitique rend possible la plus grande liberté humaine.

⁴⁶ RENAUT Alain, *Kant Aujourd'hui*, Paris Flammarion, 1997, p.469

⁴⁷ CHAUVIER Stéphane, *Du droit d'être étranger*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.8

⁴⁸ RENAUT Alain, *Kant Aujourd'hui*, op.cit., p.463

En effet cette coexistence de la liberté de chacun avec celle des autres s'avère être nécessaire. Car Kant considère le droit cosmopolitique comme le résultat nécessaire de la sphéricité de la terre. Puisque la terre est ronde, les relations transnationales sont nécessairement croisées. Puisque la terre n'est pas infinie, les rencontres des hommes sont nécessaires. D'autre part selon Kant l'homme n'est pas seulement l'animal politique, il a aussi une inclination à devenir un animal cosmopolite. Pour mieux comprendre cette animalité cosmopolitique, Chauvier nous invite à examiner la pensée de l'histoire naturelle de l'humanité chez Kant. Selon cette histoire, il y eut originellement un regroupement des hommes sur la terre. Aux termes de Kant, tous les hommes sont « issus d'une même famille », « d'une même souche originelle », « d'un premier couple »⁴⁹ Mais après, soit à cause de la structure naturelle, soit avec les guerres, nous voyons les dispersions de ce regroupement. Par contre la même structure de la nature assure cette fois un rapprochement. C'est-à-dire, puisque la terre est ronde, les hommes doivent nécessairement vivre ensemble, ils ont nécessairement une vocation à devenir cosmopolite. Il explique cette relation entre le droit cosmopolitique et la sphéricité de la terre.

« le fait que l'homme habite sur une sphère puis le fait qu'il le sache font donc nécessairement de lui un animal cosmopolite, un animal mécaniquement pathologiquement porté à entrer en société avec toute autre homme, dès lors du moins qu'on le suppose naturellement avide de connaître et de jouir »⁵⁰

Par contre selon Chauvier, tant que le droit cosmopolitique est considéré comme un acte du résultat de la finitude du monde, il s'éloigne de son but final moral. De plus en plus, il facilite la conquête. Il sert plutôt pour le commerce. Il est pratiquement et moralement neutre. D'ailleurs dire que le droit cosmopolitique est le résultat nécessaire de la sphéricité, nous semble assez hypocrite. Car, ici la raison du droit cosmopolitique reste naturelle. Si nous examinons que le droit cosmopolitique est limité seulement avec le droit de visite, nous pouvons commencer plus facilement cette neutralité. A partir de cette relation entre le droit de visite et le droit cosmopolitique, nous pouvons passer à élaborer le droit cosmopolitique dans le cadre de l'hospitalité.

⁴⁹ Kant, cité par Chauvier, *op.cit.*, p.25

⁵⁰ *Ibid.*, p.26

Sous Section II : L'hospitalité, comme la condition du droit cosmopolitique

Le troisième article du Projet de Paix Perpétuelle s'énonce que « le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. »⁵¹ Par cette définition nous entendons d'abord que l'hospitalité universelle, en liant à la constitution juridique du monde humain qui comporte une pluralité de peuples et une pluralité d'Etats, devient la condition de la paix perpétuelle. En plus, comme le montre René Schérer, c'est la condition catégorique, non pas hypothétique de la paix perpétuelle.⁵² C'est à dire l'hospitalité universelle est inconditionnellement exigible et fondamentale pour le droit cosmopolitique. C'est ainsi que nous voyons chez Kant, l'hospitalité est élaborée comme un élément juridique, non pas celui de la charité, de la philanthropie, de la morale ou bien de la religion. Ainsi selon Kant, l'hospitalité se trouve dans le cadre juridique.

Que signifie alors cette hospitalité pour Kant, comme la condition du droit cosmopolitique? Nous avons vu dans l'introduction que l'hospitalité a un sens en général soit comme *hospes*, celui qui reçoit et se trouve tenu d'offrir l'hospitalité, soit comme *hostis*, celui qui est reçu l'étranger. Tous les deux ont même origine : hôte

Mais ici Schérer remarque qu'il y a une différence entre en français et en allemand. Le mot hôte (*gast*) est la racine de l'accueil (*Gastlichkeit*), non pas la racine de l'hospitalité (*Hospitalitat*, qui désigne le droit de visite, *Besuchrecht*.) Donc, il ne faut pas oublier que, Kant emploie « hospitalité », au sens du droit de visite, non pas de l'accueil. Toutefois l'hospitalité cosmopolitique est considérée comme le dépassement de l'hostilité envers les étrangers. C'est ainsi que le droit cosmopolitique signifie d'une part le droit de visite, d'autre part il correspond au droit des étrangers. C'est-à-dire que, c'est le droit cosmopolitique, c'est le droit de visite des étrangers. Autrement dit, le droit de visite, qui constitue le droit cosmopolitique, est considéré donc comme le droit à l'hospitalité qui correspond aux étrangers.

En effet le droit de visite se fonde sur l'idée de la possession commune de la surface de la terre. Comme on a déjà expliqué la sphéricité de la terre rend nécessaire de vivre cote à cote, selon Kant la possession commune de la surface de la terre rend en même temps l'hospitalité exigible. Car selon Kant tout le genre humain a le droit de jouir de la surface. C'est ainsi que le droit de la libre circulation apparaît comme le droit

⁵¹ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, op.cit., p.93

⁵² SCHERER René, *Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité*, op.cit., p.40

fondamental de l'homme. D'ailleurs selon Chauvior le droit de visite chez Kant est le droit d'être étranger, le droit de visite la nation étrangère.⁵³ Ainsi le droit cosmopolitique est un droit propre à l'homme et non pas un droit de l'Etat. En ce sens le droit d'émigrer ou de quitter est le commencement du droit cosmopolitique. Dans ce cadre de droit de visite, l'hospitalité nous apparaît comme la condition nécessaire. Kant exprime cette pensée encore dans son œuvre *VPP*, de la manière suivante :

« Le droit cosmopolitique est le droit qu'a toute étranger ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive. »⁵⁴

C'est ainsi que quand nous évoquons l'hospitalité, nous pouvons entendre un comportement hospitalier envers les étrangers. Il s'agit de, s'opposant à l'hostilité, traiter autrui en citoyen du monde qui consiste d'abord à ne pas accueillir en ennemi. Cette hospitalité envers les étrangers apparaît donc dans l'espace de publique, civique de l'Etat accueillant. Selon Zarka, il y a 3 principes du droit à l'hospitalité: premièrement, la circulation sur toute la surface de la terre, deuxièmement droit de passer et enfin droit de commercer.

Kant raconte en effet ces droits des étrangers dans le paragraphe 50, du *Doctrine droit*, intitulé, *Du rapport juridique du citoyen avec la patrie et avec l'étranger*⁵⁵. Ici Kant les nous montre comme les devoirs de l'Etat vers les étrangers. Ainsi nous pouvons dire que Kant, en parlant du droit cosmopolitique, essaye de transformer les attitudes envers l'étranger. Comme on a vu déjà, l'étranger est considéré comme l'autre et avec l'état-nation, il est même compté comme ennemi. Mais le droit cosmopolitique montre une évolution progressive des mentalités qui favorise les échanges et la circulation des personnes.

Par contre, chez Kant, ce droit à l'hospitalité reste assez limitée et restrictive. D'autre part, il a beaucoup de paradoxe. Tout d'abord, nous pouvons remarquer que le droit à l'hospitalité contient seulement le droit de visite, c'est-à-dire il ne contient pas le droit de résidence ou bien le droit d'installation. Car, grâce à cette limitation, le droit

⁵³ CHAUVIER Stéphane, *Du droit d'être étranger*, op.cit., p.38

⁵⁴ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, op.cit., p.94

⁵⁵ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du Droit, Doctrine de la Vertu*, Paris, GF- Flammarion, 1994, p.161

cosmopolitique protège en même temps la propriété des citoyens. Nous sommes seulement présents sur le sol.

C'est ainsi que, le droit cosmopolitique selon Kant, favorise tous les actes qui tendent à mettre les hommes en communication les uns avec les autres, mais il soumet à l'accord de l'Etat ceux qui tendent à faire entrer les étrangers dans l'espace des propriétés des citoyens.⁵⁶ Donc, dans ce cadre de droit de visite qui exclut le droit de résidence, Kant élabore le droit à l'hospitalité. C'est-à-dire il s'agit de l'accueil hospitalier de l'étranger qui utilise son droit de visite, il ne s'agit pas l'accueil hospitalier inconditionnel de l'étranger. En ce sens, nous pouvons montrer la raison qu'il préfère à utiliser le mot *hospitalitat*, non pas *Gastlichkeit*. C'est important d'abord que le droit cosmopolitique doive être compatible avec la liberté et la sécurité des Etats. Donc, ne pas traiter comme un ennemi ne veut dire pas que traiter en même temps comme un ami.

D'autre part, même s'il parle de droit cosmopolitique comme le droit des étrangers, ici l'étranger reste ambigu. C'est-à-dire l'étranger ne signifie pas exactement le citoyen du monde, il faut qu'il appartienne à un Etat république pour bénéficier du droit cosmopolitique. D'ailleurs en regardant de près le droit d'asile chez Kant, nous voyons que le droit cosmopolitique est vraiment limité. Car, selon Kant le droit d'asile d'abord n'est pas un vrai droit. Parce que ce n'est pas résultat de liberté humaine. C'est une étrangeté involontairement en un sens, c'est une étrangeté nécessaire. Donc son accueil est conditionné par l'exécution. Si l'homme a un danger d'être persécuté, il peut avoir le droit d'asile. Selon Kant ce droit d'asile est compté donc comme le devoir de l'Etat. « J'ai une dette mais l'autrui n'a pas de créance. »⁵⁷ Car être étranger n'est pas le choix du persécuté. En fait Chauvier, nous montre que selon Kant le persécuté ou l'exilé ne sont pas dans une situation juridique, mais dans une pure situation morale. Je dois accorder moralement à autrui l'hospitalité. C'est pourquoi selon lui, chez Kant il faut parler de devoir d'hospitalité d'asile au lieu de parler de droit d'asile.⁵⁸

Et alors Kant en parlant de l'étranger, il parle plutôt de l'étranger volontaire. Selon Chauvier, ces étrangers volontaires sont ceux qui veulent commercer, voir et apprendre. Donc ils sont assez limités. Et Kant en parlant du droit à l'hospitalité, il fait références à ces étrangers volontaires. En conséquence, alors que nous parlons du droit

⁵⁶ CHAUVIER Stéphane, *Du droit d'être étranger*, op.cit., p.48

⁵⁷ KANT, cité par Chauvier, *ibid.*, p. 39

⁵⁸ CHAUVIER Stéphane, *Du droit d'être étranger*, op.cit., p.38

de visite pour tous ces figures, nous parlons d'une obligation éthique pour le droit d'asile. Au fait aujourd'hui on s'éloigne du droit à l'hospitalité même envers ces étrangers volontaires. Mais, de toute façon, nous voyons que ce droit à l'hospitalité est un droit minimum. Par exemple Seyla Benhabib nous montre que, chez Kant, pour les asiles, pour les gens qui veulent le droit de résidence, les conditions de l'hospitalité ne passent pas. C'est-à-dire pour eux, il faut d'autres contrats qui visent plutôt à un utilitarisme dans le traitement des étrangers⁵⁹.

En effet selon Chauvier, Kant en parlant du droit cosmopolitique, comme le droit de visite, il légitime les interventions des Européennes sur le sol de l'Amérique ou de l'Asie. C'est-à-dire en un sens il justifie la colonisation. D'ailleurs Kant se prononce pour ce droit cosmopolitique en raison de son effet favorable pour le commerce. En disant que « *le droit qu'ont les peuples d'entrer en commerce avec d'autres peuples étranger* »⁶⁰ il explicite ce but. Il ajoute ensuite, dans la Doctrine du Droit, pour définir, le droit cosmopolitique comme l'idée se prêter à un échange réciproque. Alain Boyer explique cette idée de Kant dans la manière suivante :

« Le droit cosmopolitique, n'est pas un droit d'être accueilli chez soi, donc ; il ne faut pas traduire par droit d'hospitalité, c'est le droit de proposer des échanges »⁶¹

Nous voyons donc que dans l'idée du droit cosmopolitique, l'esprit de commerce est souverain. Voire selon Boyer, la question du cosmopolitisme chez Kant est inséparable de celle du commerce. Cette pensée est interprétée comme l'idée qui conduit du cosmopolitisme chez Kant à l'idée de la colonisation. Malgré cela, elle peut être réfutée. Car nous savons que le droit de cosmopolitique est limité par le droit de visite, il n'y a pas de droit d'installation. Donc en ce cas, il devient impossible de coloniser. Autrement dit, en disant que le droit de visite est le seul droit dont peuvent s'autoriser les étrangers dans un Etat qui n'est pas leur, il exclut notamment le droit d'acquérir le sol. Par contre, selon Benhabib, Kant évoque le droit du cosmopolitique en raison de l'idée du progrès qui est l'enfant de l'âge de lumière. Le droit de l'hospitalité, ce n'est pas donc une philanthropie et l'hospitalité inconditionnelle.

⁵⁹ BENHABIB Seyla, *Otekilerin Haklari*, traduit par Berna Akkiyal, Istanbul, Iletisim Yayinlari, 2006, p.46

⁶⁰ KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, op.cit., p.94

⁶¹ BOYER Alain, *La guerre, le commerce et l'étranger*, in *Kant Cosmopolitique*, op.cit., p.131

De la même manière, Renaut nous signale que les solutions kantienne ne sont pas définitives. Ils restent assez ambigus. Mais évidemment Kant en donnant l'hospitalité au droit cosmopolitique, il dépasse les frontières de l'Etat national, il parle à une échelle transnationale. Mais comme le montre Scherer, le principe de fédération repose sur le présupposé de l'Etat nation. Même si Kant, parle de la transnational, chez lui, pour bénéficier le droit à l'hospitalité, il faut être un citoyen d'Etat. Et donc cette condition bloque l'hospitalité. C'est ainsi qu'en s'adressant son projet de Paix Perpétuelle aux nouveaux Etats Nationaux, Kant se faisait des illusions.. En ce sens les fondements du cosmopolitisme chez Kant restent insuffisants. C'est pourquoi Scherer nous explique que si les individus et les peuples sont généralement hospitaliers, rarement le sont les états et les nations.⁶² Par conséquent, il nous invite à penser autrement l'hospitalité qui n'est pas seulement élaborée dans le cadre du droit. La deuxième partie de notre travail essaie de mettre en évidence ces frontières de l'hospitalité au delà du droit.

Mais pour maintenant, nous continuons à rester à élaborer l'hospitalité dans le cadre du droit. Mais cette fois nous allons nous intéresser plutôt au droit positif d'aujourd'hui. Par exemple actuellement dans tous les pays du monde, l'entrée sur le sol de l'Etat n'est pas un droit. L'Etranger n'est pas chez lui et ne peut donc entrer chez nous. Le droit cosmopolitique reste dans le projet. Le droit positif ne fonctionne pas comme le dit Kant. La législation relative aux étrangers est une législation nationale et non pas cosmopolite, il n'existe pas de droit cosmopolite de l'étranger mais une pluralité de législations nationales.

⁶² SCHERER René, *Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité*, op.cit., p.56

CHAPITRE II : Les sources Kantiennes dans le domaine de la politique et juridique actuel

Il est clair que le *Projet de Paix Perpétuelle* de Kant est une théorie comme la *Doctrin du Droit*. Ils ne furent pas écrits dans le but d'être les articles concrets du droit positif, de la constitution pratique et politique. Ils sont les produits d'une pensée philosophique. Cependant, la pensée de Kant ne reste pas seulement dans ce cadre théorique. Les concepts kantiens comme la paix perpétuelle, la Société des Nations (*Volkerbund*), le droit des gens et le droit cosmopolitique qui s'est basé sur l'hospitalité universelle, ont joué un rôle important dans certaines des idées, des institutions et même des constitutions, des conventions comme l'Organisation des Nations Unies, La convention de Genève. Nous allons essayer de montrer alors ces influences kantiennes dans ce chapitre. En fait, ces influences kantiennes sont remarquées dans beaucoup de domaines. C'est pourquoi nous sommes limité à examiner ces influences plutôt dans le domaine politique et juridique. En ce sens nous allons aborder les influences sur le domaine politique dans la première section et ensuite dans la deuxième section, nous allons essayer d'examiner les dispositions juridiques à travers l'hospitalité qui est présenté comme le fondement du droit cosmopolitique chez Kant.

Section I : L'influence de Kant, exercée sur le domaine politique

D'abord, nous pouvons commencer à examiner la période de Kant. Comme on a expliqué déjà, nous ne pouvons pas examiner les influences ou les réactions littéraires de Kant. Nous pouvons alors élaborer qu'il y a beaucoup de juristes et les hommes politiques qui se sont inspirés ou revendiqués de Kant comme ses contemporaines. Par exemple dans les années 1800, en Allemagne, il s'agit d'une influence immédiate, le juriste qui est considéré comme l'un des pionniers du droit comparé⁶³, Karl Salome Zacharia, est influencé par Kant en parlant de ses articles qui définissent la condition de la paix. Dans ce premier article, il s'agit des traités internationaux qui doivent être selon lui telles qu'ils puissent servir des lois universelles. Selon Jacob ter Meulen, cet article

⁶³ BRUNS Thomas, *Kant et L'Europe, Etude critique de l'interprétation et de l'influence de la pensée Kantienne*, Saarbruck, 1973, p. 213

nous rappelle nettement l'impératif catégorique de Kant.⁶⁴ Pour l'autre exemple, Karl C. F. Krause, comme l'auteur et franc-maçon, défend l'idée d'union universelle de Kant et pour arriver sa réalisation il attend Napoléon.

Il y a aussi beaucoup d'auteurs, juristes dans ce temps là qui défendent les idées de Kant. Par contre ils n'ont pratiquement pas encore exercé cette influence. Mais il y a deux kantien qui ont des positions importantes dans le monde politique et selon Bruns, qui sont essayé de concilier les idéaux hérités de Kant avec les exigences du jeu politique international : F. Von Gentz en Autriche et Wilhelm Von Humboldt en Prusse. D'une part ils critiquent la pensée internationaliste de Kant, d'autre part ils prennent pour modèle la pensée politique moral de Kant. Selon Bruns, malgré ces influences de Kant, sa pensée européenne n'a pas réussi ni en théorie, ni en pratique en Allemagne dans la première moitié du 19ème siècle.⁶⁵ Par contre quand on regarde à la France, nous voyons que les idées internationalistes de Kant s'introduisent vraiment dans la pratique des affaires internationales dans ce temps là. Nous pouvons le montrer dans la Ligue internationale de la paix et de la liberté, congrès international de paix, organisé par L'Institut National Genevois à Genève en 1867. Dans ce congrès, Charles Lemonnier affirme que « notre Ligue est la fille de Kant et non celle de Saint-Pierre. »⁶⁶ De la même manière, Leon Bourgeois, qui fut des grands hommes d'Etat français de la troisième République, directement inspirés par les idées de Kant en construisant sa propre théorie : solidarisme. Pour lui, la solidarité doit être au fondement aussi bien de la vie sociale à l'intérieur de l'Etat que des rapports des Etats entre eux. Son idéalisme juridique se fonde aussi sur les concepts kantien comme la justice, la raison, l'universalisme et le devoir moral.

Toutefois, pour voir vraiment l'adoption des idées internationalistes de Kant, il faut attendre le 20ème siècle, après la première guerre mondiale et le 28. Président des Etats Unis, Thomas Woodrow Wilson. Selon beaucoup d'auteurs et biographes de Wilson, Kant a une grande influence sur lui, sur sa personnalité et sur sa politique à la fois. Ils parlent d'un « lien spirituel », « une affinité frappante existant » entre la pensée de Kant et celle de Wilson.⁶⁷ D'ailleurs, dans ses beaucoup de ses discours, nous

⁶⁴ *Ibid.*, p. 214

⁶⁵ *Ibid.*, p. 230

⁶⁶ J. Ter. Meulen, cité par BRUNS Thomas, *Kant et L'Europe*, *op.cit.*, p. 260

⁶⁷ *Ibid.*, p. 284

pouvons saisir les idées exprimées dans le *Projet de Paix Perpétuelle* de Kant. Par exemple Bruns nous montre son discours sur la paix sans victoire cité par C. Chabrun : Kant et M. Wilson :

« Avant tout, la paix doit être une paix sans victoire. Une victoire, cela signifierait une paix imposée au perdant. Une victoire, ce sont des conditions qu'on oblige le vaincu d'accepter. (...) Seule une paix entre égaux peut durer. »⁶⁸

Il est clair que ces phrases nous rappellent les articles préliminaires comme premier et sixième et en disant « entre égaux » le deuxième article définitif du *Projet de Paix* de Kant. Comme nous avons déjà expliqué, l'idée kantienne de paix doit être instituée, établie par une commune adhésion des peuples à une même conception de la supériorité du droit sur les intérêts particuliers de chacun. Conformément à cette pensée, Wilson, en 1916 dans l'un de ses discours, parle d'esprit pacifique qui s'est basé sur la priorité du droit public envers les intérêts particuliers de telle ou telle nation⁶⁹. D'ailleurs après trois ans, au lendemain de la première guerre mondiale, nous pouvons voir cette influence plus concrètement, avec la création de la Société des Nations, mise en scène par Wilson, qui vise à une aspiration à une paix garantie. C'est ainsi les idées de Kant, exprimées en 1795, à travers la création d'une des plus grandes tentatives d'organisation internationale de paix qu'ait connue l'humanité renaissent au 20^{ème} siècle.

De la même manière selon Bruns, cette influence est visible dans la constitution de l'Organisation des Nations Unies. Pour s'expliquer cette pensée, il nous montre une phase qui prouve vraiment cette inspiration pour la création des Nations Unies.

« ...Car lorsqu'il résulte d'un effet de la fortune qu'un peuple puissant et éclairé peut se constituer en république, celle-ci formera un centre pour l'union fédérative d'autres Etats afin qu'ils se joignent à elle, pour assurer ainsi l'Etat d'équilibre de ces Etats, conformément à l'idée de droit des gens, et pour s'étendre peu à peu toujours davantage grâce à plusieurs associations de ce genre. »⁷⁰

Il s'agit alors ici de l'idée d'une grande puissance comme centre et moteur d'une interétatique qui en assure l'équilibre en l'absence d'un législateur commun, est modèle dans le discours de Zurich du 19 septembre 1946 de Churchill qui parlait d'une union franco allemande et du leadership moral français comme première et indispensable

⁶⁸ *Ibid.*, p. 291

⁶⁹ CASTILLO Monique, LEROY Gérard, *L'Europe de Kant*, Toulouse, Editions Privat, 2001, p. 118

⁷⁰ KANT, *Vers la Paix Perpétuelle*, cité par BRUNS Thomas, *op.cit.*, p. 55

étape d'une Europe unie. Chez Bruns, nous voyons d'ailleurs l'institutionnalisation de cette idée kantienne au sein de l'ONU avec les cinq membres permanents du Conseil de Sécurité. De la même manière, nous pouvons questionner les fondements de l'Union politique dans l'horizon des idées kantienne. En faisant référence à son terme de la Société des Nations (*Volkerbund*), nous pouvons dire que, comme le dit Castillo aussi, l'Europe visée par Kant, est une confédération d'Etats-Nations, une association d'Etats souverains qui ne vise pas à conquérir un pouvoir coercitif sur les nations et les individus. En ce sens, il ne reste pas absurde de dire que l'unification politique de l'Union Européenne s'inspire aussi par l'idée de l'Europe de Kant.

Mais évidemment nous savons que, à la fois cette idée de la Société des Nations, et l'idée de la paix sont formulées dans un contexte historique bien différent de celui d'aujourd'hui. Si on regarde deux siècles après la pensée de Kant, nous trouvons non seulement des inspirations, des ressemblances mais aussi des différences, des changements. Dans l'année 1995 était célébré le bicentenaire de la publication du Projet de paix perpétuelle. C'est pourquoi nous voyons les réélaborations de projet de Kant comme le fait Habermas⁷¹. Dans cette œuvre, en examinant son idée de la paix perpétuelle en relation avec les problèmes politiques d'aujourd'hui, il parle de la nécessité de la reformulation de ce projet kantien au regard de la mondialisation.

Nous avons déjà examiné dans le premier chapitre comment Habermas interprète son idée de la Société des Nations, la républicanisation des Etats. Par exemple pour l'illustrer un changement, nous pouvons dire que contrairement à ce qu'envisageait Kant, pour la fédération des Etats, aujourd'hui l'exigence d'une constitution républicaine est ignorée⁷². Car soit l'Etat républicain, soit l'Etat dans un autre régime, peuvent être représentés à l'Assemblée des Nations Unies.

Castillo présente un point de vue différent. Selon elle, la républicanisation de l'Etat chez Kant sert à rejeter la guerre. Or, nous avons montré que cette républicanisation de l'Etat engendre les guerres de masse, les guerres populaires nationalistes surtout meurtrières.⁷³ En ce sens Habermas nous parle d'une reformulation du projet kantienne en faisant attention à trois points. Selon lui il faut faire attention

⁷¹ Il s'agit de son œuvre, *La paix Perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée républicaine*, Paris, Le Cerf, 1996

⁷² TASSIN Etienne, *Le cours Cosmopolitique*, op.cit.

⁷³ CASTILLO Monique, LEROY Gérard, *L'Europe de Kant*, op.cit., p. 120

premièrement au changement de la nature des souverainetés extérieures des Etats et les relations interétatique, deuxièmement la souveraineté intérieure des Etats et les restrictions qui vient des politiques du pouvoir et enfin la compréhension de la paix au regard de la mondialisation. Par exemple selon Castillo, contrairement à la paix perpétuelle, les démocraties instituées dans le cadre des Etats-Nations engendrent plutôt la guerre perpétuelle. De la même manière, les relations commerciales ne visent pas aujourd'hui à la pacification, c'est plutôt exigent la coordination de plus en plus grande des politiques des différents Etats.⁷⁴

Nous avons vu donc que les idées de Kant depuis deux siècles sont présentes toujours dans certaines manières. Mais ce n'est pas limité seulement au domaine du politique international. Il s'agit aussi du domaine juridique. Autrement dit nous pouvons trouver même dans les conventions pratiques des références à Kant. Même si elles n'y sont pas directement liés, nous pouvons dire qu'aujourd'hui beaucoup des dispositions internationales sont inspirés de Kant, surtout de son idée du droit cosmopolitique et de l'hospitalité. Donc nous allons essayer de dégager ces influences du droit cosmopolitique de Kant sur les dispositions d'aujourd'hui.

Section II : Le droit cosmopolitique de Kant et ses influences dans le domaine juridique

Tout d'abord, nous pouvons rappeler qu'il y a une différence entre le droit des gens et le droit cosmopolitique chez Kant. Le premier s'est basé sur les relations interétatiques, disons le droit international, tandis que le deuxième s'est basé sur le concept du citoyen du monde et conditionné avec l'hospitalité universelle. D'autre part nous avons vu que ce droit cosmopolitique ou bien l'hospitalité kantienne est limitée au droit de visite, qui exclut d'accueil. Voire, selon Gotman, il est dicté par la nécessité économique.⁷⁵ Dans ce cadre de l'hospitalité minimale, Kant parle aussi du droit d'asile même s'il ne compte pas celui-ci vraiment comme un droit. Il le considéré plutôt comme un devoir moral. Mais de toute façon, selon Seyla Benhabib, ce droit d'asile ou bien la condition du droit d'asile chez Kant est entrée à la Convention de Genève. Par ailleurs selon Jean Ferrari, cinquième article préliminaire de Paix Perpétuelle (« Aucun Etat ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ GOTMAN Anne, *Le sens de l'hospitalité*, Paris, Editions PUF, 2001,p.41

Etat ») correspond à ce qu'est aujourd'hui le devoir de non-ingérence de la Charte de l'Organisation des Nations Unies.⁷⁶

En effet nous allons voir véritablement le passage au droit cosmopolitique après la deuxième guerre mondiale. Malgré cela, selon Habermas nous sommes dans une phase de transition entre droit international et droit cosmopolitique⁷⁷. Car d'une part il y a des conventions, déclarations universelles dans le cadre des Nations Unies, qui parlent des droits des citoyens du monde comme la Charte de 1945 et La déclaration universelle des droits de l'homme. Il s'agit des citoyens du monde indépendamment de leurs identités nationales, ethnique, religieuses. Mais d'autre part L'ONU, en tant que garant de ces chartes, est formée par les relations interétatiques. En effet en ce sens, il faut s'interroger sur l'efficacité du droit international d'aujourd'hui. C'est-à-dire il reste plutôt dans la théorie, il n'a pas de valeur. Autrement dit, le droit international s'avère comme un critère contre les applications et les méthodes arbitraires des Etats souverains, ce que Kant exprime dans l'idée de la Société des Nations. C'est-à-dire, d'une part il s'agit de la liberté interne des Etats, d'autre part il s'agit d'une fédération des Etats à la quelle les Etats sont soumis.

C'est ainsi que dans la chapitre suivante, en examinant comment l'idée de l'hospitalité est élaborée aujourd'hui dans les dispositions pratiques comme dans les conventions interétatique définissant le cadre des relations diplomatiques et aussi bien à travers l'exemple de la France dans le droit internes aux Etats régissant le statut des personnes étrangères, déplacées, expulsées comme droit d'asile et droit d'entrée, nous montrerons aussi le problème de l'efficacité du droit internationale, et aussi les lois d'inhospitalité.

⁷⁶ FERRARI Jean, FABRE Simone-Goyard, *L'année 1796 Sur la Paix Perpétuelle*, *op.cit.*, p.70

⁷⁷ HABERMAS, cité par TASSIN, *le cours de Cosmopolitique*, *op.cit.*

CHAPITRE III : Les Dispositions Juridiques et Politiques actuelles à travers l'hospitalité

Dans ce chapitre, nous aborderons les dispositions juridiques et politiques d'aujourd'hui dans l'optique de l'hospitalité. Pour examiner ces dispositions, nous avons choisi d'élaborer d'abord le cadre international et ensuite le cadre national à travers l'exemple Français. Car les accords, les traités internationaux normalement prévalent sur toutes les dispositions législatives des Etats souverains. Par exemple, nous pouvons voir que dans la constitution française :

« Le législateur peut prendre à l'égard des étrangers des dispositions spécifiques à la condition de respecter les engagements internationaux souscrits par la France et les libertés et droits fondamentaux de valeur constitutionnelle reconnus à tous ceux qui résident sur le territoire de la République »⁷⁸

S'il y a une contradiction entre le droit interne et les traités internationaux, ces textes nationaux ne doivent pas s'appliquer. Donc, nous pouvons penser qu'il y a une supériorité des textes internationaux sur le droit interne. Par contre, le processus d'application des textes internationaux sur le droit interne nous montre que cette supériorité reste parfois symbolique. Par le processus, on entend que certains textes internationaux ont le caractère d'« applicabilité directe », certains ont le caractère d'« applicabilité indirecte ». Alors que certains exigent d'être transposés directement en droit interne, certains ont subi un changement selon l'arbitraire des Etats. Par exemple, un article d'un texte international peut être reconnu directement invocable tandis qu'un autre article de ce même texte ne peut pas l'être. Alors nous pouvons dire que même si les traités et les conventions internationaux sont respectés par les législatifs des Etats souverains, nous ne pouvons que trop souvent constater l'arbitraire des Etats dans ses pratiques d'application des droits.

C'est pourquoi nous allons constater que bien que l'hospitalité est énoncée dans beaucoup de disposition internationale, son invocation dans le cadre international reste insuffisante.

⁷⁸ Décision n° 89-269 DC du 20 janvier 1990, GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés) « *La protection sociale des étrangers par les textes internationaux* » Hors série de *Plein Droit*, Paris Février 2004, p.7

Et donc, dans ce chapitre, nous allons essayer d'examiner ces invocations juridiques et politiques sur les étrangers du point de vue de l'hospitalité dans le cadre international et national.

Section I : Le Droit International à travers l'hospitalité

Comme on l'a déjà expliqué, avec la montée de l'Etat-Nation, à partir de la Révolution française, nous pouvons constater que la jouissance des droits de l'homme par les étrangers devient problématique. Car à partir de cette période, nous voyons que les droits sont l'apanage des citoyens. En effet, le problème commence sur ce point car l'exercice de la citoyenneté est indissociable de l'appartenance nationale. Par appartenance nationale, nous pouvons comprendre en même temps l'appartenance exclusive des étrangers. Ainsi dans la forme de l'Etat - Nation, le non- national nous apparaît en même temps le non-citoyen. Cela nous montre que en même temps, le non-national, ne peut pas bénéficier des droits sacrés et inviolables. C'est pour cela que nous pouvons dire que l'universalité des droits de l'homme reste symbolique et nous pouvons parler plutôt des droits nationaux au lieu de parler de droits universels. Autrement dit dans le système d'Etat - Nation, les prétendus droits sacrés et inviolables de l'homme s'avèrent pourtant dépourvus de toute tutelle et de toute réalité dès qu'ils ne sont pas représentés comme les droits de citoyens au sein d'un Etat. Donc cette situation nous montre la crise des droits de l'homme Cette crise est développée par Hannah Arendt dans le cadre de la critique des régimes totalitaires. Elle fait cette critique dans son œuvre *Impérialisme, notamment* le chapitre intitulé *Le Déclin de l'Etat- Nation et la fin des droits de l'homme*.

« La conception des droits de l'homme, fondée sur le présupposé de l'existence d'un être humain comme tel, fut battue en brèche aussitôt que ses prometteurs se trouvèrent confrontés pour la première fois à des hommes qui avaient perdu toute qualité et relation spécifique- hormis le simple fait d'être humains. »⁷⁹

D'ailleurs les régimes totalitaires nous apparaissent comme l'exemple concret de cette crise des droits de l'homme et de l'Etat- Nation. Car aux yeux de tout le monde, on voit les violations des droits de l'homme dans les camps de concentration. Les sans états sont directement dépourvus de la protection juridique. Et ils sont directement sans

⁷⁹ARENDT Hannah, *Impérialisme*, Paris, Editions Fayard, 1982, p.239-292

droits. Donc nous sommes face à une nouvelle figure de l'étranger. La fermeture sur eux-mêmes des Etats-Nations fait surgir cette nouvelle figure de l'étranger : le réfugié. Mais il faut distinguer comme le pointe Hannah Arendt, que les réfugiés du XX^e siècle sont persécutés non plus seulement à cause de ce qu'ils font mais à cause de ce qu'ils sont⁸⁰. Et à cette époque, ils fuient par millions. Ils sont sans Etats et en même temps sans droits. Cette situation des réfugiés change juste après la fin de la seconde guerre mondiale. Nous voyons d'abord la garantie des droits de l'homme dans le cadre international avec la fondation d'Organisation des Nations Unies et puis la protection des droits des réfugiés et étrangers par les conventions internationales.

Mais il faut souligner que, même si ces conventions internationales parlent de la protection des droits des étrangers surtout des réfugiés, nous pouvons constater que les besoins politiques et économiques des Etats signataires de ces conventions nationales déterminent ces dispositifs favorables. Ils parlent de la protection des étrangers car la seconde guerre mondiale était déjà finie et ainsi les Etats signataires avaient besoin de la main d'œuvre et l'idée s'est concentrée plutôt sur la protection des étrangers. D'ailleurs, quand on va examiner les dispositions juridiques françaises par exemple, nous pouvons voir facilement cet arrière plan utilitariste pour l'Etat souverain.

Selon l'article 13 de *La Déclaration Universelle des droits de l'homme*, « toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat et toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays ». De même, l'article 14 de cette déclaration énonce que « devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays. »⁸¹

Cette déclaration, adoptée par l'organisation des Nations Unies le 10 décembre 1948, est un texte de portée universelle et vaut pour les hommes indépendamment de leur nationalité. Donc toute personne, indépendamment de sa nationalité, a le droit à la libre circulation et à l'asile. Ces droits sont alors considérés comme des droits fondamentaux pour tous les êtres humains. Par contre, il est évident que dans la pratique, ces droits restent trop souvent symboliques. Selon Monique Chemillier-

⁸⁰ Hannah Arendt, cité par Daniel Lochak, *Etrangers, réfugiés, migrants Hannah Arendt et Aujourd'hui*, in *Hannah Arendt, crises de l'Etat-Nation*, sous la direction de Anne Kupiec, Martine Leibovici, Géraldine Muhlmann, Etienne Tassin, Paris, Edition Sens&Tonka, p. 170

⁸¹ « Déclaration universelle des droits de l'homme », voir : <http://www.unhcr.ch/udhr/lang/frn.htm>

Gendreau, professeur de droit public et de sciences politiques, le caractère normatif de la déclaration a été perdu et l'ensemble des droits de l'homme s'en trouve affaibli.

« Il est vrai que, subissant le sort des résolutions des Nations unies, la Déclaration a été considérée par les juristes comme dépourvue de caractère normatif. Dans le droit international, elle fait seulement de la figuration à titre déclamatoire. »⁸²

Mais, l'auteur nous explique que ce contenu de la Déclaration n'a acquis un caractère obligatoire, grâce aux pactes internationaux dans le cadre des Nations Unies, que pour le Conseil de l'Europe. Alors, nous pouvons maintenant examiner ces dispositions internationales sur les étrangers. Mais nous allons clairement voir que les conditions, les limites pour la jouissance de ces droits fondamentaux existent toujours dans ces pactes, traités et conventions. L'ambiguïté est toujours présente dans ces dispositions.

D'abord, nous pouvons commencer avec *Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques* (« PIDCP » du 16 décembre 1966). Ce texte a été adopté par les Nations Unies, le 16 décembre 1966. Il a aussi une portée universelle et vaut donc pour tout individu indépendamment de sa nationalité. Il s'agit plutôt d'égalité entre les hommes. Par exemple son article 26 pose « *un principe général d'égalité de traitement et interdit toute discrimination à raison notamment de l'origine nationale, de naissance ou de toute autre situation* ». D'autre part, conformément à la Déclaration des droits de l'homme de 1948, il affirme dans l'article 12 le droit de circuler librement :

« 1. Quiconque se trouve légalement sur le territoire d'un Etat a le droit d'y circuler librement et d'y choisir librement sa résidence ; 2. Toute personne est libre de quitter n'importe quel pays, y compris le sien⁸³. ».

Ce texte est d'une applicabilité directe aux législations des Etats membres. Voire, le Comité des droits de l'homme de l'ONU est chargé de veiller à ses applications dans les législations des Etats membres. Mais, même s'il y a une obligation d'applicabilité directe de ce texte, nous pouvons voir qu'il y a déjà des conditions

⁸² GENDREAU, Monique Chemillier, *Droit International ignoré, relations internationales de la France compromises*, in *Sans-Papiers : l'archaïsme fatal* (Etienne Balibar, Monique Chemillier-Gendreau, Jacqueline Costa- Lascoux, Emmanuel Terray), Paris, La découverte, 1999, p.66-67

⁸³ Voir : http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/actions-france_830/droits-homme_1048/droits-civils-politiques_3025/pidcp_26507.html

limitatives dans ce texte. Car, quand il parle du droit de circuler librement, il conditionne la qualité des personnes en utilisant le mot « légalement ».

De même, Monique Chemillier-Gendreau nous montre que, le droit de cette liberté de circulation reste incomplet. Alors que l'énoncé relatif au droit de sortir est très net, l'énoncé relatif à un droit d'entrer sur un autre territoire reste instable. Alors le résultat est évident. Dans l'application, nous voyons que les Etats membres bénéficient de l'ambiguïté de ce texte. Ils ont la crainte de s'engager sur un droit général à l'immigration. Par exemple, quand on examine la position de la législation de la France, on voit que l'article 13 ne doit pas porter atteinte au chapitre IV de l'ordonnance du 2 novembre 1945 relative à l'entrée et au séjour des étrangers en France, ni aux autres textes relatifs à l'expulsion des étrangers en vigueur dans les autres parties du territoire où ladite ordonnance n'est pas applicable. Donc, nous voyons que les législations des Etats en Europe, mais aussi dans le monde entier, ne respectent pas ces données du droit international. Au lieu de constituer des lois positives pour les étrangers, leur esprit est toujours favorable à la fermeture pour les nouveaux immigrants et au renvoi pour ceux déjà présents.

Deuxièmement nous pouvons élaborer *La Convention de Genève relative au statut des réfugiés* (28 juillet 1951). C'est un texte qui a été aussi adopté par l'ONU. Cette convention concerne les réfugiés quelle que soit leur nationalité. Selon cette convention, les demandeurs d'asile demandent la protection des Etats signataires de cette convention. Il définit d'abord la définition de réfugié, et son article 24 énonce un principe d'égalité de traitement entre réfugiés et nationaux. Nous voyons que cette convention définit le réfugié :

« la personne qui craint avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à une certaine groupe social ou de ses opinions politiques et qui ne peut ou du fait de cette crainte , se réclamer de la protection de son pays. »⁸⁴

Donc, avec cette définition, la Convention de Genève interdit aux Etats signataires d'expulser un étranger vers un territoire où sa vie ou sa liberté serait menacée. Ce texte lui défend aussi les « traitements inhumains et dégradants ».

⁸⁴ LOCHAK Danièle « *Etrangers, réfugiés, migrants. Hannah Arendt aujourd'hui* » in *Hannah Arendt, Crises de l'Etat-Nation, op.cit.*, p.172

D'ailleurs comme on a déjà dit, cette convention est adoptée au lendemain de la seconde guerre mondiale, elle vise plutôt à guérir les blessures de cette guerre.

Ce texte a aussi une applicabilité directe aux législations des Etats signataires. Par contre, comme les autres textes internationaux, le problème de l'ambiguïté demeure. Selon Danièle Lochak, ce texte est aussi incertain. Il nous parle d'une absence d'une obligation explicite d'admission sur les territoires des Etats membres. D'autre part, il nous explique que l'attribution de la qualité de réfugié n'est pas dépendante de considérations politiques d'un Etat. Dans ce sens, cette définition de réfugié reste très floue.

Donc, on peut dire que même si la Convention de Genève est une étape très importante pour la protection sociale des étrangers et des réfugiés, elle reste mal définie devant les législations des Etats- souverains comme la Déclaration Universelle des droits de l'homme et comme le PIDCP . Mais il faut quand même dire que ce sont les trois textes qui constituent la source pour d'autres textes, soit dans le cadre européen, soit dans le cadre national. D'ailleurs, comme on a vu, même s'ils restent plutôt symboliques, les autres textes européens ou nationaux doivent y faire leur référence. Alors, à partir de ces trois textes, adoptés dans le cadre des Nations Unies, nous pouvons passer aux textes qui sont adoptés dans le cadre européen.

Ensuite nous voyons *La Convention Européenne de Sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales* (CEDH, du 4 novembre 1950) En se fondant sur la Déclaration des droits de l'homme de 1948, elle a aussi une portée universelle. Mais par universelle, on entend que c'est applicable à toute personne qui se trouve dans les territoires de l'un des états européens signataires, indépendamment de sa nationalité et de sa situation au regard de la législation relative au séjour. Donc, on voit que malgré l'article 14, qui énonce la non-discrimination, l'article 1 qui garantit le respect du droit de propriété, il exige la régulation de séjour pour les étrangers. Nous pouvons voir la même condition dans le texte suivant. C'est *La Charte Sociale européenne* (18 octobre 1961). Nous pouvons constater que cette Charte concerne la protection dans de nombreux domaines comme le droit de meilleure santé possible (l'article 11), le droit d'assistance sociale et médicale (article 13), le droit de bénéficier des services sociaux qualifiés (l'article 14). Quand nous lisons son préambule, nous pouvons considérer que ce texte est applicable à toute personne.

« ... considérant que la jouissance des droits sociaux doit être assurée sans discrimination fondée sur la race, la couleur, le sexe, la religion, l'opinion politique, l'ascendance nationale ou l'origine sociale; résolu à faire en commun en vue d'améliorer le niveau de vie et de promouvoir le bien être de toutes les catégories de leurs populations, tant rurales qu'urbaines, au moyen d'institutions et de réalisations appropriées... »⁸⁵

Mais comme les autres textes, quant à l'application, on voit que cette convention est plutôt pour le ressortissant des Etats parties et non pas pour toutes les personnes.

« Si le contenu de cet outil international est particulièrement riche, il ne peut cependant être invoqué que par les personnes qui ont la nationalité d'un des Etats parties, et seulement à l'appui d'une réclamation collective devant le comité européen des droits sociaux. »⁸⁶

A partir de ces deux textes qui parlent plutôt de la protection sociale des personnes (concernant normalement aussi les étrangers, mais malheureusement avec une ambiguïté), nous pouvons examiner les textes qui abordent plutôt la liberté de circulation. Par contre, nous allons voir qu'avec le changement économique mondial comme la crise de pétrole et l'augmentation du chômage à l'échelle mondiale, ces conventions protectrices restent de plus en plus symboliques. Désormais nous voyons que les conventions sont plutôt au service des Etats souverains mais non pas des étrangers. D'ailleurs, la réalité des camps des réfugiés, autrement dit l'enfermement à grande échelle des migrant sous le prétexte d'éviter des faux réfugiés, et aussi la fermeture des frontières sous le prétexte d'éviter les terroristes nous prouvent que les conventions internationales et les dispositions internes sur les étrangers ou bien réfugiés servent plutôt aux Etats souverains et à leurs besoins.

Un examen du Traité de Rome de 1957 du Traité d'Amsterdam (2 octobre 1997), nous révèle ces conditions. *Le traité d'Amsterdam* est la troisième grande réforme du *Traité de Rome* qui énonçait le principe de la liberté de circulation. Mais cette liberté de circulation ne concernait que la liberté d'exercer une activité économique pour les ressortissants des pays du Marché Commun. La première réforme de ce Traité de Rome, c'est *l'Acte Unique européen(1986)*, et concerne plutôt le marché commun : la libre circulation des marchandises, des personnes, des services, et des

⁸⁵ Voir : <http://www.ena.lu>

⁸⁶ GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés) « *La protection sociale des étrangers par les textes internationaux* » Hors série de *Plein Droit*, Paris Février 2004, p.20

capitaux ; mais par le mot des personnes, on entend les ressortissant ayant la nationalité d'un des Etats- membres. La référence directe aux ressortissants de pays tiers, et d'asile et d'immigration apparait dans *le Traité de Maastricht (TUE novembre 1993)*. Cette convention envisage aussi plusieurs nouveautés sur le concept de citoyenneté de l'Union. Et aussi avec cette convention, on voit la création d'une monnaie unique européenne. Pour le domaine de la circulation des personnes, ce traité présente peu de nouveautés. Il y a un article et il s'agit d'instituer une coopération intergouvernementale pour le contrôle de l'immigration dans les pays européens. Mais avec *le Traité d'Amsterdam (2 octobre 1997)*, on voit beaucoup de dispositions qui permettent aux ressortissant des Etats tiers d'entrer, de circuler, voire de séjourner sur le territoire de la Communauté. Mais cette communautarisation est incomplète du fait qu'elle obéit à des règles de fonctionnement particulières. Ces avancées continuent soit avec les dispositions avantageuses pour les citoyens européens, soit avec les dispositions exclusives des étrangers. Nous pouvons maintenant examiner *La Convention de Schengen*. Cette convention est adoptée premièrement par les trois pays du Benelux, l'Allemagne, et La France le 14 juin 1985 afin de supprimer graduellement des contrôles à leurs frontières communes. Aujourd'hui excepté le Danemark, l'Irlande, et le Royaume-Uni, tous les Etats de l'Union Européenne ont adopté cette convention.

Quand on regarde le plan de la Convention, nous allons voir que des titres comme les définitions de l'étranger (il est défini comme non-européen), les suppressions des contrôles aux frontières et circulation des personnes et marchandises, la Police et Sécurité. Mais, on peut dire que le but de cette application de Schengen est d'abord pour la libre circulation des marchandises et puis celle des ressortissants des Etats membres. Donc, c'est les ressortissants des Etats Schengen qui bénéficient de ce droit de la liberté de circulation sans contrôles aux frontières internes. Les étrangers non communautaires, non résidents dans l'un des ces Etats, sont soumis à un visa pour bénéficier de ce droit. Alors, il est évident qu'avec les accords de Schengen, d'une part on voit une ouverture des frontières intérieures, d'autre part, on voit un verrouillage plus strict des frontières extérieures de l'Union Européenne. Par rapport au droit d'asile, il y a aussi les dispositions dans la Convention Schengen. Mais, nous allons examiner plutôt *La Convention de Dublin* pour les réfugiés. Cette convention est entrée en vigueur le 1^{er} septembre 1997. Le but de cette convention est d'harmoniser la politique d'asile des Etats membres avec les applications de leurs frontières communes. Il garantit que toute

demande d'asile sera examinée et fixe les règles de déterminations de l'Etat responsable de l'examen de cette demande. La convention déclare son objectif comme « à savoir la détermination de l'Etat responsable de la requête d'un demandeur d'asile sur le territoire commun et le cas d'exonération de cette responsabilité, exclut presque totalement la personne du demandeur d'asile. »⁸⁷. Donc l'Etat responsable n'a pas le libre choix du demandeur d'asile de sa « terre d'accueil »

Même si cette convention apporte des nouveautés pour le droit d'asile, nous pouvons voir aussi selon cette convention que tout Etat a le droit de refouler un demandeur d'asile vers un Etat tiers dans les dispositions de la Convention de Genève. Celui – ci donc ouvre une voie pour l'expulsion des étrangers. Il est difficile de s'éloigner de l'arbitraire des Etats. Car nous pouvons voir cet arbitraire dans les législations de la plupart de ces Etats.

Après avoir vu cette convention, nous pouvons maintenant analyser *La Charte des droits fondamentaux, adoptée au conseil de Nice en 2000* qui peut être considérée comme l'espoir pour la meilleure intégration des étrangers dans le cadre européen. Car elle énonce l'assurance pour les droits fondamentaux, pour toute personne indépendamment de sa nationalité et de son lieu de résidence. Donc à première vue, nous pouvons considérer que cette disposition peut abolir l'inégalité entre les citoyens européens et ceux à qui cette qualité n'est pas reconnue. Mais, en énonçant que « L'Union place la personne au cœur de son action en instituant la citoyenneté européenne », cette charte nous montre aussi que la place des non- citoyens est à sa périphérie.⁸⁸

Donc nous avons vu que, chaque étape de ces avancées ont creusé le fossé entre les ressortissants des pays européenne et ceux des pays tiers. Malgré les promesses de ces textes internationaux, il n'a pas été mis fin à la condition précaire des étrangers. Le numéro 58 de la revue *Plein droit* nous parle de ces conditions précaires des étrangers en utilisant le mot « oubliés ». Il est vrai qu'ils sont oubliés de la constitution européenne. Du côté des réfugiés, malgré les textes internationaux comme on a vu dans la convention de Genève, et Dublin, leur situation est devenue de plus en plus très difficile. Car, durant ces dernières années, une autre réalité aux aspects inhumains fait

⁸⁷ GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés) « *La circulation des Etrangers dans l'espace Européen* » Supplément au n° 39 de *Plein Droit*, Paris, p.17

⁸⁸ RODIER Claire, « *L'intégration mise aux oubliettes* », in *Plein Droit*, n°57, juin 2003, p. 30

son apparition. Comme le dit Daniel Lochak, « *c'est le retour des camps* ⁸⁹ ». Ces sont des lieux d'enfermement des étrangers dans le cadre de la politique d'immigration et d'asile à l'heure de la mondialisation. Ces lieux d'enfermement nous apparaissent parfois sous le nom de « maintien » ou « rétention », parfois « le zone d'attente » voire « le centre d'accueil ». Même s'il s'agit de l'accueil des étrangers, il est évident que la politique de maîtrise migratoire n'est pas favorable à l'accueil d'étrangers aujourd'hui. Selon Lochak, le but de ces camps est de filtrer les étrangers avant d'entrer dans les territoires occidentaux c'est-à-dire à la frontière pour trier les demandeurs d'asile. Donc les pays occidentaux essaient de trier, retenir, refouler les étrangers. Ils essaient de les tenir à distance du monde occidental. Car les étrangers, non communautaires sont considérés comme les hôtes indésirables. Lochak nous explique que même si le but du droit international est d'empêcher l'arbitraire des Etats souverain, la pratique des Etats souverains nous montre le contraire. Nous allons examiner ces pratiques des Etats souverains à travers ses lois d'inhospitalité. L'auteur écrit :

« Le contrôle de l'accès au territoire est une des manifestations les plus fondamentales de la souveraineté et que le droit international s'est développé sur la base de la souveraineté des Etats, bien plus que contre elle » ⁹⁰

Nous avons vu que ces textes internationaux prétendent toujours au traitement équitable pour les ressortissant de pays tiers surtout fondé sur la libre circulation et l'intégration de ceux qui résident légalement dans l'Union. Cependant nous ne voyons aucun effort concret pour donner du contenu à ce vœu pieux, bien au contraire. Car, on voit que sous le prétexte de lutter contre l'immigration clandestine, les mesures sont devenus très sévères comme le fichier EURODAC, corps de garde frontières européens des réfugiés en quête de protection. Par contre pour l'intégration des étrangers, il n'y a presque rien.

Nous pouvons soutenir que « la politique de maîtrise des flux migratoires » des Etats souverains, n'est pas favorable à l'accueil des étrangers. Cette politique de maîtrise des flux migratoires vient avec les lois d'inhospitalité des législations des Etats souverains. Pour mieux comprendre la précarité des étrangers dans le cadre juridique

⁸⁹ LOCHAK Danièle, *Etrangers, réfugiés, migrants. Hannah Arendt aujourd'hui*, in *Hannah Arendt, Crises de l'Etat-Nation, op.cit.*, p.175

⁹⁰ LOCHAK Danièle, *Etrangers : De quel Droit*, Paris, PUF, 1985, p. 73

aussi bien que l'insuffisance du droit international, nous pouvons maintenant examiner ces législations des Etats- Souverains. Nous allons voir que la disposition juridique sur les étrangers change toujours selon les besoins de ces Etats.

Comme il n'y a pas de possibilité d'examiner toute la disposition juridique de ces pays dans le cadre de ce travail, nous allons nous concentrer sur l'exemple de France. Nous allons voir que la législation sur les étrangers se transforme avec les changements des politiques d'immigration. Et dans l'arrière plan de ces changements, nous pouvons trouver la conjoncture historique, politique et économique.

Section II : L'exemple de France

Si nous commençons notre examen par la Révolution Française (1789), nous allons voir que dans ce temps- là, avec l'idéologie universaliste dans la législation, La France était favorable à l'accueil des étrangers. Les citoyens étaient avant tout des hommes. La loi nationale s'était basée sur la loi universelle, non pas pour nommer la frontière. Mais on voit une suspension de cette hospitalité universaliste à partir de 1793, car à ce moment-là, on voit une expulsion des étrangers qui ont la nationalité des pays qui sont en guerre avec la France. Donc au nom de la nécessité pratique, la France s'éloigne de l'hospitalité et de la bienveillance d'autrui. L'étranger était considéré comme l'espion potentiel. Donc il devient obligatoire d'obtenir le certificat d'hospitalité pour entrer et séjourner en France. Et ce certificat d'hospitalité n'était délivré qu'aux étrangers nés sur le territoire des pays qui ne sont pas en guerre avec la France, aux artistes, ouvriers, employés dans des ateliers ou manufactures.

Après cette période de guerre, et ce jusqu'à 1849, il n'y a pas de politique spécifique en direction des étrangers. Nous pouvons dire qu'il n'y a pas de mesure de contrôle pour l'entrée et le séjour des étrangers jusqu'à cette date. Cette condition des étrangers continue malgré certains lois défavorables jusqu' à la fin de la première guerre mondiale. On peut définir cette période comme une époque où le laissez-faire, le laissez-passer est la règle en matière d'immigration.⁹¹

Après la guerre, nous voyons une forte poussée nationaliste qui cause une atmosphère de méfiance et d'hostilité de nature essentiellement politique envers les étrangers. Dans la loi du 10 aout 1927 sur l'obtention de la nationalité française, il y a

⁹¹ LOCHAK Danièle, *L'immigration, une question trop sensible*, Paris, GISTI, 1998, p. 3

un conflit entre l'idée volontariste et l'idée exclusive. L'idée volontariste nous dit d'accueillir généreusement tous ceux qui souhaitent obtenir la nationalité française alors que selon l'idée exclusive exprime une idée de la nationalité qui se fonde sur le sang, la race et l'histoire commune. Par la suite de ces années, la conséquence de l'afflux des réfugiés qui essaient d'échapper au régime nazi, alimente une vague de xénophobie. Car, ces réfugiés d'Allemagne et d'Europe de l'Est causent une concurrence entre les artisans, les commerçants et les médecins français et étrangers. D'ailleurs, quand on examine le décret-loi du 2 mai 1938 et 12 novembre 1938, nous découvrons une surveillance policière intense autour de chaque étranger et aussi des tentatives pour réglementer tous les aspects de l'entrée et du séjour des étrangers en France. Ce temps politique dure pour les étrangers et change à partir des années 1945. Car comme on a déjà vu, dans ces années l'adoption des droits de l'homme par la Nation Unis, et puis les dispositions de la Convention de Genève exigent de la France comme des autres Etats signataires d'instaurer des dispositions et institutions favorables à l'accueil des étrangers. D'ailleurs l'ordonnance de 1945, qui instaure l'office national d'immigration(ONI), vise à construire une politique volontariste en matière d'immigration.

Mais, quand on examine l'arrière plan de cette politique volontariste, on va voir que son but caché est le recrutement de la main d'œuvre étrangère. Il est évident qu'après la deuxième guerre mondiale, les Etats- Souverains ont besoin de main d'œuvre pour améliorer leur condition économique. Donc l'étranger ou le réfugié se trouvait dans la figure du travailleur simple, de la main d'œuvre. Ainsi cette politique généreuse mais en même temps hypocrite ou bien le retour aux temps « laisser-faire, laisser- passer » a continué jusqu'aux années 1970, lorsque les premières tensions apparaissent sur le marché de l'emploi. Il s'agit de la concurrence entre les travailleurs étrangers et français. Nous pouvons dire qu'à partir des années 70, ces Etats n'ont plus besoin de la main d'œuvre.

Et pareillement, il n'y a plus de raison pour accueillir généreusement les étrangers. D'ailleurs, avec le premier choc pétrolier en 1974, on voit une fermeture des frontières à l'immigration de travailleurs. Suite à cette politique, avec le décret du 21 novembre 1975, une série de mesures restrictives s'apparaît comme « le blocage de l'immigration des travailleurs et même des familles, le contrôle accru aux frontières, le

refus de toute régularisation pour les étrangers qui sont déjà en France et la suppression du régime de la libre circulation ».⁹²

Nous allons voir une continuité de cette politique avec la loi Bonnet du 10 janvier 1980 qui rend plus strictes les conditions d'entrée sur le territoire français. L'étranger est considéré donc comme une menace pour l'ordre public. Pourtant, dans les années 1981 et 1983, avec le pouvoir de la gauche, nous pouvons définir une ère nouvelle pour les étrangers résidant en France. Car la loi du 27 octobre 1981 déclare une série de garanties nouvelles et importantes pour les étrangers comme la suspension de l'expulsion, la régularisation d'environ 130.000 personnes. A ce moment-là, la population immigrée n'est pas considérée comme un volant de main-d'œuvre mais comme une composante de la société française. Mais cet état de grâce ne dure pas longtemps. Avec le pouvoir de François Mitterrand, à partir de 31 août 1983, les nouvelles mesures restrictives reviennent en scène. Même si Mitterrand essaie d'empêcher les sentiments anti-immigrés dans la société française, l'immigré est encore condamné comme la cause de chômage en France.

« Je dois protéger l'emploi des Français ; je dois éviter aussi cette sorte d'exaspération, car beaucoup de gens n'ont pas assez réfléchi et réagissent instinctivement. Il ne faut pas se placer dans les rangs des exploiters de la haine, il ne faut pas pousser à vif ces sentiments qui sont déplaisants, détestables, mais il y a cette réalité. »⁹³

A partir de l'année 1983, la politique d'immigration et tout comme les lois sur les étrangers restent très défavorable aux étrangers. Avec la loi de Pasqua du 9 septembre 1986, nous constatons plutôt la maîtrise des flux migratoires comme le projet de réforme du cadre de la nationalité et le régime d'expulsion et l'obligation du visa. En effet, à partir de cette date on voit beaucoup de conventions internationales qu'on a déjà indiquée, qui parle de la liberté de circulation et qui parle de la suppression des frontières comme la Convention d'Amsterdam et surtout Schengen. Mais ces conventions sont valables seulement pour les ressortissants de ces pays européens. Il n'y a rien pour le ressortissant des pays tiers. Donc nous voyons bien qu'il y a une distinction entre les étrangers qui viennent des pays européens et des pays tiers monde. Ces conventions internationales favorables à la libre circulation restent valables

⁹² *Ibid.*, p.5

⁹³ MITTERRAND François, à l'émission *L'enjeu*, TF1, reproduit dans *Le monde* du 17 septembre 1983

seulement pour les ressortissants des pays européens. Car nous voyons que la loi du 6 juillet 1992 permet de maintenir des immigrés clandestins qui demandent le droit de réfugié, dans les « zones d'attente » des aéroports. Et avec la loi de Debré en 1996 nous voyons l'allongement de la durée de cette rétention. Et aussi la limitation du droit au séjour et l'obligation de demander à la préfecture des réfugiés avant de demander l'OFPRA viennent avec cette loi de Debré.

Après cette loi de Debré de 1996, avec la loi de Chevènement de 1998, la loi de Sarkozy de 2003 et 2006 et actuellement la loi de Hortefeux de 2007, nous montre que la dimension répressive de la législation sur les étrangers se renforce de plus en plus et en conséquence la précarité des droits fondamentaux des étrangers s'accroît. Par exemple, si nous examinons la loi de Hortefeux, nous allons voir beaucoup de dispositions à caractère discriminatoire comme « l'obligation des tests ADN, et les conditions de ressources exigées pour les personnes handicapées qui demandent le regroupement familial, la suspension des prestations familiales en cas de non-respect du contrat d'accueil et d'intégration, l'identification par les empreintes génétiques des enfants entrant sur le territoire dans le cadre du regroupement familial, la non-motivation de la décision d'« obligation de quitter le territoire français » (OQTF) après un refus ou un non-renouvellement de titre de séjour et l'exigence d'une autorisation spécifique pour les étrangers résidents de longue durée souhaitant exercer une profession commerciale »⁹⁴. Nous pouvons dire que ces dispositions méconnaissent des directives européennes ou des conventions internationales, qui restent déjà insuffisant comme on a déjà vu. Certes, il existe des mobilisations contre ces dispositions discriminatoires et la politique vers les étrangers qui nie les droits fondamentaux. Très récemment, au 5 avril 2008, il y a eu une mobilisation nationale à Paris qui a dénoncé la politique qui instrumentalise l'immigration au profit d'une politique antisociale et liberticide avec cette loi de Hortefeux. Dans l'annonce de cette mobilisation, nous voyons une critique forte de cette politique d'immigration et ainsi ces nouvelles dispositions :

« Cette politique qui fait système est aujourd'hui notamment incarnée par le ministère de l'Immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du co-développement. Elle présente les étrangers comme une menace pour « l'identité nationale ». Cette conception s'inspire d'une philosophie

⁹⁴ Voir : le site de HALDE (Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Egalité) <http://www.halde.fr/actualite-18/communiqués-presse-98/maitrise-immigration-10979.html>

nationaliste et d'extrême droite. Elle contribue à justifier des politiques sécuritaires qui transforment notre société en Etat policier. Elle constitue une injure non seulement envers les étrangers, mais également envers les Français attachés aux valeurs de liberté, d'égalité, de fraternité et de respect de la personne humaine. Elle donne de la France l'image d'un pays qui se replie de plus en plus sur lui-même. »⁹⁵

Comme nous l'avons vu, depuis la Révolution française, la politique d'immigration change toujours selon les intérêts de l'Etat. Dans ce contexte, le droit nous apparaît comme une technique de gestion et comme un moyen pour que cette politique fonctionne bien. Le droit ne peut pas être considéré pour les étrangers comme un moyen de la libération mais comme un moyen d'oppression. Le dispositif français nous montre bien que les étrangers sont également exclus des effets symboliques des lois internationales. L'impact du droit international reste très limité dans les dispositifs des Etats-Souverains. La discrimination, la précarité, l'infériorité des étrangers apparaissent bien comme des dimensions constitutives de la condition des étrangers. Le droit international est considéré plutôt pour les conventions commerciales, son effet pour empêcher la précarité est minimal sur le droit interne. L'obtention de droit de réfugié n'est pas seulement conditionnée par La Convention de Genève ou Dublin, ils restent leur contexte historique et social. Aujourd'hui, nous voyons plutôt l'arbitraire des Etats. L'attribution de la qualité de réfugié n'est pas dépendante de considérations politiques, des besoins des Etats. Pour illustrer, la loi allemande de 1965 affirme très clairement que « l'autorisation de séjour peut-être accordée quand la présence de l'étranger ne nuit pas aux intérêts de la République Fédérale.

De même, nous avons vu cette continuité d'esprit utilitariste dans les dispositions françaises. Et aussi, les conventions internationales donnent la priorité aux intérêts des Etats plutôt qu'aux intérêts des migrants. Avec ces lois d'inhospitalité, les droits des étrangers comme le définit Danièle Lochak, nous apparaissent « droit au rabais » ou « droit d'un infra-droit ». Au lieu d'être le sujet de droit, l'étranger devient l'objet d'une réglementation servant les intérêts de l'Etat d'accueil. Donc cette situation cause la perte de la dimension protectrice du droit. Celui-ci se réduit à un moyen de contrôle des étrangers.

⁹⁵ « La xénophobie d'Etat tue », Mobilisation Nationale le 5 avril 2008, Paris, voir : <http://www.gisti.org/index.php>

C'est donc que tous les progrès politiques et juridiques accomplis dans le cadre des Etats ou bien dans le cadre international restent exclusives des membres des ces Etats. Nous voyons que les autres apparaissent comme les rejetés hors de l'Etat de droit. Malgré toutes les revendications subnationales, les Conventions Internationales, le droit reste dans le cadre de l'Etat- Nation. La distinction entre « nous et les autres » s'accroît, dans les lois nous voyons l'idée « Nous d'abord », « Eux dehors ». Donc en ce sens nous parlons des lois d'inhospitalité. Donc en ce sens, il nous exige une nouvelle pensée qui englobe tous ces problèmes. Plus importante, en ce sens, nous avons besoin de penser la pensée de l'hospitalité. Dans ce contexte d'inhospitalité, la pensée de Derrida qui nous parle de l'hospitalité inconditionnelle nous apparaît comme une nouvelle pensée. Il s'agit d'ouvrir les portes à *chaqu'un et chaque'une à tout autre sans question, sans identification même d'où qu'il vienne et quel qu'il soit*. Cette idée est évidemment très intéressante et prestigieuse.

Deuxième Partie : L'hospitalité : « Au delà du droit »

Dans cette partie de notre travail, nous allons définir l'hospitalité au delà du cadre du droit. C'est-à-dire nous allons examiner l'hospitalité comme une éthique au delà de l'Etat, de la politique et du concept juridique. Jacques Derrida appelle cette hospitalité c l'hospitalité inconditionnelle, comme l'hospitalité absolue ou bien l'hospitalité pure. Nous pouvons examiner aussi une éthique de l'hospitalité. En ce sens, la critique de Kant chez Derrida se touche à ce point là. Car comme nous avons montré la première partie, même si Kant nous parle de l'hospitalité au juridique, dans la dernière point cette idée du droit est lié à une loi morale, à une éthique chez Kant. Pourtant Derrida à travers Levinas critique cette pensée de l'éthique chez Kant. Différemment de Kant, chez Levinas l'éthique commence avec la relation de l'autre. C'est donc l'éthique de l'hospitalité. Donc, l'hospitalité inconditionnelle se trouve ses racines dans le cadre de cette éthique. Pour comprendre cette hospitalité inconditionnelle comme au delà du droit, nous pouvons examiner en effet la différence entre la pensée de l'éthique de Kant et celle de Levinas comme au premier chapitre et puis nous pouvons essayer de comprendre en quoi consiste l'hospitalité inconditionnelle chez Derrida.

Chapitre I : Le cosmopolitisme et l'hospitalité comme une exigence morale chez Kant

Dans la première partie de notre travail, nous avons vu que Kant a élaboré la pensée de l'hospitalité dans le cadre du droit. Cependant cela ne veut pas dire que l'hospitalité et l'idée du cosmopolitisme ne sont limitées qu'aux termes juridiques. Car il faut dire que d'abord le droit n'est pas seulement le droit juridique chez Kant. Si nous examinons en détail la pensée du droit de Kant, nous allons voir que le droit et la politique chez lui font référence à une morale. Plus exactement le droit dans le dernier point sert à une fin morale. Les sentiments moraux sont au fondement du cosmopolitisme kantien. Autrement dit, la loi morale, comme impératif catégorique, se trouve au centre de sa réflexion. Le but de ce chapitre est de montrer ce fondement moral dans le droit chez Kant. Nous allons élaborer ce chapitre en deux sections. La première, va nous expliquer que le cosmopolitisme, en tant qu'élément du droit, est d'abord un devoir et puisqu'il est un devoir, il est lié à la loi morale. La deuxième va nous montrer cette liaison du point de vue de la nature humaine.

Section I : Le Droit cosmopolitique, comme le devoir, est une exigence morale

Nous pouvons dire que Kant dans son ouvrage *Métaphysique des mœurs* nous expose un système des devoirs. D'ailleurs nous pouvons trouver cette pensée de système dans la définition du mot « métaphysique » dont Kant parle dans *La critique de la raison pure* :

« Toute la connaissance philosophique venant de la raison pure dans un enchaînement systématique s'appelle métaphysique »⁹⁶

En effet dans cette définition Kant nous déjà explique que toute la métaphysique des mœurs est liée à une loi morale parce que elle vient de la raison pure, parce qu'elle s'insère dans un système. C'est-à-dire que, être un système, en tant qu'être une science, nous prouve déjà sa relation avec la loi morale. Ainsi dans ce chapitre nous allons voir, comment le droit, étant la première partie de la *Métaphysique des mœurs*, en tant que système, est issu de la raison et ainsi est lié à la loi morale.

Nous avons choisi d'examiner premièrement en quoi consiste être un système comme une science pour Kant.

Sous section I : La condition d'être la science ou bien le concept du système chez Kant

Kant examine les conditions du concept de système dans son œuvre *Critique de la Raison Pure* dans la partie de l'Appendice à la Dialectique Transcendantale sous le titre « De l'usage régulateur des Idées de la raison pure ». Dans cette partie Kant nous définit comment les choses se constituent en un système. En effet selon lui, tout système de concepts qui dérivent de la raison pure, ne peut pas être une science. D'ailleurs chez Kant seulement la mathématique, la métaphysique et l'éthique sont considérées comme des véritables sciences. Parce que leurs objets sont apriori.⁹⁷ Ce sont des systèmes de concepts de la philosophie *transcendantale*.

⁹⁶ KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, cité par S.Goyard-Fabre, *La Philosophie du droit de Kant*, Paris, Editions Vrin, 1996, p.26

⁹⁷ Selon Kant, par l'apriori, on entend nécessaire, universel et indépendant de l'expérience, qui est le produit de l'entendement.

« J'appelle *transcendantale* toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts apriori des objets. Un système de concepts de ce genre s'appellerait philosophie transcendante. (...) une telle science devrait, en effet, contenir intégralement la connaissance analytique aussi bien que la connaissance synthétique apriori. »⁹⁸

Par ailleurs, Kant nous affirme la possibilité de penser les autres systèmes dont les objets sont empiriques, comme une science. Maintenant nous pouvons examiner ces conditions d'être un système comme une science.

Si nous suivons la lecture de Paul Guyer⁹⁹, nous allons voir qu'il trouve trois conditions à partir desquels Kant affirme la possibilité d'être une science.

La condition première et fondamentale condition de considérer un système qui ont les objets empiriques, en tant qu'une science, comme le droit, l'histoire est que le système soit fondé sur un principe unique et universel. C'est-à-dire que tous les concepts ou les lois doivent être liée à un tel principe. Nous allons voir en détail ce qu'être ce principe dans la section suivante.

« Si nous parcourons du regard nos connaissances d'entendement dans toute leur étendue, nous trouvons que ce qui s'y trouve à la charge propre de la raison et qu'elle cherche à mener à bien, c'est la dimension systématique de la connaissance, c'est-à-dire son articulation à partir d'un **principe**. »¹⁰⁰

Ce principe, selon Kant doit être apriori, c'est-à-dire il doit être déterminé par la raison pure. D'autre part ce principe assure les articulations entre les parties du système et entre les systèmes. Disons donc que ce principe universel assure l'unité du système, d'une science. Pour qu'un ensemble de choses soit une science ou un système, il faut donc qu'il y ait un principe universel au début.

Selon Guyer, la deuxième condition d'être un système comme une science chez Kant, c'est *l'articulation* entre les parties du système et entre les systèmes. La définition de cette condition s'est cachée en effet dans la définition de la première condition.

⁹⁸ KANT Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige/PUF, 1997, p. 46

⁹⁹ Ici, nous faisons la référence à son article en turc intitulé « Kant'in odevler Sistemi » Cogito, *Sonsuzlugun Sinirinda: Emmanuel Kant*, n°41-42, YKY, 2005

¹⁰⁰ KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, traduit par Alain Renaut, GF- Flammarion, 2001, p.561

« Cette unité de la Raison présuppose toujours **une Idée**, à savoir celle de la forme d'un tout de la connaissance déterminée des parties et contenant les conditions requises pour déterminer **apriori** à chaque partie sa place et son rapport avec toutes les autres. »¹⁰¹

C'est donc que la relation entre la doctrine de la vertu et la doctrine du droit n'est assurée que par ses articulations à ce principe universel. De même, la relation entre le droit privé et le droit public est assurée par cette articulation.

Nous pouvons comprendre ces deux conditions d'être un système comme la condition *d'être homogène* et *d'être dans l'affinité*. Par homogène, nous devons comprendre que les principes plus concrets et différents viennent d'un même principe unique. C'est ainsi que nous pouvons arriver à notre premier but de montrer que la doctrine du droit et la doctrine de la vertu découlent d'un même principe. Par être dans l'affinité, on entend une liaison hiérarchique entre les parties du système. Cette relation est hiérarchique. Car, par exemple, les devoirs de la vertu se trouvent au dessus des devoirs du droit par rapport à sa relation avec le principe universel. D'ailleurs, les devoirs du droit tiennent leur principe d'abord de la loi universelle du droit. Cette loi universelle du droit est directement liée à ce principe universel. C'est-à-dire, le principe universel du droit est une médiation entre les devoirs du droit et le principe moral. En ce sens on peut saisir la différence entre les devoirs de la vertu et les devoirs du droit. Le premier se trouve dans une conformité extérieure aux maximes rationnelles à la volonté de façon médiate, le deuxième reste lié à un principe intérieur. C'est ainsi que nous pouvons penser que l'obligation des devoirs de la vertu est plus parfaite que l'obligation de ceux du droit.

La troisième condition d'être une science chez Kant, selon Guyer, c'est la spécification.

« (...) elle impose pourtant à l'entendement de rechercher, sous chaque espèce, se présentant à nous, des sous-espèces et pour chaque variété, des variétés plus restreintes. »¹⁰²

Il s'agit des variations des choses dans le même sous espèce et ainsi dans la même espèce. Mais même s'il vient de la même loi universelle, et du même système et de la même espèce, chaque objet a sa propre spécification. Si on pense, au système des

¹⁰¹ *Ibid.*, p.562

¹⁰² *Ibid.*, p.568

devoirs, nous pouvons dire qu'il y a beaucoup de types des devoirs qui contiennent des principes concrets des devoirs mais en même temps liée au principe universelle.

C'est ainsi que nous avons délimité les conditions d'être une science, d'être un système, comme la nécessité d'existence *d'un principe unique* auquel les éléments du système sont liés, comme *l'articulation* entre ses parties avec ce principe universelle et *la spécification*. Parmi ces trois conditions, nous allons plutôt nous intéresser à la première pour montrer le fondement moral de la doctrine du droit.

Sous section II : La loi morale, comme le principe unique, du système des devoirs

Dans la section précédente, nous avons vu qu'il faut un principe unique dans le fondement des systèmes. C'est la condition d'être système, la condition d'être une science. En effet Kant appelle ce principe unique la loi morale. Selon lui, la loi morale est la condition pour reconnaître la liberté. Pour expliquer cette condition, nous avons deux voies. La première, disons la voie technique, peut se trouver dans son œuvre *Critique de la Raison Pure*.

Ici, nous n'avons pas de possibilité d'examiner cette relation entre le concept et le jugement chez Kant. Mais nous pouvons dire que c'est le travail de la raison pratique. Ce travail selon Kant est de penser, autrement dit, elle produit le jugement. Cette raison pratique nous donne la « possibilité de penser » le fait d'être libre ou non pas libre. Pour connaître celui-ci, nous avons besoin du travail de la raison pratique. La seule condition d'être libre, selon Kant en effet est basée sur le fait que la liberté est déterminée par la raison pratique, autrement dit par la volonté. La loi morale ainsi s'avère comme la condition de savoir de la liberté. C'est-à-dire que la loi morale est le « jugement » dans lequel le « concept » de la liberté, qui est le produit de l'entendement, apparaît.¹⁰³

Quant à la deuxième voie, elle est montrée par Kant dans une note de page bas qui se trouve dans le Préface de la *Critique de la Raison Pratique*.

¹⁰³ Ici nous avons bénéficié en général les notes de cours, intitulé, *Kant et La critique de la Raison Pure*, donné par Aliye Kovanlıkaya, à l'Université de Galatasaray à Istanbul, l'année 2005-2006, deuxième semestre

« (...)je rappellerai seulement que la liberté est sans aucun doute le ratio essendi de la loi morale, mais que la loi morale est la ratio cognoscendi de la liberté. »¹⁰⁴

Par cette citation, nous comprenons que la liberté et la loi morale ont une relation complémentaire. C'est-à-dire, si la loi morale n'était pas d'abord conçue dans notre raison, nous ne pourrions pas considérer la liberté. De même, si la liberté n'existait pas, nous ne pourrions pas découvrir en nous la loi morale. Autrement dit, d'une part, la liberté est l'essence de la loi morale ; d'autre part, la loi morale est la condition de connaître de la liberté. Ainsi la loi morale est absolument rationnelle et pure. Mais nous pouvons dire qu'il est encore difficile de comprendre chez Kant pourquoi cette loi doit être morale ? Pourquoi la liberté est-elle liée à cette loi morale ? Nous pouvons trouver une réponse, peut-être, en l'examinant.

C'est alors que nous pouvons passer à élaborer cette loi morale. Kant examine cette loi morale dans son œuvre *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Nous pouvons dire d'abord que dans cette œuvre il s'agit d'une catégorique impératif¹⁰⁵. C'est le principe unique. Par contre, nous voyons que dans la deuxième partie de *Fondements* Kant élabore ce principe unique avec trois formulations.

La première formulation :

« Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature » (F : 421-2)¹⁰⁶

La deuxième formulation :

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen » (F : 429)¹⁰⁷

¹⁰⁴ KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pratique*, traduit par Emmanuel Picavet, Editions PUF, 1993, p.16

¹⁰⁵ Ici, il faut expliquer que chez Kant, les jugements, sous le nom de « relation » se distinguent en trois moments : catégorique, hypothétique et disjonctif. Par catégorique, on entend, qu'il n'y a aucune condition objective ou bien subjective dans l'impératif catégorique. C'est l'indépendance de choix des sujets. C'est pourquoi la loi morale est considérée comme l'impératif catégorique. Pour faire une science, on doit supposer l'existence de cet impératif catégorique. Il s'agit d'inhérence et subsistance. Par hypothétique, on entend la relation de la causalité. La liberté s'avère dans ce moment. Et par disjonctif, on entend la communauté.

¹⁰⁶ KANT Emmanuel, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, traduit par Victor Delbos, Editions Vrin, 1992, p.95

¹⁰⁷ *Ibid.* p.105

La troisième formulation :

« N'accomplir d'action que d'après une maxime telle qu'elle puisse comporter en outre d'être une loi universelle, telle donc seulement donc que la volonté puisse se considérer elle-même comme légiférant universellement en même temps par sa maxime. » (F : 434-5)¹⁰⁸

C'est ainsi qu'il s'avère un problème. Car Kant nous parle d'une loi unique. Donc la question se pose ainsi : Est-ce que ces trois formulations signifient les variations de ce principe unique ou bien le principe unique dont Kant parle comme la loi morale ou bien le catégorique impératif est l'ensemble de ces variations ?

Par exemple, Paul Guyer considère la deuxième formulation comme le fondement des autres formulations. C'est-à-dire, selon lui, par la deuxième formulation, nos devoirs s'apparaissent. Autrement dit, par cet impératif catégorique, nous devons entendre en effet cette deuxième formulation à laquelle le devoir est lié. Le devoir est défini chez Kant comme la nécessité d'accomplir une action par cette loi, par l'impératif catégorique de la raison. Même si les devoirs se distinguent chez Kant, cette loi morale se trouve dans le fondement. En effet le devoir, étant la nécessité d'une action, se trouve sous l'influence de l'impératif catégorique, c'est-à-dire dans les deux parties de la métaphysique des mœurs, l'action répond à une obligation, dictée par la raison.

Par contre *La Métaphysique des mœurs*, se divisant en deux parties, comme la Doctrine du Droit et Doctrine de la vertu, nous parle des différents aspects de cette obligation. Pour mieux comprendre nous pouvons dire qu'il y a deux législations de la raison pratique. La doctrine de la vertu nous explique la première législation, comme la législation intérieure, alors que la doctrine du droit nous parle de la deuxième législation, comme extérieure. Dans la première nous voyons une obligation morale, dans la deuxième, une obligation juridique. La dernière consiste ainsi dans le contrat, la contrainte pour se réaliser le devoir. Mais en tout cas, comme le dit Simone Goyard-Fabre, dans la métaphysique des mœurs exigée par une philosophie pratique qui a pour objet non pas la nature mais la liberté de l'arbitre, le devoir est unique mobile des actions morales et droits¹⁰⁹.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.112

¹⁰⁹ FABRE, Simone Goyard, *La philosophie du droit de Kant*, Editions Vrin, 1996, p.28

Nous allons maintenant analyser que comment Kant pense cette loi, comme principe unique des devoirs.

En effet, Kant, dans son œuvre *Fondements et Métaphysique des Mœurs*, fait références à plutôt cette formulation. Par exemple, il, en disant que *la nature raisonnable se distingue des autres par ceci qu'elle se pose à elle-même une fin*,¹¹⁰ il nous montre que la deuxième formulation est convient mieux pour être le principe unique du système des devoirs. Conformément à cette citation, dans la doctrine de la vertu, Kant caractérise l'homme par sa capacité à mettre une fin quelque soit. Les devoirs sont les devoirs pour avoir ou bien développer ces fins quelconques.

Pour prendre un exemple, les devoirs envers soi même vise à développer la perfection de l'homme soi même. La fin ici est de ne pas faire disparaître notre perfection. Et les devoirs envers les autres visent au bonheur des autres. C'est ainsi que les devoirs de la vertu, ayant toujours une fin, puisent leurs sources dans la deuxième formulation du catégorique impératif. Si nous interprétons cette formulation comme l'habilitation de mettre des fins de nous même et comme l'habilitation de réaliser ces fins, nous voyons ici la liberté de notre volonté et la liberté de notre action. C'est ainsi que si nous agissons selon cette formulation de la catégorique impératif, nous allons préserver la liberté de notre volonté et la liberté de l'action et à la fois celles des autres.

Selon Allen Wood¹¹¹, quand Kant fait la liste des devoirs de la vertu, il fait plutôt référence à cette deuxième formulation. De même, selon Guyer, lorsque Kant fait référence à la deuxième formulation pour les devoirs de la vertu, il utilise aussi la même référence pour les devoirs du droit. Si nous examinons la définition du principe universel du droit, nous voyons que l'obligation de ce principe est convenable avec la deuxième formulation.

« Est juste toute action qui permet ou dont la maxime permet à la liberté de l'arbitre de tout un chacun de coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle.. »¹¹²

¹¹⁰ *Ibid.* p.116

¹¹¹ Wood, Allen W, *Humanity as an End in itself*, Proceedings of the Eight International Kant Congress, c.1, b.1, Milwaukee, Marquette University Press, 1995 , p. 301-319

¹¹² KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du Droit, Doctrine de la Vertu*, GF-Flammarion, 1994, p.16

Dans cette définition, nous voyons que Kant vise à ne pas empêcher la liberté des autres. En effet à la première vue, nous pouvons penser que ce principe universel du droit vient de la première formulation de la catégorique impératif parce qu'il s'agit d'une loi universelle. Cependant il y a une pensée plus importante et ainsi qui fait la référence plutôt à la deuxième formulation de la catégorique impératif. Car en parlant de préserver la liberté des autres, il s'agit de la nécessité de voir les autres comme la fin, pas comme le moyen. Egalement, Kant en liant le droit à la faculté de contraindre nous prouve encore une fois ce fondement moral du droit.

« Il s'ensuit que si un certain usage de la liberté même est un obstacle à la liberté suivant des règles universelles, alors la contrainte, qui lui est opposée, en tant qu'obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté, s'accorde avec cette dernière suivant des lois universelles. »¹¹³

C'est ainsi que Kant trouve nécessaire la contraindre seulement pour préserver la liberté qui est convenable avec la loi universelle. Cette loi universelle n'est autre que la loi morale, la deuxième formulation.

Nous avons vu donc que, la loi morale, étant le produit de la raison pratique et ainsi la condition de connaître la liberté, se trouve dans le fondement soit pour les devoirs du droit, soit pour les devoirs de la vertu. D'ailleurs nous pouvons trouver cette définition clairement dans l'introduction de la « *Métaphysique des Mœurs* ».

« Les concepts et les jugements qui intéressent notre ère, nos actions et nos omissions ne signifient rien de moral(...) si l'on se laissait conduire à établir comme principe moral quelque chose dérivant de cette source »¹¹⁴

Sous section III : La place du droit dans le système Kantien

Dans la section précédente, nous avons montré que le droit n'est pas une connaissance du droit. Dans sa relation avec la loi morale, il se place dans les structures de la raison. C'est ainsi que nous pouvons dire que le droit n'est pas seulement le droit juridique. Il est le déploiement des intentionnalités et des capacités de la raison pratique. Avec cette réflexion transcendantale sur les données de la matière juridique, nous pouvons examiner tour à tour les diverses figures du droit qu'il appelle le droit privé et le droit civil.

¹¹³ *Ibid.*, p.16

¹¹⁴ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Première Partie, Doctrine du Droit, Paris, Editions Vrin, 1993, p. 89

Kant nous donne la définition de la doctrine du droit dans les premières lignes de l'introduction à la « Doctrine du droit » dans son œuvre de la *Métaphysique des Mœurs*.

« L'ensemble conceptuel des lois pour lesquelles une législation extérieure est possible s'appelle la doctrine du droit (jus) »¹¹⁵

Dans cette définition, nous voyons qu'il s'agit d'une législation extérieure comme on a déjà examiné, pour l'ensemble des lois. C'est-à-dire, s'il y a une réelle législation, on entend par ici la « doctrine du droit positif ». Cela correspond à l'expérience des lois. C'est-à-dire les lois pratiques, juridiques constituent cette doctrine du droit positif. Mais avant de ces lois pratiques et l'expérience des lois, il y a aussi une connaissance « systématique » de la « doctrine du droit naturel ». Dans la section suivante, nous allons voir comment le droit est compris comme un système. En tous cas, la doctrine du droit englobe tous les deux doctrines comme la doctrine du droit positif et comme la doctrine du droit naturel. D'ailleurs, nous allons voir que la doctrine du droit positif trouve sa possibilité dans le « système » du droit naturel.

En effet Kant élabore la doctrine du droit en deux parties, les droits innés et les droits acquis. En effet alors qu'il n'y a qu'un seul et unique droit inné, comme la liberté, les droits acquis sont considérés comme le droit privé et comme le droit public. D'autre part, nous pouvons penser ce droit inné, c'est-à-dire le droit de la liberté, comme le droit naturel, et nous pouvons penser le droit public et le droit privé comme le droit positif.

Kant parle de ce droit inné seulement dans l'introduction.¹¹⁶ Il dit que ce droit inné appartient à chacun par nature indépendamment de tout acte juridique. Par contre, nous pouvons dire que, même si la doctrine du droit de Kant se fonde sur cette condition de l'existence du droit inné, il ne considère pas ce droit inné comme une partie de la doctrine du droit. Car la doctrine du droit de Kant est élaboré comme le droit privé dont il parle dans la première partie de la doctrine du droit, et le droit public dont il parle dans la deuxième partie de celui. D'ailleurs nous allons voir que ce droit de liberté est déjà le fondement de ces deux droits.

Le droit privé se fonde sur les lois qui viennent des contrats entre les hommes pour préserver la propriété. Ici il n'y a pas de possibilité d'examiner tout le droit privé.

¹¹⁵ KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du Droit, Doctrine de la Vertu*, Paris, GF- Flammarion, 1994, p.15

¹¹⁶ *Ibid.*, p.25

Mais en général, le droit privé est compris donc le droit de la propriété du mien et celle du tien extérieur.¹¹⁷

Pour assurer ce droit privé, il faut établir un Etat. C'est ainsi que nous arrivons à la nécessité de l'existence de droit public. Il est constitué pour que L'Etat fasse sa responsabilité.¹¹⁸ Le droit public comme on a déjà vu s'est constitué comme le droit civil, comme le droit des gens et enfin comme le droit cosmopolitique. Tous sont comptés donc que comme le devoir qui est sous l'influence de la loi morale. Il a sentiment moral parce qu'il est lié à la loi morale universelle. Nous pouvons dire que l'institution cosmopolitique et l'hospitalité ne sont pas des éléments juridiques simples. Elles se constituent comme le devoir, la fin ultime dans les limites de la simple raison.

Section II : Le cosmopolitisme, du point de vue de la nature humaine, comme une exigence morale

Kant nous définit le droit cosmopolitique comme la téléologie humaine dans la doctrine du droit. C'est-à-dire, selon Kant, l'institution cosmopolitique est la destination du genre humain. En effet, la nature a un *télos* qui est d'arriver à l'idée du bien.¹¹⁹ Car cette idée est le seul objet de la raison pratique. Il donne le sens à la liberté et ainsi à la loi morale. C'est-à-dire, puisque je pense au fait d'être libre, il a un sens. Il doit être l'idée du bien. Par contre, même si toute la téléologie de la nature et de l'homme vise à atteindre ce but, selon Kant nous n'avons pas de possibilité d'arriver à ce *télos*. En effet chez Kant, tous nos devoirs essayent d'approcher vers ce but. C'est ainsi que l'idée du cosmopolitisme est la fin ultime pour réaliser cette idée du bien. Même si elle reste comme l'idée inaccessible en elle-même, elle apparaît comme le principe régulateur étant la destination du genre humain.

Par conséquent nous pouvons dire que la téléologie de la nature oriente l'homme à utiliser son raison. Parce qu'il a un sens. Ce sens vient d'arriver à l'idée du bien. Ainsi dans cette section, nous allons essayer de montrer comment la nature de l'homme l'oriente vers cette idée du bien. Pour comprendre cette articulation il faut examiner d'abord la nature de l'homme et puis la nature de la raison.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.26

¹¹⁸ FABRE, Simone Goyard, *La philosophie du droit de Kant, op.cit.*, p.42

¹¹⁹ Wood, Allen W, *Humanity as an End in itself*, Proceedings of the Eight International Kant Congress, c.1, b.1, Milwaukee, Marquette University Press, 1995 , p. 301-319

Sous Section I : La nature de l'homme

Kant examine la nature humaine dans son œuvre « *Sur le mal radical dans la nature humaine* » et dans « *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* » et dans « *Anthropologie du point de vue pragmatique* ». Nous pouvons suivre plutôt les deux premières.

Dans ces ouvrages, il nous expose que contrairement au discours poétique et religieux, le monde ne commence pas avec le bien. Et il n'y a pas de continuité vers le mal. Pour mieux comprendre, nous pouvons dire que selon le discours poétique et religieux, le monde commence avec le bien mais ensuite soit avec le mal physique, comme la violence, la maladie, la mort, soit avec le mal moral comme le péché, il chute dans le mal. Par contre, selon Kant il y a déjà le mal au début. En effet ce mal n'a pas d'origine temporelle. Voire selon Kant le commencement premier de tout mal en général est présenté comme incompréhensible pour nous. Pourtant la nature humaine possède une disposition à progresser moralement. Donc il renverse la direction de la nature. Au lieu d'une transition du bien vers le mal, il préfère celle du mal vers le bien. C'est la téléologie de la nature. Kant dans sa première proposition de *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* fait référence à cette téléologie :

« Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se développer un jour complètement et en raison d'une fin. ¹²⁰ »

C'est ainsi que la façon de la nature vient toujours avec une fin. Cette fin est le fil conducteur de la nature. Dans la proposition suivante, Kant définit la nature de l'homme comme étant raisonnable dans cette téléologie.

« Chez l'homme (en tant qu'il est la seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles, dont la destination est l'usage de la raison, devaient se développer seulement dans l'espèce, pas dans l'individu. » ¹²¹

C'est-à-dire pour Kant, l'homme ayant la raison, à tendance à réaliser cette fin. En effet la nature selon cette fin, oriente à l'homme à l'usage de sa raison. L'usage de la raison déjà apporte cette fin, c'est la fin ultime de la raison. Plus précisément, nous pouvons exprimer qu'il y a trois caractéristiques de la nature humaine comme

¹²⁰ KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, www.philotra.com, p.6

¹²¹ *Ibid.*, p.7

l'animalité, l'humanité (doué de la raison) et la personnalité (être sujet d'imputation)¹²². Nous pouvons interpréter ces trois caractéristiques comme l'évolution de l'homme. C'est-à-dire que, par l'animalité, on entend que l'homme a aussi les instincts comme les animaux. C'est le caractère de l'homme dans l'état de nature. Autrement dit, il n'y a pas de raison dans cet état. Dire que, l'homme est mauvais par nature, signifie à cet état. Par contre dès que l'homme commence à utiliser sa raison, il s'oriente vers le bien. Parce que cette idée du bien est l'objet de la raison pratique. Et après, l'homme devient un sujet d'imputation, c'est-à-dire le sujet des devoirs. Il a la capacité de respecter la loi morale et par conséquent les devoirs. Autrement dit, l'imputation est le jugement par lequel on considère quelqu'un comme l'auteur d'une action.

Kant examine cette usage de la raison dans son œuvre « Qu'est-ce que les lumières ? Selon lui, les lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. Par l'état de tutelle, nous devons entendre l'incapacité de se servir de son entendement, l'état où on se sert de sa raison sous la conduite d'un autre.

C'est ainsi que la nature humaine, par le fait d'être doué de la raison, a une disposition originelle au bien. Mais pourquoi avoir la raison signifie de progresser vers le bien ? Parce que nous disons toujours que la raison doit fonctionner vers l'idée du bien. Nous allons examiner cette question dans la sous section suivante.

Pour Kant nous définit que la nature téléologique est inclinée à l'usage de la raison. L'usage de la raison nous apporte le bien. Si nous pensons que la morale, le droit, la politique sont les produits de la raison, leurs fin doit être aussi directement le bien. D'ailleurs, dans la cinquième proposition, Kant nous montre que la nature en raison d'arriver à cet idée du bien, oriente à construire une société civile.

« Le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature, la force à résoudre, est de parvenir à une société civile administrant universellement le droit. »¹²³

Construire une société civile nous parle aussi de la nécessité de l'éthique mais plutôt le droit civil, le droit public qui devient complet avec le droit cosmopolitique. Plus précisément, le droit cosmopolitique est une nécessité de la nature, de la raison.

¹²² KANT Emmanuel, *Sur le mal radical dans la nature humaine*, Editions Rue d'Ulm, 2001, p.21

¹²³ KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, www.philotra.com, p.6

Simone Goyard Fabre explique cette condition dans le passage suivante :

« L'idée d'une constitution cosmopolitique signifie qu'il est juridiquement possible de tendre vers l'unité de l'humanité que veut originairement la nature comme destination rationnelle du genre humain et elle indique que le droit des gens impose une tâche à tous les hommes et toutes les peuples de la terre. »¹²⁴

Donc s'il est la nécessité de la raison, il doit être lié à l'idée du bien.

Sous Section II: Pourquoi l'idée du bien ?

S'agissant d'une fin, nous voulons parler de progresser vers le bien. Mais ici une question se pose : Pourquoi ce progrès va vers le bien ? La réponse serait-elle que le seul objet de la raison est « l'idée du bien » ?

Nous avons vu que dans la section précédent la condition d'être un système ou bien d'une science, il faut un principe unique au début. Tous les principes de la science et du droit de la morale, de la politique doivent être liés à ce principe unique. Selon Kant le sens de ce principe acquiert son sens grâce à l'idée du bien qui se représente comme le seul objet de la raison pratique. Autrement dit, grâce à l'idée du bien, les actions de la raison pratique échappent au non-sens.

Mais pourquoi cette idée doit être le bien chez Kant ?

En effet Kant nous expose les raisons de cette question dans la partie analytique de son œuvre de la « Critique de la Raison Pratique ». Surtout, il élabore cette idée du bien comme le seul objet de la raison pratique dans le chapitre sous titre « *Du concept d'un objet de la Raison pure pratique* ».¹²⁵ Dans ce chapitre Kant nous raconte que les seuls objets de la raison pratique doivent être le bien et le mal. Pour qu'ils ne soient pas sensibles, nous ne pouvons pas les définir. Mais seulement l'idée du bien a un objet, c'est-à-dire sous l'idée du bien, il a son matière comme « le fait moral ».

Si nous disons que la loi morale est le produit de la raison pratique, nous devons accepter que son sens soit l'idée du bien. Autrement dit, nous pouvons nous orienter aussi vers le mal, mais dans ce cas là, nous ne pouvons pas parler de la liberté qui est

¹²⁴ Fabre, Simone Goyard, *La philosophie du droit de Kant, op.cit.*, p. 247

¹²⁵ Kant Emmanuel, *Critique de la Raison pratique*, traduit par Emmanuel Picavet, Editions PUF, 1993, p.59

déterminée par la Raison pratique. Il est déterminé par une chose qui n'est pas la Raison. L'idée du bien nous explique donc aussi notre liberté. C'est-à-dire à condition de nous orienter vers le bien, la raison peut être libre. Egalement elle peut être déterminée par elle-même. Si nous pensons que Kant fait une distinction entre la raison pratique et la raison théorique, nous voyons aussi que cette distinction repose sur la capacité de la raison à créer ses objets. C'est-à-dire que, l'idée du bien a un objet : « le fait moral ». Les autres idées, comme l'idée de Dieu, l'idée de cosmos, sont vides, parce qu'ils n'ont pas d'objet. Ils sont les produits de la raison discursive. Or la raison pratique produit son objet lui-même, pas spontanément.

« J'entends par un concept de la raison pratique la représentation d'un objet comme d'un effet possible par la liberté. Etre un objet de la connaissance pratique, comme telle, ne signifie donc que le rapport de la volonté à l'action par la quelle l'objet ou son opposé serait réalisé »¹²⁶

Par ailleurs, « le bien », comme l'objet de la raison pratique, ne peut être dérivé que du sujet lui-même. La bonne volonté réside dans sa seule intention. Selon Ferdinand Alquié, « le bien » ne peut être compris qu'à partir de la liberté. Il existe toujours le *primat du sujet*.¹²⁷

Simone Goyard-Fabre aussi défend que « *la métaphysique du droit en tant qu'elle est exigée comme un système issu de la raison.* »¹²⁸ Selon elle, en tant que produit de la raison, le droit est un ordre en vertu duquel l'homme sera traité avec la dignité qu'il mérite. Ici, le mot dignité nous exprime aussi la relation entre la morale et le droit parce que la dignité nous fait penser à l'humanité. En ce sens, l'idée de la paix perpétuelle est celle du progrès et de l'humanisation de l'homme conformément aux principes universels de la Raison. D'une manière semblable à cette pensée de l'humanisation de la doctrine du droit, selon Monique Castillo, l'idée du cosmopolitisme est liée à la fois à l'universalisme et à l'humanisme. Nous pouvons penser son universalité, parce qu'il est le produit de la raison ou bien en raison de son articulation à l'idée du bien, à l'idée apriori et universel. Par son humanisme, on entend ces sources morales, comme la dignité, comme le bien. Selon elle, le cosmopolitisme chez Kant alimente « un humanisme universaliste ».

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Il s'agit de la référence à huitième leçons, « L'objet et le mobile de la Raison Pure Pratique », dans son œuvre, *Leçons sur Kant*, Editions de La table Ronde, 2005, p.222

¹²⁸ FABRE Simone-Goyard, *Kant et le problème du droit*, Editions Vrin, 1975, p 12

« Tout individu politiquement le citoyen d'un Etat mais cosmo politiquement culturel et fait le citoyen de l'espèce humaine, destinée à s'accomplir confortement à sa destination suprême qui est morale. » ¹²⁹

C'est donc qu'elle partage l'idée que la pensée du cosmopolitisme, étant une composante de la Doctrine du droit, a une fin morale ,ce dont a parlé au bout de cette chapitre, de l'idée du bien qui est le seul objet de la raison pratique.

Maintenant il devient plus compréhensible pourquoi Kant examine toutes les deux Doctrines, comme la Doctrine du Droit et La Doctrine de la vertu, sous le nom de la « Métaphysique des Mœurs. »

En déterminant « le faire et le ne pas faire », c'est-à-dire en déterminant les devoirs, la métaphysique des mœurs devient le produit de la raison. Il n'y aucune condition empirique. La raison éclaire toute la doctrine morale.

En ce sens, nous avons montré que le droit et la morale, étant les produits de la raison, et étant conforme à la téléologie de la nature, devient d'abord le devoir. C'est le devoir qui est nécessaire en vertu de la loi morale et qui sert à l'Idée du bien. Cependant, s'agissant des fondements moraux du droit et de la politique, nous ne voulons pas réduire le droit à la morale. C'est-à-dire, il faut faire attention chez Kant au dualisme entre le droit et la moralité. Car comme l'a dit Simone Goyard -Fabre, la rencontre entre le droit et l'éthique se réalise dans l'horizon transcendantal, non pas au monde empirique. Car ni la disposition juridique détermine l'action morale, ni les intentions pures ont le pouvoir de construire l'établissement d'un ordonnancement juridique. C'est ainsi que selon Kant l'hospitalité d'une part doit toujours être considéré dans le cadre juridique pour le droit cosmopolitique, d'autre part elle est un élément de la raison pure pratique et ainsi de la loi morale. Mais il faut souligner que c'est la loi morale, non pas la loi éthique. D'ailleurs Selon Kant, alors que l'éthique est personnelle, il n'y a de droit que là où il y a une société. Autrement dit, on parle du droit de la société et on parle de la morale de la conscience individuelle. Nous pouvons penser aussi le droit, comme la moralité objective et la morale, comme la moralité subjective. Donc il est impossible de parler de l'éthique au lieu de parler du droit. Ce

¹²⁹ CASTILLO Monique, *Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien*, in *Kant cosmopolitique*, Paris, Editions de l'éclat, 2008, p. 34

chapitre vise à montrer seulement qu'il y a une complémentarité entre le droit et la morale quant à la destination de l'homme, à la téléologie pratique rationnelle.

Quant à l'hospitalité, nous pouvons le penser comme le devoir, mais comme les devoirs de coexistence. Chez Kant elle doit exister dans un cadre juridique parce qu'elle a une vocation essentiellement sociale. Par contre au bout de cette chapitre, nous avons vu que dans le dernier point, tous les éléments du droit sont liés à la Raison. Donc l'hospitalité est aussi Idée pure de la raison. Elle est le produit de la raison. C'est de là que part la critique de Levinas commence. Car selon lui, premièrement l'hospitalité ne peut être dans le cadre juridique parce que selon lui, l'éthique lui-même est l'hospitalité. L'éthique, c'est la relation avec l'autre. Ce n'est pas le produit de la Raison. En ce sens, Levinas critique la morale et la pensée du bien chez Kant. Même si nous avons montré que le droit et ainsi l'hospitalité, est aussi au-delà du droit chez Kant, ils restent dans le cadre de la raison humaine ce que Levinas critique. C'est-à-dire que chez Kant, l'éthique ne se fonde pas sur l'autre ce que Levinas va expliquer.

Nous allons voir alors dans le deuxième chapitre comment Levinas critique Kant au sujet de l'hospitalité.

CHAPITRE II : L'éthique de Levinas, comme l'hospitalité, versus celle de Kant

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que la pensée juridique et politique de Kant dans le dernier point est liée à une fin morale. Selon cette idée, nous avons dit aussi que l'hospitalité, comme la condition du droit cosmopolitique, est liée à cette fin morale autrement dit à une loi morale. Donc, même si elle se définit par juridique, l'hospitalité se trouve en un sens au delà du droit. Par contre, dans tout le chapitre, nous avons vu aussi que cette fin morale, comme la loi morale, est le produit de la raison pratique. Selon Catherine Chaliier, *c'est « un fait » de la raison pure pratique*¹³⁰. Comme nous avons déjà expliqué c'est le produit de la raison pratique. Autrement dit, la loi morale, « issu de la raison », reste dans une limite de la métaphysique du sujet. C'est juste ce point là, nous pouvons élaborer la critique de Levinas sur cette pensée d'éthique chez Kant. Car Levinas, en parlant de l'éthique de l'hospitalité, nous expose une éthique qui ne se limite pas au sujet. C'est-à-dire le sujet chez Levinas découvre sa moralité avec l'autrui. Elle ne vient plus du moi. L'éthique de l'hospitalité nous ordonne l'accueil de l'autrui chez Levinas. C'est donc toute la politique, le juridique qui sont basées sur cette idée de l'éthique de l'hospitalité. Ce chapitre vise donc à présenter l'éthique de l'hospitalité, et ainsi que la pensée juridique et politique de Levinas à partir de la critique de Kant. C'est pourquoi nous allons voir d'abord comment Levinas constitue cette éthique en critiquant Kant, et ensuite, nous allons traiter de la pensée de la justice, de l'Etat chez lui, à partir de cette éthique de l'hospitalité. D'ailleurs la critique de Derrida se prend ses racines à partir de la critique de Kant chez Levinas. L'hospitalité inconditionnelle chez Derrida, contrairement à l'hospitalité conditionnelle chez Kant, dans le dernier point s'est basée sur cette éthique de l'hospitalité, comme l'accueil de l'autre.

¹³⁰ CHALIER Catherine, *Pour une morale au delà du savoir, Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p.53

Section I : L'éthique comme une hospitalité

L'éthique lévinassienne se distingue premièrement de celle de Kant au sujet de la source de l'éthique. Nous avons bien montré que chez Kant, toute la pensée morale, politique, juridique sont liées à la loi morale, ce qu'on peut appeler aussi comme la « bonne volonté » qui est déterminée par la liberté de la raison.

« Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature »¹³¹

En tant que le produit de la raison, ce principe suprême reste donc comme une disposition intérieure chez lui. Il n'y a référence ni aux données de l'anthropologie ni aux faits empiriques. Si il y avait une référence, ni la liberté, ni la morale n'existerait pas chez lui. En tant que produit de la Raison, il reste universellement valable. En effet Levinas ne s'oppose pas au principe moral universel de Kant, il ne se contente pas plutôt son fondement qui est la raison, qui est une chose intérieure. Pour lui aussi il y a une universalisation, une idée de l'humanité. Par contre cette universalité vient de l'autrui, non pas d'un principe abstrait. Selon lui la morale est le rencontre du visage de l'autrui. En ce sens Chalier nous explique cette morale comme *la morale anarchique, une morale sensible aux noms et aux visages singulières de personnes*.¹³² Egalement, Olivier Dekens nous définit cette universalité qui se trouve dans le regard de l'autrui dont je suis responsable, *universalité de chair et de sang présente dans le lointain comme dans le prochain*¹³³. Ici, il n'y a pas de soumission à un principe abstrait. La morale s'éveille en effet dans le visage de l'autrui.

Chez Levinas, il s'agit d'un choc provoqué par la rencontre du visage de l'autrui. Alors que Kant nous parle d'un principe moral universel et abstrait, Levinas nous définit l'éthique comme la rencontre de l'autrui, comme l'accueil de l'autre. C'est une morale qui prend son principe de l'extérieur, non pas de l'intérieur comme le dit Kant. Donc selon Levinas, l'éthique commence avec la réponse à un commandement qui vient de la rencontre du visage. Nul ne devient moral par bonne volonté. Alors que le sujet kantien se trouve toujours dans la première place, chez Levinas, ce sujet moral est défait

¹³¹ Voir p. 59

¹³² CHALIER Catherine, *Pour une morale au delà du savoir, Kant et Levinas, op.cit.* p. 41

¹³³ DEKENS Olivier, *Politique de l'autre homme, Levinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2003, p. 82

de sa primauté dans l'être. C'est ainsi que le sujet découvre sa moralité avec l'autrui. Egalement le sujet kantien reste toujours autonome et fini, il n'implique pas sa soumission à quelque altérité, humaine ou divine. Levinas ne partage pas l'éloge de l'autonomie.

« (...) contrairement à la loi morale kantienne, la loi qui en émane ne s'exprime pas de façon purement formelle. Elle commande un comportement précis dont le « Tu ne tueras pas » ou le « tu aimeras ton prochain comme toi-même donne le sens. »¹³⁴

C'est à dire le sens n'irait pas de moi, comme sujet rationnel et moral, mais d'autrui qui donne le sens à la morale. L'autonomie du sujet perd dans l'idée de l'universalité de Levinas. Il ne s'agit plus d'une universalité abstraite et formelle. Cette universalité s'est basée sur l'unicité des visages donc ce qui commence avec l'appel de visage de l'autrui. Donc contrairement à l'idée autonome de la raison chez Kant, il s'agit d'une éthique hétéronome par définition. Parce que c'est l'autre qui fait commencer l'éthique.

« L'éthique, comme substitution à autrui, donation sans réserve, rompt l'unité de l'aperception transcendantale, condition de tout être et de toute expérience. »¹³⁵

Et alors qui est l'autrui chez Levinas ? Comment définit-il la relation à autrui chez lui ?

Georges Hansel¹³⁶ élabore la notion d'autrui avec deux façons, négativement d'abord, positivement ensuite. Par négativement, nous entendons que l'autrui n'est pas moi et n'est pas une chose non plus. *Je ne peux pas le posséder. Voire, je ne peux pas le définir.* C'est pourquoi, il n'y a pas de concept d'autrui.

« Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un alter ego ; il est ce que moi, je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même »¹³⁷

« Autrui comme pur interlocuteur n'est pas un contenu connu, qualifié, saisissable à partir d'une idée générale quelconque et soumis à cette idée. Il fait face, ne se référant qu'à soi. »¹³⁸

¹³⁴ CHALIER Catherine, *Pour une morale au delà du savoir, Kant et Levinas*, op.cit. p.96

¹³⁵ Levinas, cité par Olivier Dekens, *Politique de l'autre homme, Levinas et la fonction politique de la philosophie*, op.cit., p.70

¹³⁶ VOIR : HANSEL Georges, *Ethique et politique dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, www.ghansel.free.fr

¹³⁷ Levinas, *Le temps et l'autre*, cité par Georges Hansel, *ibid.*, p.7

¹³⁸ Levinas, *Entre Nous*, cité par Georges Hansel, *ibid.*

Par positivement, nous entendons que l'autrui parle. C'est-à-dire, l'autrui se manifeste en soi par le langage. C'est le visage qui me regarde et qui me parle. Ici nous pouvons utiliser le visage et l'autrui comme synonymes. Selon Hansel, le visage signifie présence vivante et expression. Il ne s'agit pas d'une image figée dans sa forme.

« Le visage est une présence vivante, il est expression. La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle... »¹³⁹

Mais Hansel nous signale que même si on parle de l'autrui ce qui parle, cette relation n'est pas du tout la relation d'une communication des idées, l'échange ou bien la réciprocité des amitiés. La relation avec l'autrui chez Levinas est *essentiellement dissymétrique et cela veut être crucial pour la suite*.¹⁴⁰

Si nous regardons de près la structure de cette relation à autrui, nous pouvons dire que d'abord il y a un mouvement dans cette relation comme « sortir de soi même vers hors de soi » Il s'agit d'un mouvement transcendant. Dans cette relation avec l'autrui, mon identité est coupé par l'autrui. Il s'agit en effet d'une substitution. Je deviens l'otage d'autrui, l'unicité du moi disparaît en vertu de sa responsabilité dans cette relation. Autrement dit, le sujet kantien, comme libre, consciente, douée de bonne volonté et de raison, est coupé par la responsabilité d'autrui. Mais ici il faut souligner que, prendre la responsabilité d'autrui cause à disparaître la perfection de l'autrui, il n'est compté pas comme une fin. C'est pourquoi, Kant ne parle pas de prendre la responsabilité d'autrui. Le souci pour l'autrui signifie exige en effet la persévérance dans l'être. Au lieu de poser premièrement ma liberté, il s'agit de préserver la liberté de l'autrui dans cette situation de la substitution chez Levinas. C'est ainsi que le sujet éthique fait son apparition. Dans le mouvement transcendance, il y a aussi un retour à moi-même mais non pas comme en tant qu'être moi au début, il s'agit d'une relation qui entend non qui englobe. Car comme on a déjà dit, l'autrui n'est pas définissable. Il est absolument autre. C'est une relation d'un enseignement. En dépassant de mon capacité, j'apprends de l'autrui. L'autre m'enseigne plus que je contiens. Ainsi contrairement à Kant, la raison n'est pas autonome chez Levinas, elle s'ouvre à l'autrui. L'accueil de visage est ainsi la première philosophie. C'est à dire, l'accueil désigne avec la notion de

¹³⁹ Levinas, Totalité et Infini, cité par Georges Hansel, *ibid.*, p.8

¹⁴⁰ VOIR : HANSEL Georges, *Ethique et politique dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, www.ghansel.free.fr, p.8

visage, l'ouverture du moi, et l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être. Il s'agit de la sujétion éthique de cette autre subjectivité. Ici nous pouvons dire que Levinas suit la voie de Platon comme le fait dans son œuvre *Phèdre*, qui parle d'une amitié, qui parle d'un apprentissage de l'extérieur, non pas d'intérieur. En effet, dans la relation avec l'autrui, il y a une hauteur entre le moi et l'autre. C'est l'autre qui est toujours haut de moi.

« Autrui en tant qu'autrui se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement - glorieux abaissement; il a la face du pauvre, de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et, à la fois, du maître appelé à investir et à justifier ma liberté. »¹⁴¹

Levinas, en parlant d'hauteur dans cette relation, utilise en effet l'idée de l'infini de Descartes qui est élaborée dans la troisième méditation. Même si nous ne pouvons pas le définir dans le cadre de ce travail, nous pouvons dire que chez Descartes, la relation entre l'« idée » et « *ideatum* » ne peut pas dépasser. *Ideatum* est toujours haut de l'idée. Comme cette relation chez Descartes, Levinas nous dit aussi l'idée de l'autrui chez moi dépasse toujours par l'autrui. En ce sens Levinas s'oppose à Kant pour qui l'idée de l'infini vient de notre fond a priori

« L'infini ne se présente pas à une pensée transcendantale, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui; il me fait face et me met en question et m'oblige de par son essence d'infini. »¹⁴²

C'est pourquoi l'autrui ne peut pas être défini. Il reste toujours absolument autre. En effet Levinas nous définit cette relation avec l'autrui comme la relation avec le Dieu. Car l'idée de Dieu dépasse toujours par Dieu. Par contre selon lui, l'autrui est concrétisé dans la figure de l'étranger. L'étranger est considérée donc absolument autre, il n'y a aucun point commun entre moi et lui. L'étranger n'est pas d'ici bas, je ne sais pas d'où il vient. La relation avec lui est haut de mon capacité et ainsi ma liberté, mon unicité de moi doit être coupée par lui. C'est une relation qui ne peut pas être déterminée par moi. Selon Levinas, il ne faut pas dépasser cette distance entre moi et lui. Derrida le définit comme la Loi d'Hospitalité dont nous allons parler en détaille la chapitre suivant. Mais il faut dire qu'aussi cette distance n'empêche pas cette relation avec l'autrui.

« La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépassement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi

¹⁴¹ Levinas, *Totalité et Infini*, cité par Georges Hansel, *ibid.*, p.10

¹⁴² *ibid.*

l'étrangeté-misère. La liberté se présente comme l'Autre; au Même qui, lui, est toujours l'autochtone de l'être, toujours privilégié en sa demeure. L'autre, le libre est aussi l'étranger. La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité. »¹⁴³

Dans cette relation avec l'étranger, le visage en s'imposant à moi, me rappelle ma responsabilité vis-à-vis de sa misère. Ainsi la conscience perd sa première place. L'éthique commence à partir de l'accueil de visage. Comme Chaliier nous définit, *l'éveil éthique est provoqué par le Désir de l'autrui*.¹⁴⁴ Car le visage contraint le sujet à s'interroger lui-même. Il s'agit d'un choc produit par l'épiphanie de la misère du visage. Selon Guy Petitdemange, ici il y a une violence par le visage de l'autrui.

« L'extériorité qui vient dans le visage de l'autre déborde le champ de l'être qui se suffirait à soi, qui par nature s'amplifie et gagne et par là est violence, violence en quelque sorte interresenque, partout à l'œuvre inévitablement. »¹⁴⁵

A partir de cette misère et la violence par l'autrui, le sujet se demande. C'est la substitution, c'est le commencement de l'éthique. C'est la « philosophie première », non pas l'ontologie. En effet par l'ontologie, Levinas entend river à soi-même, en ce sens c'est la philosophie d'un pouvoir.¹⁴⁶ Par contre Levinas nous parle d'une métaphysique qui précède de l'ontologie. La métaphysique est considérée chez lui comme le hors de soi, c'est la structure transcendance. Autrement dit c'est la « séparation radicale. »¹⁴⁷ Sortir de soi-même, et s'ouvrir vers l'autrui. C'est la théorie respect de l'extériorité qui est différente de la pensée du respect de Kant. Car Kant, parle du respect comme respect de la loi, non pas simplement du respect de l'autre. Ici Levinas nous expose la notion du respect avant d'être un commandement, et telle qu'elle apparaît dans le regard de l'autrui. Dès que je suis en rapport avec le visage d'autrui, la dimension du respect est ouverte. Autrement dit, c'est l'ouverture vers l'autrui en général à partir de l'hospitalité ou de l'accueil. L'hospitalité veut dire donc s'ouvrir au visage de l'autrui. C'est l'attention, l'accueil de l'autrui. Derrida nous montre cette métaphysique comme un « seuil ». Il s'agit de passer par l'hospitalité d'un seuil fini qui s'ouvre à l'infini.¹⁴⁸ Nous pouvons interpréter ce seuil, comme le seuil de moi, et l'infini comme

¹⁴³ Levinas, Totalité et Infini, cité par Georges Hansel, *ibid*.

¹⁴⁴ CHALIER Catherine, *Pour une morale au delà du savoir*, op.cit., p.48

¹⁴⁵ PETIT DE MANGE GUY, Levinas, in Cités, Levinas, n°25, 2006, p.11

¹⁴⁶ DIREK Zeynep, Le cours de Levinas,, à l'Université de Galatasaray à Istanbul, l'année 2006- 2007, deuxième semestre

¹⁴⁷ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 88

¹⁴⁸ *Ibid*.

l'autre. Donc chez Levinas nous pouvons accorder cet accueil de l'idée de l'infini à l'hospitalité infinie et comme le dit Derrida « l'hospitalité inconditionnelle. »¹⁴⁹

En outre, la relation avec l'autrui est une relation critique. C'est-à-dire, le moi critique soi même dans cette relation. Selon Levinas une telle critique n'est possible que dans la relation avec l'autrui. Egalement l'éthique s'apparaît dans cette relation critique. Je me demande ma liberté dans cette relation. C'est en ce sens que nous pouvons parler d'une hospitalité qui parle d'accueil de visage dans cette relation critique. L'hospitalité au visage de l'autrui, c'est la « philosophie première », c'est « l'éthique première »¹⁵⁰. C'est-à-dire, l'hospitalité chez Levinas ne se réduit pas simplement à l'accueil de l'étranger chez soi, dans sa maison ou bien dans sa nation.

« Dès que je m'ouvre, je fais « accueil » à l'altérité de l'autre, je suis déjà dans une disposition hospitalière »¹⁵¹

Derrida définit cette éthique première comme « la sainteté du saint »¹⁵² Cette sainteté vient de l'autrui. Car selon Levinas, l'autre est *plus sainte qu'une terre, même quand la terre est Terre Sainte*¹⁵³.

En effet cette éthique première nous explique l'intentionnalité, qui est le fondement de l'expérience fondé chez Levinas sur cette hospitalité au visage. Et alors, l'expérience trouve son sens dans l'hospitalité au visage. L'hospitalité, c'est l'attention intentionnelle vers l'autre. En effet Derrida nous montre que le visage a en commun avec l'hospitalité. Car le visage toujours se donne à un accueil.

Il nous explique aussi cette hospitalité comme « dire oui à l'autre. »¹⁵⁴ Selon Levinas ce n'est pas moi, mais c'est l'autre qui peut dire « oui. » Il faut que l'autre dise le premier oui pour qu'il soit l'accueil de l'autre. Il n'y a pas de visage sans accueil. Dans cette relation de l'accueil de visage, le sujet est « hôte » et « otage » à la fois. « L'ipséité » ou le sujet devient l'otage dans cette relation d'accueil. Par ipséité nous entendons « river à soi même ». Par otage (ostage), nous pouvons comprendre « un hôte livré ou reçu en gage substitutif dans les lieux du pouvoir et à la disposition du

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 91

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.46

¹⁵¹ DERRIDA Jacques, *Sur Parole, Instantanés philosophiques*, éditions de l'aube, 1999, p.65

¹⁵² DIREK Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, Istanbul, YKY, 2005, p.192

¹⁵³ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op.cit.*, p.15

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.51

souverain.. »¹⁵⁵ En effet Levinas ici nous parle de l'hospitalité qui est précédée de la propriété. Il ne s'agit plus de maître de l'hôte dans la relation de l'hospitalité. C'est le maître qui devient l'otage. Selon Levinas l'éthique doit se fonder sur cette structure d'otage. Dans cette relation avec la substitution nous pouvons voir l'assujettissement du sujet. C'est-à-dire, cette situation d'otage définit ma propre responsabilité. Je suis responsable devant l'autre, je suis déjà « en proie » à l'autre. Ici nous pouvons critiquer cette pensée de Levinas de faire disparaître le moi mais immédiatement nous pouvons voir que le moi constitue son point de départ. Et aussi il s'agit d'un retour de soi même. Par contre ce retour passe par la relation de l'autrui, par le visage de l'autrui.

De point de vue de Derrida, recevoir d'autrui au-delà de la capacité du moi, c'est la « Loi d'hospitalité »¹⁵⁶, c'est l'accueil en tant qu'accueil de l'idée de l'infini. Derrida nous montre aussi que la place de cet accueil est figurée avec « la porte » qui ouvre le chez soi chez Levinas. Cette loi d'hospitalité s'est basée aussi sur la parole. C'est *le « façon de parler », « façon de faire avec la main tendue en s'adressant à autrui pour lui donner d'abord à manger, à boire et à respirer.*¹⁵⁷ C'est alors par l'hospitalité, nous comprenons « la porte ouverte », « la façon de parler qui appelle l'ouverture d'une extériorité » ou « d'une transcendance de l'idée d'infini. »¹⁵⁸

Chez Levinas à partir de l'hospitalité, à partir de la relation face-à face, la paix est possible. Contrairement la paix perpétuelle de Kant, Levinas nous expose la paix pré-originale. Pour mieux comprendre, nous avons examiné dans la première partie la paix chez Kant qui doit être institué pour interrompre un état de nature qui est état de guerre. Avec l'institution de la paix, et l'hospitalité universelle, nous pouvons accéder à une paix perpétuelle. Or selon Levinas, la paix n'est pas une chose instituée. Elle est « pré-originale », elle est « an-archique »¹⁵⁹ En effet il s'agit d'une paix éthique. C'est une nouvelle pensée de la paix :

« De la paix, il ne peut y avoir qu'eschatologie »¹⁶⁰

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.105

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.56

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.92

¹⁶⁰ Levinas, *Préface de Totalité et Infini*, cité par Derrida, *A Dieu, op.cit.*, p.93

Par l'eschatologie, nous entendons la paix eschatologie messianique. C'est-à-dire la coupure de l'histoire, de la guerre. Selon Levinas la paix qui vient de la guerre n'est pas une paix. Car une telle paix repose sur la guerre. En effet nous pouvons voir la même condition dans le premier article préliminaire de *Vers la Paix Perpétuelle* de Kant¹⁶¹. Par contre chez Levinas, il s'agit d'une paix pré-originale, une paix messianique. Cette paix se fonde encore sur l'hospitalité. Ici nous pouvons voir la distinction de la politique et la morale chez Levinas. Selon lui lorsque l'éthique est considérée comme « la philosophie première », c'est la guerre qui est la raison politique première.

« La guerre ne se range pas seulement - comme la plus grande - parmi les épreuves dont vit la morale. L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre - la politique - s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté. »¹⁶²

En outre, à partir de cette idée de la paix pré-originale, nous voyons que chez Levinas, contrairement à Kant l'homme commence par le bien. Quand nous tournons vers Kant, nous voyons que malgré sa disposition au bien, l'homme commence par le mal. Or selon Levinas le lien au bien est antérieur à l'empire du mal. Selon Chaliier, cette alliance avec le bien préliminaire, préhistorique et jamais contractée. Alors que chez Kant l'alliance avec le bien est le produit de la raison, chez Levinas, c'est préalable à tout choix et toute volonté. Comme le dit Chaliier, le bien s'apparaît par l'exigence de répondre d'autrui, non pas par les principes universelles et impersonnels de la moralité.¹⁶³

Section II : Le passage de l'éthique de l'hospitalité à la pensée de la Justice, de la légalité

En effet, la relation avec l'autrui chez Levinas, n'est jamais entre les deux personnes. Il y a toujours le tiers dans cette relation. Et cette relation avec le tiers n'est pas différente de la relation avec l'autrui. Le tiers est toujours présent en effet dans cette relation, il me regarde toujours des yeux de l'autrui. Il est le témoignage de cette

¹⁶¹ Voir p. 17

¹⁶² Levinas, *Préface de Totalité et Infini*, cité par Hansel, op.cit., p.11

¹⁶³ CHALIER Catherine, *Pour une morale au delà du savoir, Kant et Levinas*, op.cit. p.70

relation.¹⁶⁴ C'est d'ailleurs à partir de lui que nous pouvons parler de la justice chez Levinas. L'existence du tiers, c'est la justice. Que signifie alors cette relation avec le tiers ? Comment fait-il apparaître la justice ? En effet selon Levinas, la justice est présent avant le surgissement du tiers par contre avec « l'illéité du tiers » nous pouvons parler du commencement de la justice. Quant au tiers, selon Levinas, il est là, dès la « première » épiphanie du visage dans le face à face.¹⁶⁵ Ici quand on dit « l'illéité du Il », nous comprenons « il au fond tu ».¹⁶⁶ C'est-à-dire « Il » ou bien « le tiers » se trouve au fond du « Tu » D'autre part nous avons déjà expliqué que la relation avec l'autrui est une relation asymétrique, c'est-à-dire il y a toujours une distance avec l'autrui et moi. L'autre est toujours haut de moi. Ici le tiers, « il » me rend à se demander. Il demande l'égalité. Mais ici il ne faut pas comprendre la réduction de cette hauteur de l'autre. Il s'agit d'une suspension de cette relation asymétrique.

« (...) illéité, à la troisième personne ; mais selon « une tertialité » différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant la proximité ou l'approche du prochain, du troisième homme par lequel commence la justice. »¹⁶⁷

C'est le tiers qui nous parle de la nécessité de l'Etat, du droit. Mais ici il faut bien préciser que chez Levinas, il ne s'agit pas de la tyrannie de l'Etat. Car c'est pourquoi il fait une distinction entre « l'Etat de César » et « L'Etat de David. »¹⁶⁸ Il s'agit du dépassement de l'Etat de César vers un achèvement de l'Etat de David. Par le premier nous entendons, la tyrannie étatique alors que par le deuxième nous entendons l'Etat Messianique qui s'est basé sur l'hospitalité. Mais en même temps, il s'agit d'aller au delà de l'Etat dans l'Etat, c'est l'Etat messianique. Egalement il s'agit d'une politique au delà du politique, c'est-à-dire la politique messianique. En effet Derrida nous montre que selon Levinas, c'est « l'invention politique. »¹⁶⁹ Avec cette invention politique, la paix par exemple n'est pas un concept purement politique. En disant l'accueil infini, Levinas parle en effet de la paix immédiate et maintenant. La paix n'est plus un phénomène naturel. Selon lui l'Etat Nation ne peut que conditionner la paix et ainsi limiter l'hospitalité, le refuge ou l'asile. Le passage à l'ordre social est possible à

¹⁶⁴ DIREK Zeynep, *Baskalik Deneyimi*, Istanbul, YKY, 2005, p.205

¹⁶⁵ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op.cit.*, p.62

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 112

¹⁶⁷ LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cité par Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op.cit.*, p.61

¹⁶⁸ Levinas parle de ce sujet dans ses œuvres « Au delà du Verset » et « Politique Après »

¹⁶⁹ LEVINAS, *L'au-delà du Verset*, cité par Derrida, *A dieu*, *op.cit.*, p. 144

partir du tiers. Je peux voir la justice dans le visage de l'autrui. Nous pouvons considérer ce tiers en effet comme une limite dans la relation avec l'autrui.

« je ne vis pas dans un monde où il n'y a qu'un seul premier venu ; il y a toujours dans le monde un tiers. »¹⁷⁰

C'est le tiers qui est présent dans le visage d'autrui, qui porte l'humanité. Le visage, d'une part fait irruption dans l'unicité du moi, d'autre part porte le tiers, ainsi l'humanité. Nous pouvons donc dire que le sujet n'est pas seulement face à face à l'autre. Il y a aussi une mesure universelle qui assure la justice, l'égalité, c'est le tiers. La légalité vient donc du tiers. Or chez Kant, par la légalité, nous entendons seulement la conformité au devoir. Ici le sujet éthique s'abstient de juger alors que la présence du tiers exige de moi un jugement.

« C'est le tiers qui est la source de la justice, et par là de la répression justifiée ; c'est la violence subie par le tiers qui justifie que l'on arrête de violence, la violence de l'autre. »¹⁷¹

Ici en disant la violence, nous pouvons annoncer que le tiers protège contre « le vertige de la violence éthique même »¹⁷² comme on a déjà parlé.

Selon Chalier, la responsabilité du moi devant l'autre et le devoir de juger, c'est la justice. D'ailleurs avec cette obligation de juger, Levinas en un sens fait une référence aux lois établis. Autrement dit, la justice dans le droit positif prend ses racines de la justice qui s'apparaît dans le visage d'autrui, comme le tiers. *Il faut s'attacher la justice alternativement à l'ordre et au visage. La justice commande une égale attention à la loi universelle de l'Etat et à la singularité des visages. Le juridique selon Levinas n'est qu'un instrument de régulation sociale, alors que l'éthique inclut tous les autres hommes. Le rapport au visage et le rapport juridique ne sauraient être contemporains l'un de l'autre.*¹⁷³

Ainsi chez Levinas, à partir du tiers nous pouvons voir le passage de la responsabilité éthique à la responsabilité juridique, politique, philosophique. En effet Levinas nous parle de trois concepts : fraternité, humanité et l'hospitalité. Par ces trois

¹⁷⁰ LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cité par Chalier, *Pour une morale au delà du verset, Kant et Levinas*, op.cit. p.43

¹⁷¹ LEVINAS, *De Dieu Qui Vient à l'Idée*, cité par HAYAT Pierre, *Emmanuel Levinas, Ethique et Société*, Editions Kimé, 1995, p 78

¹⁷² DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op.cit., p.66

¹⁷³ CHALIER Catherine, *Pour une morale au delà du savoir, Kant et Levinas*, op.cit. p.82

termes, il essaie de nous expliquer l'hospitalité, comme « lieu offerte à l'étranger »¹⁷⁴ Il s'agit d'une universalité humaine au-delà des Etats-Nations et de leurs politiques. L'interdit de tuer est l'origine de l'éthique chez Levinas. Selon lui le sol ou le territoire n'a « rien de naturel, rien d'une racine, rien d'une possession pour l'occupation initial ». ¹⁷⁵ C'est pourquoi l'hospitalité est avant et hors de l'Etat, elle est pré-originale. Il s'agit d'universalité au lieu de cosmopolitisme de Kant qui conditionne la paix et ainsi l'hospitalité. Nous pouvons dire qu'alors pour Kant et aussi Levinas, il y a une idée de la paix éternelle. Par contre alors que Kant pense la paix et l'hospitalité de façon purement politique, juridique et à partir de l'Etat, chez Levinas la paix se trouve dans le visage de l'autrui. L'hospitalité est déjà « eschatologique qui serait plus que l'hospitalité telle qu'on l'entend en droit et en politique. »¹⁷⁶

Selon lui comme on vient d'expliquer, l'hospitalité s'ouvre comme intentionnalité, elle ne peut pas devenir comme un objet, comme une chose ou bien thème. Par contre la thématization selon lui suppose l'hospitalité, l'accueil, l'intentionnalité, le visage. C'est à dire par exemple, comme le définit Derrida, qu'à partir de la Loi d'hospitalité, nous pouvons établir les lois d'hospitalité au lieu des lois d'inhospitalité que nous avons montrée dans la première partie de notre travail. Il demande comment l'hospitalité infinie donc inconditionnelle, cette hospitalité à l'ouverture de l'éthique, réglera-t-on dans une pratique politique ou juridique déterminée ?¹⁷⁷ Comment peut-on penser ce passage ? Ce sont des questions difficiles. Mais nous pouvons essayer d'y répondre en examinant comment Derrida élabore cette hospitalité en détail dans le chapitre suivant.

¹⁷⁴ GIESEN Klaus- Gerd, *Le devoir de Solidarité Transnationale : Kant versus Derrida*, Colloques SEI « Les solidarités transnationales » 21 /22 octobre 2003

¹⁷⁵ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op.cit., p. 164

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 183

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 91

CHAPITRE III : L'Hospitalité Inconditionnelle, comme au-delà du Droit chez Derrida

Nous pouvons remarquer dans la première section que Derrida dans son œuvre « *Adieu à Emmanuel Levinas* », examine plutôt les rapports entre une éthique de l'hospitalité autrement dit « l'hospitalité comme la sainteté du Saint » chez Levinas et un droit ou une politique de l'hospitalité chez Kant. A partir de ce rapport et ensuite en demeurant dans la pensée de l'éthique comme hospitalité, Derrida lui-même interroge sur l'étrangéité, l'hospitalité, la relation entre l'éthique et politique, la paix et la guerre. En un sens, il fait « la phénoménologie du politique »¹⁷⁸ qui cherche à dépasser les limites des possibilités du politique et du droit. D'ailleurs dans les premiers pages de son œuvre *Adieu*, il demande *l'éthique de l'hospitalité chez Levinas peut-elle fonder un droit et une politique au-delà de la famille, dans un espace social, national, étatique ou état-national ?*¹⁷⁹ *Est-ce qu'il est possible de déduire du discours éthique de Levinas sur l'hospitalité un droit et une politique d'aujourd'hui ?*¹⁸⁰ En effet nous allons voir qu'il parle de l'impossibilité de dire « oui » à ces questions dans ses autres ouvrages. C'est d'ailleurs il demande aussi *comment interpréter cette impossibilité de fonder, de déduire ou de dériver ?*¹⁸¹

Ce chapitre se propose d'examiner l'interprétation de la pensée de l'hospitalité de Levinas, comme l'hospitalité inconditionnelle qui est le contraire de l'hospitalité conditionnelle chez Kant. Donc nous avons premièrement vu que Levinas critique l'éthique de Kant à cause de son principe intérieur de l'humain. Contrairement à ce principe intérieur, Levinas nous parle d'une éthique qui prend son source de l'extérieure, donc l'éthique de l'hospitalité. Voilà Derrida en suivant Levinas, cette fois critique l'hospitalité conditionnelle de Kant et nous parle de l'hospitalité inconditionnelle et sa relation avec les pratiques politiques et juridiques d'aujourd'hui. C'est pourquoi nous avons distingué ce chapitre en deux sections. Premièrement nous

¹⁷⁸ DİREK Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, op.cit., p. 186

¹⁷⁹ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op.cit., p.45

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 46

¹⁸¹ *Ibid.*

allons aborder la pensée d'hospitalité conditionnelle chez Derrida à travers la critique de Kant, le contexte d'aujourd'hui, l'étranger et deuxièmement sa relation avec la pratique.

Section I : L'hospitalité inconditionnelle, ou bien l'hospitalité au-delà du droit versus l'hospitalité conditionnelle

L'hospitalité inconditionnelle en prenant ses racines de l'éthique de l'accueil de Levinas nous ouvre une nouvelle voie différente de l'hospitalité conditionnelle de Kant. Dans cette section en commençant cette critique de Kant chez Derrida, nous allons essayer de développer la notion de l'hospitalité inconditionnelle. Mais avant d'examiner cette pensée d'hospitalité inconditionnelle, nous demanderons pourquoi Derrida nous parle de cette hospitalité et enfin nous allons examiner l'hospitalité inconditionnelle chez lui.

Sous Section I : La critique de l'approche cosmopolitique kantienne chez Derrida

En comparant d'abord l'éthique de Kant et celle de Levinas, Derrida critique en effet la pensée cosmopolitique, le droit cosmopolitique et le droit à l'hospitalité chez Kant. Tout d'abord, nous pouvons analyser l'élaboration de la paix éternelle de Kant chez lui. Derrida trouve deux conséquences de la paix perpétuelle de Kant. Il nous montre que selon Kant si tout commence dans la nature avec la guerre, premièrement la paix chez Kant alors n'est plus un phénomène *naturel*, *symétrique* et simplement *opposables* à la guerre. Elle est un phénomène d'un autre ordre de nature *non naturelle* mais *institutionnelle* donc elle est *politico-juridique*.¹⁸²

Deuxièmement, comme nous avons montré dans la première partie¹⁸³, quand Kant parle de la paix éternelle, il nous explique que la paix n'est pas simplement la *cessation des hostilités*, *l'abstention de faire la guerre* ou *l'armistice*. Elle doit être comme paix perpétuelle, comme *promesse paix éternelle*. L'éternité, l'idée de perpétuelle, n'est ni une *utopie*, ni un mot *creux*, ni même un *prédicat extérieur* ou *supplémentaire* qu'on pourrait ajouter à ce concept de paix.¹⁸⁴ A partir de ces idées, nous pouvons dire que chez Kant si nous parlons de la paix, elle doit être

¹⁸², DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op.cit.*, p.154

¹⁸³ Voir p. 17

¹⁸⁴ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op.cit.*, p.154

nécessairement en soi la paix éternelle. Selon Derrida la pensée d'éternité dans la paix et dans l'hospitalité est en effet indestructible. D'ailleurs comme Levinas, Derrida également partage l'idée du caractère nécessaire de cette éternité dans la paix. Par contre, Selon Derrida, ce projet de paix perpétuel de Kant reste comme « une promesse ambiguë d'une paix éternelle », comme « une promesse équivoque ou hypocrite d'une hospitalité sans réserve. »¹⁸⁵ Car selon Derrida, comme le dit Levinas, si on parle une fois de la guerre, la paix éternelle n'est pas possible. D'ailleurs selon lui, une menace de guerre, une simple pression symbolique, diplomatique et économique suffit à interrompre la paix.

« (...) Gardant la trace de la guerre possible, l'hospitalité ne peut être que conditionnelle juridique et politique. »¹⁸⁶

C'est pourquoi Levinas nous parle d'une paix pré-originale et hors de l'ordre juridico-politique. Derrida en suivant cette idée de la paix pré-originale, nous expose de la « paix maintenant » qui n'est pas institutionnel et qui se fonde sur l'accueil immédiat et infini et inconditionnel de l'autre dont Levinas parle.

Ensuite Derrida élabore le troisième article qui est « *le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle* » de *Vers la paix Perpétuelle* de Kant. Comme nous avons évoqué dans la première partie, Derrida aussi constate beaucoup de limites dans cet article. Tout d'abord, il nous montre que l'hospitalité universelle y est seulement juridique et politique, elle n'accorde que le droit de visite et non pas le droit de résidence.¹⁸⁷ Elle n'engage que les citoyens des Etats. Par contre Derrida précise que malgré son caractère institutionnel, elle s'est basée sur un droit naturel. Car Kant nous explique qu'il y a la commune possession de la surface ronde et finie de la terre sur laquelle les hommes ne peuvent se disposer à l'infini et donc il faut accomplir ce droit naturel. Voilà seulement le droit cosmopolitique réalise cette accomplissement de ce droit naturel. Chez Kant, nous avons vu que ce droit cosmopolitique, conditionnée par l'hospitalité universelle, a besoin d'une constitution cosmopolitique dont le genre humain ne peut que s'approcher indéfiniment. C'est juste sur ce point là que Derrida critique Kant. Car selon lui, il faut passer cette pensée de

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.175

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 159

¹⁸⁷ VOIR en détaille : p.27-29

cosmopolitisme. Comme Levinas préfère l'universalisme au cosmopolitisme, Derrida nous invite à *plus de cosmopolitisme*.¹⁸⁸ Car selon lui, on n'est pas encore assez cosmopolitique. En outre, Derrida se trouve cette idée du cosmopolitisme très européenne, autrement dit euro-centré. Pour comprendre cette critique d'eurocentrisme, nous pouvons regarder la critique d'« état cosmopolitique universel » (état, *Zustand*) de Kant chez Derrida. Selon lui, ce cosmopolitisme deviendra un fait si Kant définit l'espoir sur le dessein « suprême naturel ». Par l'espoir, nous entendons l'expression d'un optimisme d'un universalisme abstrait. De point de vue Kant, l'unification politique est en effet le but ultime de la nature. Nous avons déjà vu que pour la sociabilité de l'insociabilité naturelle des hommes, nous avons besoin d'unification politique, un état cosmopolitique. Egalement l'idée de la « Société des Nations » chez Kant s'est basée sur ce caractère de la sociabilité de l'insociable des hommes. Derrida trouve cette idée de Kant très pessimiste. C'est pourquoi il critique aussi la septième proposition de *l'Idée d'une Histoire Universelle* qui parle de la ruse téléologique de la nature. Selon Derrida aujourd'hui L'Europe a pris cette mission.

« L'Europe gréco romaine, la philosophie et l'histoire occidentale, j'oserais même dire continentales, jouent un rôle moteur, capital, exemplaire comme si la nature dans sa ruse rationnelle avait chargé l'Europe de cette mission spéciale : non seulement de fonder l'histoire comme telle et d'abord comme science, non seulement de fonder philosophie comme telle et d'abord comme une science mais aussi de fonder une histoire philosophique rationnelle et de donner « un jour des lois » à tous les autres continentales »¹⁸⁹

Pour Derrida, soit l'eurocentrisme, soit l'anti-eurocentrisme sont des symptômes de la culture missionnaire et coloniale. Même si Kant écrit le *Projet de Paix Perpétuelle* contre les mouvements coloniaux, Derrida nous montre que cela est abusé. Ainsi aux yeux de Derrida le cosmopolitisme est déterminé par ces deux symptômes. En ce sens il interprète l'idée de l'unification politique ou bien l'idée « état universel cosmopolitique » de Kant comme trop naturaliste et comme la téléologie européenne. Il pousse l'hospitalité kantienne à un tel point que tout devoir moral devient une affaire

¹⁸⁸ DERRIDA Jacques, *Sur Parole, Instantanés philosophiques*, Paris, Editions de l'aube, 1999, p. 69

¹⁸⁹ DERRIDA Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, éditions Unesco, 1997, p. 27

d'hospitalité¹⁹⁰. Il y a une transformation comme du droit cosmopolitique kantien à une hospitalité inconditionnelle et transnationale qui est au delà d'un concept purement politique et juridique. C'est l'hospitalité à venir.

En effet selon Derrida le concept d'hospitalité tel qu'il est fondé par Kant est un concept valable. On peut s'en servir comme d'une orientation directrice. Voire, comme nous avons déjà montré, Derrida met l'accent sur le fait que les écrits de Kant prédisent, préfigurent, prescrivent un certain nombre d'institution internationales qui n'ont vu le jour qu'en siècle et pour la part après la deuxième guerre mondiale. Mais selon Derrida, le droit et la cosmopolitique de l'hospitalité de Kant qui est un ensemble de règles et de contrats et a une conditionnalité interétatique reste insuffisante pour les problèmes d'aujourd'hui. Quand nous allons nous intéresser au contexte d'aujourd'hui aux yeux de Derrida dans la sous section suivante, nous allons comprendre que comme le dit Scherer¹⁹¹, il faut modifier, réadapter le droit cosmopolitique de Kant et ainsi il doit servir de modèle d'inspiration pour des solutions nouvelles.

Sous Section II : Le contexte actuel qui nécessite de repenser le concept de l'hospitalité pour Derrida

Dans cette sous section, nous allons essayer de comprendre le contexte dans lequel Derrida propose une nouvelle éthique ou une nouvelle cosmopolitique. Nous avons vu dans la sous section précédente, Derrida critique le droit cosmopolitique et ainsi l'hospitalité universelle de Kant en raison de ses limites comme le droit de visite, non pas le droit de résidence, et une promesse ambiguë de paix éternelle. D'autre part nous savons que les idées de Kant sont aux fondements du droit international, des institutions internationales et également l'idée du droit d'asile est entrée aujourd'hui aux législations de beaucoup d'Etats. Par contre Derrida nous exprime que aujourd'hui comme nous avons déjà examiné, les lois concernant l'hospitalité sont plus limitatives et encore loin du cosmopolitisme que Kant. Car selon Derrida l'esprit d'Etat-Nation voire la communauté d'Etats- Nations (ici nous pouvons dire qu'il peut faire référence

¹⁹⁰ GIESEN Klaus- Gerd, *Le devoir de Solidarité Transnationale : Kant versus Derrida*, Colloques SEI « Les solidarités transnationales » 21 /22 octobre 2003

¹⁹¹ SCHERER René, *Cosmopolitisme et Hospitalité*, in Communications, *L'hospitalité*, n°65, Seuil, 1997, p. 67

au concept de la *Société des Nations* de Kant) ne peut que limiter l'hospitalité, le réfugié ou l'asile comme il ne conditionne que la paix. En ce sens, l'hospitalité qui serait simplement réglée par l'état, par le rapport à des citoyens comme tels ne paraît plus suffisante. Les législations des Etats Nations ne suffisent pas.

« Jamais un état nation en tant que tel quelque soit son régime, fut il démocratique ou sa majorité qu'elle soit de droite ou de gauche, ne s'ouvrira à une hospitalité inconditionnelle ou à un droit d'asile sans réserve. Il ne serait jamais « réaliste » de l'attendre ou de l'exiger d'un Etat Nation comme tel. Celui-ci voudra toujours « maîtriser les flux d'immigration »¹⁹²

A partir de cet esprit de « maîtriser les flux d'immigration », Derrida condamne la situation d'aujourd'hui comme « pas d'hospitalité »¹⁹³. En effet il examine les lois dites hospitalières. Mais il ne voit que le droit de l'hospitalité même la forme limitative dont Kant parle. Car selon lui, ces lois servent toujours à l'intérêt de l'Etat. Le réfugié, l'asile ou bien l'étranger ne peuvent pas avoir un intérêt de l'Etat. Le discours d'hospitalité dans le droit international reste comme une rhétorique. Par exemple, le réfugié est aujourd'hui plutôt accepté par l'intérêt démographique économique.¹⁹⁴ Egalement selon Derrida la police devient omniprésente et spectrale dans les Etats. De même, il examine que c'est le modèle intégrationniste qui domine en France aujourd'hui à gauche et à droite. Il s'agit d'« accueillir l'étranger mais à la condition de l'intégration »¹⁹⁵, c'est-à-dire l'étranger, l'immigrant ou nouveau citoyen français reconnaisse les valeurs de laïcité république, langue française, de culture française. Même si Derrida trouve cette décision comme juste, il le condamne en raison d'effacer toute altérité, à demander l'autre d'oublier dès qu'il arrive toute sa mémoire, sa langue, sa culture. C'est ainsi que selon Derrida, même si la France est considérée comme le pays plus accueillant, comme nous avons déjà montré, il ne s'agit pas non plus le droit de l'hospitalité. Car dans un entretien avec Jacques Derrida, la question concernant la politique actuelle de l'immigration, il répond de la manière suivante :

« Quant à la politique actuelle de l'immigration, on peut regretter au moins deux choses : que les lois « Pasque Debré » n'aient pas été abolies plutôt que retouchées. Nous avons besoin ici de courage

¹⁹² DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op.cit., p.159

¹⁹³ DUFOURMANTELLE Anne, *Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Paris, Calman- Levy, 1997, p.71

¹⁹⁴ Voir p.43-47

¹⁹⁵ DERRIDA Jacques, *Sur Parole, Instantanés philosophiques*, op.cit., p. 73

politique, de changement de direction, de fidélité aux promesses, de pédagogie civique. Et dans les limites officiellement en vigueur, les procédures de régularisation promises paraissent lentes et minimalistes dans une atmosphère chagrine, crispée contrariée. »¹⁹⁶

En effet Derrida nous explique que pour les Etats qui ont les signatures, il y a une nécessité d'obliger aux chartes du droit international comme on a parlé dans la première partie.

« Tous les états qui adhèrent aux chartes de ces institutions internationales s'engagent en principe *philosophiquement* à reconnaître une certaine philosophie du droit, des droits de l'homme, de l'histoire universelle ». ¹⁹⁷

Alors nous pouvons dire que Derrida croit la nécessité du droit international. Par contre dans son œuvre « *Voyous* » il nous parle de l'« Etat Voyou », condamné qui ne respecte pas aux ces chartes.

« C'est la traduction récente équivoque de ce que l'administration américaine dénonce depuis quelques décennies ; *le rogue state*, c'est l'Etat qui ne respecte pas ses devoirs d'Etat devant la loi de la communauté mondiale et les obligations du droit international. L'Etat qui bafoue le droit, se manque de l'Etat de droit. » ¹⁹⁸

Selon Derrida, aujourd'hui c'est l'époque des « Etats Voyous ». Si nous pensons que même l'hospitalité dans le droit international reste limité et conditionnelle, cette fois avec les « Etats Voyous », il devient impossible d'un droit de l'hospitalité dans les législations internes des Etats. D'ailleurs les lois successives consistent plutôt en une clôture sur l'espace national. En ce sens nous voyons une autre utilisation du terme « *Voyous* » chez Derrida, comme non citoyens, méconnaissables, inconnus. Et ainsi les lois successives excluent les voyous. Selon Derrida, c'est l'incompatibilité de la démocratie.

« (...) la démocratie a toujours voulu tour à tour et à la fois deux choses incompatibles : d'une part : n'accueillir que des hommes et à la condition qu'ils fussent des citoyens, des frères et des semblables en excluant les autres : les voyous, les non citoyens, les méconnaissables ; d'autre part : tour à tour elle a voulu s'ouvrir offrir une hospitalité à tous ces exclus » ¹⁹⁹

¹⁹⁶ DHOMBRES Dominique, Entretien avec Jacques Derrida, *Le Monde* du 2 décembre 1997(Horizons – Entretiens)

¹⁹⁷ DERRIDA Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, op.cit., p.13

¹⁹⁸ DERRIDA Jacques, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 12

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 95

Mais il faut souligner que chez Derrida la démocratie est toujours considérée comme un concept philosophique qui reste toujours *à venir*, *à engendrer* ou *régénérer*. Ici nous pouvons dire que Derrida fait une déconstruction de la démocratie de la politique moderne. Quand même, selon lui dans tous les deux cas incompatibles, l'hospitalité reste limitée et conditionnelle. Et alors nous nous témoignons à une époque qui n'existe pas d'hospitalité.

« (...) à un moment de l'histoire de l'humanité et de l'Etat Nation où la persécution de tous ces otages que sont l'étranger, l'immigré avec ou sans papiers, l'exilé, le réfugié, le sans patrie, le sans Etats, la personne ou la population déplacée semble sur tous les continents, exposée à une cruauté sans précédent. »²⁰⁰

A partir de cette situation de pas d'hospitalité, Derrida nous annonce alors une exigence du droit international, d'une autre politique des frontières, d'une autre politique humanitaire qui aille au-delà de l'intérêt des Etats-Nations.

Pareillement, selon Wieviorka, Derrida nous parle de l'hospitalité, une politique internationaliste qui n'est pas soumise à l'autorité de l'Etat. Il demande une modification de la loi française pour que l'hospitalité soit plus conforme à ce qu'elle devrait être ; Il parle d'un concept du citoyen responsable, qui affirme son désir de responsabilité. C'est ainsi il s'agit d'une autre politique, à une autre définition du politique.

(...) quelqu'un qui est plus qu'un citoyen doté d'une liberté d'agir de parler, ou recevoir qu'il veut chez lui quelles que soient les lois du pays dont je suis citoyen.²⁰¹

Le système d'échange, de la circulation n'appartient pas au domaine de l'hospitalité. Donc il s'agit de l'hospitalité inconditionnelle comme une nouvelle éthique qui s'expose sans limite à la venue de l'autre au delà du droit, au delà de l'hospitalité conditionne par le droit d'asile, le droit à l'immigration, la citoyenneté et même par le droit à l'hospitalité universelle dont parle Kant et qui reste encore control par un droit politique ou cosmopolitique. Même si nous acceptons que le cosmopolitisme universel de Kant, soit une chose remarquable, il faut aller au delà du cosmopolitisme. Car seule une hospitalité inconditionnelle peut donner sons sens et sa

²⁰⁰ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op.cit., p.118

²⁰¹ DERRIDA Jacques, Wieviorka Michel, *Accueil, Ethique, Droit et Politique*, in *Manifeste pour l'hospitalité*, Editions Paroles d'Aube, 1999, p. 146

rationalité pratique à tout concept d'hospitalité. Seul, l'hospitalité inconditionnelle excède le calcul juridique, politique et économique. C'est l'hospitalité pure, comme un don sans retour, sans calcul de retour. Il s'agit de l'élargissement du concept d'hospitalité qui dépasse toujours ce qui peut être codifié juridiquement.

Ainsi nous pouvons nous interroger à partir de l'hospitalité inconditionnelle, comment Derrida essaie d'articuler une réflexion philosophique sur l'hospitalité aux problèmes de la société ? Est-ce qu'il faudrait aller par conséquent ajuster cette éthique de l'hospitalité, qui se trouve un au delà de l'Etat, du droit avec ces problèmes de la société. En effet quand nous allons examiner l'hospitalité inconditionnelle dans la sous section suivante, nous allons remarquer qu'il est impossible d'articuler l'hospitalité inconditionnelle comme le fondement du droit positif, car c'est déjà parler d'hospitalité inconditionnelle, parler en même temps son impossibilité. D'ailleurs nous allons consacrer notre deuxième section à ce sujet. Nous allons passer maintenant à comprendre cette l'hospitalité inconditionnelle.

Sous Section III : L'hospitalité inconditionnelle chez Jacques Derrida

Pour comprendre l'hospitalité inconditionnelle dont Derrida nous parle, il faut regarder en effet d'abord le concept d'étranger pour lui. Car nous savons qu'avec Kant, le droit à l'hospitalité ou bien l'hospitalité conditionnelle se trouve dans « l'horizon de l'étrangéité ou de l'extranéité. »²⁰² Le droit cosmopolitique est considéré donc comme le droit des étrangers. Par contre nous avons expliqué dans la première partie que soit la désignation d'étranger soit étymologique, soit juridique a une structure d'invariante : altérité.²⁰³ Et avec cette altérité, l'étranger est toujours réduit à la crainte que l'inconnu, implicite et insécurité. Ils sont exclus de la société, des citoyens, de la communauté des hommes. D'ailleurs nous avons bien prouvé cette considération de l'« étranger » comme « exclu » soit dans l'histoire des figures d'étranger, soit dans les dispositions législatives des Etats.

En effet Derrida critique d'abord le concept d'étranger dans ce cadre du droit à l'hospitalité. Car ici l'étranger est « représenté et protégé par son nom de famille. » Or de point de vue Derrida, il faut considérer l'étranger comme l'arrivant anonyme. C'est-

²⁰² TASSIN Etienne, *Un monde Commun, op.cit.*, p.173

²⁰³ Voir : p.11

à-dire il parle d'un étranger qui n'a *ni nom, ni patronyme, ni famille, ni statut social*.²⁰⁴ Autrement dit, c'est « l'autre absolu. » C'est ainsi Derrida parle d'altérité comme un caractéristique de l'étranger voire comme le commencement de l'éthique comme le dit Levinas. Ce n'est pas seulement celui ou celle qui se tient à l'extérieur de la société de la famille de la cité. Selon lui, l'étranger n'est pas étranger par la naissance, c'est l'expérience de la mort et du deuil. Par la mort et le deuil, nous pouvons considérer peut être la corruption d'ipséité dont Levinas nous parle. C'est-à-dire l'étranger représente cette mort de l'égoïsme en un sens. D'autre part chez Derrida, la question de l'étranger comme question d'hospitalité s'articule à la question de l'être. Parce que selon lui, l'étranger est celui qui pose la première question. L'étranger devient l'être en question de la question. Nous pouvons penser ici à la situation du tiers et à la justice que Levinas analyse comme « la naissance de la question ».

Pour comprendre mieux, nous pouvons dire que l'étranger est considéré chez Derrida entre le profane et le sacré, l'humain ou le divin. Il ne s'agit pas donc de questionner l'étranger comme thème, titre d'un problème, programme de recherche. Il aborde de l'étranger en tant que « question venue de l'étranger »²⁰⁵ Voilà il s'agit d'hospitalité offert vers un tel étranger. Il s'agit d'hospitalité vers l'autre absolu. Selon Derrida cette hospitalité doit commencer d'abord dans la langue. Parce que l'étranger est d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle sont formulés le droit d'hospitalité, le droit d'asile, ses limites, ses normes, sa police. Ici, la langue devient la première violence vers l'étranger. C'est pourquoi Derrida nous signale qu'il faut s'interroger sur la question « Devons nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler de notre langue ? »²⁰⁶ En effet Derrida partage la même idée avec Levinas ce que la langue est l'hospitalité. Car selon Derrida la langue n'est que langue avec la condition d'être une relation avec l'autre²⁰⁷. Elle a toujours les racines extérieures. Toutefois, par la langue, il ne faut pas comprendre seulement une opération linguistique. Il s'agit d'inventer une langue. Il s'agit d'hospitalité comme un acte poétique. Autrement dit, « *un acte d'hospitalité ne peut être que poétique* »²⁰⁸

²⁰⁴ DUFOURMANTELLE Anne, *De l'hospitalité, op.cit.*, p. 27

²⁰⁵ *Ibid.*, p.11

²⁰⁶ *Ibid.*, p.29

²⁰⁷ STOCKER Barry, *Derrida Etiginde celiski, askinlik ve oznellik*, Voir: www.eurozine.com, p. 4

²⁰⁸ DUFOURMANTELLE Anne, *De l'hospitalité, op.cit.*, p.10

« L'hospitalité doit être tellement inventive réglée sur l'autre et sur l'accueil de l'autre, que chaque expérience d'hospitalité doit inventer un nouveau langage. Il s'agit d'une poétique de l'hospitalité inconditionnelle sans grammaire préalable. »²⁰⁹

Que signifie cette poétique de l'hospitalité ? Tout d'abord, comme le dit Levinas, cette hospitalité poétique, veut dire accueillir l'autre dans sa langue. Il ne s'agit pas de demander de renoncer à sa langue. Il s'agit par contre d'une rencontre des « idiomes » qui *s'accordent, qui s'acceptent sans renoncer autant que possible à leur singularité.*²¹⁰ Par la singularité, nous pouvons entendre en effet comme le dit Pascal David, contrairement à un profil unique, les visages qui *font le relief des personnes* avec leur passé, leurs particularités différents.²¹¹

C'est ainsi nous pouvons remarquer que Derrida suivit la voie de Levinas dans le sujet que l'hospitalité est l'accueil du visage. Egalement, de la rencontre du visage d'autrui surgit l'altérité, qui est le fondement de l'éthique. Accueillir quelqu'un, c'est surtout accueillir son visage présent. Nous pouvons voir en ce sens, Derrida est influencé beaucoup par Levinas. Derrida considère cette relation avec le visage de l'autrui, comme la relation à l'infini. Selon Mohammed Seffahi, le visage de l'autre est déjà le lieu d'accueil à l'infini.²¹² Pour A. Chaouité, cet accueil fait au visage, c'est un temps premier de la phase prophétique.²¹³ En effet il s'agit de l'hospitalité prophétique comme trois jours. Le temps premier, comme le définit Levinas, le temps de la « droiture du face à face » de l'accueil fait au visage. C'est une phase qui pour accueillir d'abord sa propre altérité. Puis il s'agit du temps du tiers comme le temps des règles de la relation et le temps de l'au-delà des trois jours. Par ces trois temps, il nous raconte, il nous raconte en effet le nom, la trace et le visage. Selon lui, *plus trace du visage sur quoi peut se fonder une éthique.*²¹⁴ Donc nous pouvons dire qu'accueillir du visage, est la concrétisation de l'hospitalité et à partir de cette hospitalité, nous pouvons penser l'éthique.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 98

²¹⁰ DERRIDA Jacques, *Sur Parole, Instantanés philosophiques*, éditions de l'aube, 1999, p. 74

²¹¹ DAVID Pascal, *Ses Visages*, in *Autour de Jacques Derrida, Manifeste pour l'hospitalité*, Editions Paroles d'Aube, 1999, p. 20

²¹² SEFFAHI Mohammed, *Le Visage de l'Hôte*, *ibid.*, p. 94

²¹³ CHAOUITE Abdellatif, *L'hospitalité Prophétique et le Rien*, *ibid.*, p. 48

²¹⁴ *Ibid.*, p. 49

« L'éthique à l'instar de l'hospitalité, est le jeu qui accueille l'autre sans rien imposer, sans préalable. Accueillir quelqu'un, c'est surtout accueillir son visage présent, être surpris par le visage de l'autre. »²¹⁵

D'ailleurs dans la signification du mot « bienvenue » pour Derrida, nous pouvons voir cette éthique de l'hospitalité, comme l'accueil, comme le langage.

« Pour oser dire la bienvenue, peut-être insinue-t-on qu'on est ici chez soi, qu'on sait ce que cela veut dire, être chez soi, et que chez soi l'on reçoit, invite ou offre l'hospitalité, s'appropriant ainsi un lieu pour accueillir l'autre ou pire, y accueillant l'autre pour s'approprier un lieu et parler alors le langage de l'hospitalité. »²¹⁶

Et alors que signifie cet accueil de l'autre aux yeux de Derrida ? C'est la question que Derrida pose lui-même aussi dans son œuvre « *De l'hospitalité* ». Avec ces questions, il essaie de nous montrer la structure de cette hospitalité. D'ailleurs, ces sont des questions qui s'apparaissent dès qu'on parle de l'hospitalité inconditionnelle ; « *L'hospitalité consiste-t-elle à interroger l'arrivant ?* », « *L'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question ?* » « *Est-il plus juste et plus aimant de questionner, de ne pas questionner, d'appeler par le nom ou sans le nom, de donner ou d'apprendre un nom déjà donné ?* » « *Donne-t-on l'hospitalité à un sujet identifiable par son nom ou à son sujet de droit ?* » « *Ou bien l'hospitalité se rend-elle, se donne-t-elle à l'autre avant qu'il ne s'identifie, avant même qu'il ne soit sujet, sujet de droit, sujet nommable par son nom de famille.* »²¹⁷ C'est ainsi aux lumières de ces questions, nous allons essayer de comprendre l'hospitalité inconditionnelle dans cette section.

En effet, si nous examinons la définition de l'hospitalité absolue de Derrida, nous allons voir qu'elle répond à tous ces questions. Il nous donne cette définition de la manière suivante :

« L'hospitalité absolue rompt avec la loi d'hospitalité comme droit ou devoir, avec « le pacte d'hospitalité ». L'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez moi, et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger) mais à l'autre absolue, inconnu, anonyme et que je lui donne lieu, que je le laisse venir, que je le laisse arriver et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité, ni même son nom. »²¹⁸

²¹⁵ KOUNINEF Jean- Luc, *Le Double*, *ibid.*, p. 30

²¹⁶ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, *op.cit.*, p.39

²¹⁷ DUFOURMANTELLE Anne, *Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, *op.cit.*, p. 31

²¹⁸ *Ibid.*, p. 29

Dans cette définition, nous remarquons que l'hospitalité inconditionnelle est tout d'abord l'autre que l'hospitalité conditionnelle. C'est pourquoi selon Derrida Kant détruit l'hospitalité en parlant de l'hospitalité universelle. Car l'hospitalité dont Derrida comprend s'est basée sur la relation à l'infini dont Levinas nous parle, non pas comme le devoir que la raison y joue une clé. C'est l'hospitalité juste, c'est l'hospitalité absolue. Selon cette hospitalité absolue, nous acceptons l'arrivant avant toute détermination, avant toute anticipation, avant toute identification comme immigré, étranger dans le sens général, invité ou asile. Parce qu'ici dans cet accueil, la Loi d'Hospitalité fonctionne. Derrida fait une analogie entre la loi morale de Kant et cette loi d'hospitalité pour le commencement d'éthique. Par contre, même si elle ressemble à l'impératif catégorique de Kant, ici il ne s'agit ni de payer une dette, ni d'être commandée par un devoir.

« (...) elle ne doit s'ouvrir à l'hôte ni conformément au devoir ni même pour utiliser encore la distinction kantienne par devoir. Cette loi inconditionnelle de l'hospitalité, ce serait donc une loi sans impératif, sans ordre, et sans devoir. »²¹⁹

C'est ainsi nous pouvons dire que comme le dit Giesen, Derrida nous parle d'une éthique absolue différemment de l'éthique raisonnable de Kant. Giesen le définit comme « l'hospitalité à venir ».

« Derrida cherche la solidarité transnationale au-delà du droit et de la charité, dans une sorte d'éthique absolue. (...) Il nous fait miroiter une intéressante, mais dangereuse justification de la modification en profondeur du projet cosmopolitique kantien qu'il projette modification ambitionnant une ouverture infinie vers une cosmopolitique qui serait nécessairement toujours à venir. »²²⁰

Par cette hospitalité à venir, nous pouvons comprendre en effet l'impossibilité de cette hospitalité. D'ailleurs selon Derrida cette hospitalité est même au dessus d'une morale et d'une certaine éthique. Il s'agit d'étendre l'hospitalité au delà de la famille comme la société civile, l'Etat, la Nation mais aussi c'est impossible. Et alors il devient inévitable de demander pourquoi Derrida parle de cette hospitalité au sujet des immigrés ou l'intégration des étrangers ? S'agit-il de la même chose ? Dans la deuxième section, nous allons essayer de répondre à cette question. Pour le moment nous pouvons continuer à examiner cette structure de l'hospitalité absolue.

²¹⁹ DUFOURMANTELLE Anne, *Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, op.cit., p. 77

²²⁰ GIESEN Klaus- Gerd, *Le devoir de Solidarité Transnationale : Kant versus Derrida*, Colloques SEI « Les solidarités transnationales » 21 /22 octobre 2003

Derrida met l'accent sur le fait que l'hospitalité absolue n'est pas du tout d'une invitation. C'est plutôt une visitation d'un visiteur inattendu. Il s'agit d'envahir de moi. Autrement dit, il s'agit d'une interruption de soi même. Il s'agit d'une transformation de moi pour le profit de l'autrui.

« Je dois faire tout ce qu'il faut pour m'adopter à lui, transformer mon chez moi, laisser mon chez moi, se transformer pour que ce visiteur inattendu puisse s'y installer, si menaçant que cela paraisse. »²²¹

Ici nous pouvons faire une référence au terme de substitution de Levinas qui nous explique que le maître devient l'otage de l'hôte. Ainsi les places de l'invitant et de l'invité s'inversent. D'ailleurs la loi d'hospitalité contient cette relation de l'hôte et l'otage. Selon Derrida l'hospitalité absolu n'est que l'hospitalité autant qu'elle parle de la visitation, non pas invitation. En ce sens, nous pouvons penser que l'immigré peut être le visiteur inattendu. Alors s'agit-il d'envahir le pays accueillant ? En effet Derrida souligne qu'il faut éviter toute question au sujet de l'identifié de l'autre, son désir, ses règles, sa langue, ses capacités de travail, d'insertion et d'adoption. Il s'agit de demander seulement une question : « Comment t'appelles-tu ? ». Mais il souligne qu'encore cette question ne devienne pas une *condition, une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières*²²².

C'est pourquoi il s'agit d'une visitation, non pas l'invitation. Il faut que cette relation ne soit pas déterminée selon lui.

« C'est comme si le maître était, en tant que maître prisonnier de son lieu et de son pouvoir de son ipsité de sa subjectivité. C'est donc bien le maître, l'invitant, l'hôte invitant qui devient l'otage »²²³

Au lieu, dans cette relation de l'hospitalité, l'hôte devient l'invitant de l'invitant, le maître de l'hôte. Voire selon lui, le maître est considéré qui vient du dehors et entre chez lui grâce au visiteur. C'est l'accepter que l'autre fasse la loi chez moi. Nous voyons donc que cette hospitalité est vraiment contraire à l'idéologie égoïste. Il s'agit de prendre la responsabilité. L'autre se trouve devant moi. Cette situation d'otage de l'autre définit en effet ma propre responsabilité. Nous pouvons cette pensée

²²¹ DERRIDA JACQUES, *Une Hospitalité à l'Infini*, in *Manifeste pour l'hospitalité*, op.cit., p.103

²²² DHOMBRES Dominique, Entretien avec Jacques Derrida, *Le Monde* du 2 décembre 1997 (Horizons – Entretiens)

²²³ DUFOURMANTELLE Anne, *Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, op.cit., p. 111

totallement chez Levinas aussi et nous pouvons dire que cette pensée de la responsabilité est le point de départ pour Derrida, pour l'hospitalité pur, absolue ou bien inconditionnelle. En effet la responsabilité comporte une réponse à soi même concernant son identité. Contrairement l'interrogation de la police vers l'arrivant de répondre de lui, il s'agit répondre de soi même. Derrida le définit comme *l'injonction à répondre*. C'est-à-dire ce système d'injonction peut prétendre *s'installer dans une éthique de la responsabilité*.²²⁴ Voilà c'est le commencement de l'éthique pour Derrida. Pour cette éthique, il faut inventer le langage.

« L'acte d'hospitalité, il répond à une demande d'accueil, répondre de son humanité. C'est là que se situe responsabilité. L'hospitalité est l'expression même de la rencontre entre les êtres humains. Par l'hospitalité, non seulement ils se répondent, mais ils répondent mutuellement de leur humanité. »²²⁵

S'agissant de l'humanité, nous voulons dire qu'alors la possibilité d'accueillir les étrangers n'expose pas à une *menace, un risque d'agression ou de désordre*. Au contraire, il faut le considérer comme une chance pour le commencement de l'éthique.

En conséquence, nous pouvons dire que cette hospitalité absolue qui est considérée comme le don ou le pardon sans réciprocité, excède le calcul juridique et le politique. Elle dépasse toujours ce qui est codifié juridiquement. En ce sens l'hospitalité absolue est partout mais à la fois elle est impossible. C'est pourquoi elle est déjà contre le droit. Elle fait apercevoir les failles et les défauts du droit. Par contre cette hospitalité inconditionnelle et la conditionnalité ne sont pas dissociables. Ils ont toujours une relation réciproque que nous allons analyser dans la suivante section.

Section II : A travers l'hospitalité inconditionnelle, penser le droit et la politique d'aujourd'hui

Dans la section précédente, nous avons vu que l'hospitalité inconditionnelle comme absolue, pure et en un sens impossible, dépasse les limites de l'hospitalité conditionnelle qui se trouve dans le droit et politique. Par contre, au début de ce chapitre nous avons annoncé que Derrida demande aussi la question « *Est-ce qu'il est possible de déduire du discours éthique de Levinas sur l'hospitalité un droit et une politique*

²²⁴ DERRIDA Jacques, Responsabilité et Hospitalité, in *Manifeste pour l'hospitalité*, op.cit., p. 111

²²⁵ KOUNIEF Jean Luc, *Le Double*, in *Manifeste pour l'hospitalité*, ibid., p.31

d'aujourd'hui ? » Est-ce que par exemple l'appel aux villes d'Europe en faveur de la constitution d'un réseau de « villes refuges » à l'initiative du Parlement international des écrivains (comme Salman Rushdie, Adonis, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Edouard Glissant) peut- être considérée comme la pratique de cette éthique de l'hospitalité ? Pour répondre aux ces questions, nous pouvons commencer d'abord à élaborer ce sujet de « villes refuges » et puis nous pouvons essayer de comprendre la relation entre cette éthique de l'hospitalité et sa conditionnalité.

Sous Section I : « Ville- Refuge » : Pratique de l'éthique de l'hospitalité inconditionnelle ?

Nous avons déjà parlé de contexte historique, politique et juridique pour repenser l'hospitalité. Nous avons souligné que de plus en plus l'hospitalité dans le juridique et politique reste dans la rhétorique. En concernant l'immigration, il s'agit de plutôt de l'arbitraire de la police aux frontières que des dispositions de l'Etat de droit. En effet dans la section de « l'exemple de France »²²⁶, nous avons vu que même ces dispositions de l'Etat de droit ne parlent plus de protéger les étrangers, les refuges, les sans papiers ; il s'agit seulement de « maîtriser de flux d'immigration. » Voilà dans ce contexte, surtout en 1996, en France dans le contexte de l'apparition des lois de Debré, les manifestations pour les sans papiers, l'événement de l'église St. Bernard²²⁷, nous voyons que le Parlement International des écrivains demande une constitution des villes refuges pour les immigrés, les sans papiers, les réfugiés. D'ailleurs l'œuvre « *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* » de Derrida est écrit, destiné au premier congrès des villes refuges qui se tint, les 21 et 22 mars 1996 au conseil de l'Europe à Strasbourg. En effet Derrida se touche à ce sujet dans son œuvre *Adieu à Emmanuel Levinas*.

« (...) Partout où en Israël, au Ruanda, en Europe, en Amérique, en Asie, et dans toutes les églises St. Bernard du monde, des millions de « sans papiers » et de « sans domicile fixe » exigent à la fois un autre droit international, une autre politique des frontières, une autre politique humanitaire qui se tienne effectivement au delà de l'intérêt des Etats Nations. »²²⁸

²²⁶ Voir : p.48-52

²²⁷ Il s'agit de l'intervention de la police le 23 Aout 1996 dans l'église Saint-bernard à Paris pour faire évacuer les sans papiers qui s'y étaient réfugiés. Voir le site : <http://www.ina.fr/edu/public/Html/PrincipaleAccueil.php?>

²²⁸ DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, op.cit., p.176

Ainsi nous pouvons demander est-ce que ce concept des villes –réfugiés s’élève au dessus des Etats Nations comme « une autre politique humanitaire qui se tienne au-delà de l’intérêt des Etats- Nations » ?

En effet l’idée de cette constitution des « villes-refuges » à l’initiative du Parlement international des écrivains s’est fondée sur l’accueil des étrangers, l’accord de l’hospitalité au niveau de local comme privé, familial, municipal d’une ville sans en référer à l’Etat.

« Nous avons entrepris de susciter, à travers le monde, la proclamation et l’institution de « villes-refuges » nombreuses et surtout autonomes, aussi indépendantes entre elles et indépendantes des Etats qu’il serait possible, mais de villes refuges néanmoins alliées entre elles selon des formes de solidarité à inventer. »²²⁹

C’est ainsi, il s’agit de transformer et de refonder les modalités de l’appartenance de la cité à l’Etat. Selon Derrida la charte des villes réfugiées est considérée alors comme au-delà du droit international et comme *un appel audacieux à une véritable innovation dans l’histoire du droit d’asile ou devoir d’hospitalité*.²³⁰ D’autre part Derrida nous rappelle que cette expérience des villes-refuges existent déjà dans l’histoire. D’ailleurs, Levinas nous montre que ces villes réfugiées sont les institutions bibliques. La loi de Moïse désigne des villes réfugiées où le meurtrier involontaire se réfugie ou s’exile. C’est à dire, il s’agit d’une protection d’innocent et parfois une punition de l’objectivement coupable dans la ville- refuge.

Mais dans toutes les deux conditions ils sont considérés comme « sauver sa vie ». Dans la Bible, il dit aussi « *il faut tout faire pour qu’il puisse vivre* »²³¹ pour désigner ces villes réfugiées. C’est-à-dire il ne s’agit ni d’une prison, ni d’un bagne, ni d’un camp de concentration, par contre il s’agit d’humanisme ou humanitarisme des villes-réfugiés dans la Bible et aussi dans les textes hébraïques. Ensuite nous voyons cette tradition des villes-réfugiés dans le moyen-âge. Dans ce temps là aussi, ils devaient accueillir et protéger ce qui pouvait venir s’y réfugier. Ces villes-réfugiés sont protégés par l’Eglise dans le moyen âge.

²²⁹ DERRIDA Jacques, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*, Paris, Editions Galilée, 1997, p. 13

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Deutéronome, IV, 42, cité par LEVINAS Emmanuel, *L’au delà du Verset*, Paris, Les Editions de Minuit, 1982, p. 59

Donc ces villes- refuges ont une vieille tradition biblique, hébraïque et médiévale qui voulait qu'une ville indépendamment des nations et de l'Etat. Aux yeux de Derrida, cette tradition des villes-refuges, est compatible avec l'éthique de l'hospitalité. Comme le dit Proudhon²³², la pensée autonome des cités est d'une part, le cosmopolitisme ou l'universalisme dont Kant nous parle en est une autre. Donc il se peut que Derrida en nous invitant à plus de cosmopolitisme, fait référence à cette expérience de ces villes réfugiés. Car il parle de cette expérience comme *certaine idée du cosmopolitisme* mais *une autre*.²³³ Mais il faut souligner que malgré cette harmonie entre la tradition des villes-refuges et l'éthique de l'hospitalité, nous ne pouvons pas l'interpréter comme la traduction ou bien la formulation de l'hospitalité inconditionnelle de Derrida. Car l'hospitalité inconditionnelle est déjà impossible et ainsi il ne faut pas parler de la possibilité de sa traduction. Nous allons l'expliquer dans la sous section suivante.

Sous Section II : L'hospitalité inconditionnelle, le droit et la politique

Tout au long de ce chapitre, nous avons examiné l'hospitalité inconditionnelle qui s'apparaît comme pure, absolue, l'exigence pour l'éthique et qui parle d'accueil sans condition. Nous savons aussi qu'il tente d'articuler cette réflexion philosophique sur l'hospitalité aux problèmes urgents de notre société comme l'immigration ou d'intégration des étrangers. Mais ici il faut demander les questions suivantes :

« Est-ce que l'hospitalité inconditionnelle et l'accueil des immigrants ou bien l'intégration, ce sont des concepts homogènes ? »

« S'agit-il de la même chose ? »

Donc ces questions nous conduisent à examiner le lieu ou non lieu de l'hospitalité inconditionnelle dans le droit juridique ou bien dans le politique comme nous avons montré le lieu du droit à l'hospitalité de Kant aux chartes internationales. S'agit-il d'une influence de l'hospitalité inconditionnelle sur le droit juridique ou bien sur le politique ?

²³² Il nous conduit une nouvelle conception de ce que peut être le fédéralisme qui ne connaît plus des nations mais seulement de plus petites unités, cités villes ou communes. Voir : Scherer René, *Cosmopolitisme et Hospitalité*, in Communications, *L'hospitalité*, n°65, Seuil, 1997, p.65

²³³ *Ibid.*, p.58

Avant de commencer la relation entre l'hospitalité inconditionnelle dont Derrida nous parle, et le droit juridique, les pratiques politiques, nous pouvons expliquer que selon Derrida, la philosophie, tout d'abord, en tant que discipline, aspire à jouer un rôle juridique et plus précisément juridictionnel.

« Le droit peut toujours être lu comme un philosophème, il est soumis à la même « loi » paradoxale de la double contrainte : instable, précaire, et deconstructible, il se précède toujours et en appelle à une indestructible responsabilité »²³⁴

A partir de cette explication, il nous semble que l'hospitalité inconditionnelle joue aussi un rôle dans le juridique. Mais, nous savons que Derrida nous expose l'hospitalité inconditionnelle qui rompt l'hospitalité conditionnelle. Il souligne simplement la supériorité du concept d'hospitalité sur le concept juridique qui n'est pas un absolu. Que signifie alors cette supériorité ? L'hospitalité inconditionnelle en tant qu'être un acte poétique, signifie en quoi dans la politique et le juridique selon Derrida ? Nous demandons ces questions parce que nous allons voir que l'hospitalité ne reste pas seulement comme un acte poétique, une utopie aux yeux de Derrida. Même si cette hospitalité contient son impossibilité sur lui-même, elle a une effectivité. Même si l'inconditionnalité de l'hospitalité doit être infinie et donc hétérogène aux conditions législatives politiques, cette hétérogénéité ne signifie pas une opposition. Donc d'une part ils sont hétérogènes, il ne faut pas distinguer les deux mais d'autre part, ils sont indissociables. Car pour que cette hospitalité inconditionnelle devienne effective, il faut qu'elle se détermine et que par conséquent elle donne lieu à des mesures pratiques, à des conditions, des lois. Même si ce passage au droit, à la politique et, en terme levinassienne, au tiers constitue cause une sorte de chute de son inconditionnalité, c'est une exigence car c'est lui garantit l'effectivité de l'hospitalité. Donc nous voyons que comme le dit Derrida, les situations de pure hospitalité comportent donc une *tragédie interne*.²³⁵

C'est pourquoi il doit donner la raison les phases d'un ministre intérieur qui accepte que l'hospitalité dans un registre éthique, consisterait à accueillir l'autre dans l'espace privé, à offrir l'asile dans le sens des traditions grecques mais en disant que « tandis que les citoyens étrangers ou sans papiers qui arrivent ici en masse et qu'il faut

²³⁴ DERRIDA Jacques, *Du droit à la Philosophie*, cité par Quivigier Yves Pierre, in Cités, *Derrida Politique*, n°30, 2007, p. 43

²³⁵ DERRIDA JACQUES, *Une Hospitalité à l'Infini*, in *Manifeste pour l'hospitalité*, op.cit., p.99

insérer dans notre société, relèveraient d'un tout autre problème, économique et social. », qui parle en même temps de l'impossibilité de l'accueillir conformément à l'éthique de l'hospitalité. C'est ainsi Derrida nous expose qu'il est difficile de traduire la pureté d'une éthique de l'hospitalité dans le corps de lois. Mais il ne s'agit pas comme les deux choses séparables. Il s'agit d'une relation indissociable. Selon Derrida, cette relation entre ces deux fait surgir la responsabilité. *Ce jeu est le lieu de la responsabilité.*²³⁶ Par responsabilité, Derrida nous fait penser à l'invention politique qui consiste à trouver la *meilleure* ou la *moins mauvaise législation*.

En effet Derrida parle d'une antinomie insoluble et non dialectisable entre La Loi d'hospitalité et les lois d'hospitalité. La première est considérée comme une loi *anémique*, (a nomos) et en un sens, *illégal, hors la loi*²³⁷. Quant à la deuxième, ils sont les lois dont la loi inconditionnelle a besoin.

« Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne devait pas devenir effective, concrète, déterminée, si tel n'était pas son être comme devoir être. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire. Pour être ce qu'elle est la loi a ainsi besoin des lois qui pourtant la nient, la menacent en tout cas, parfois la corrompent ou la pervertissent. Et doivent toujours pouvoir le faire. Donc il y a une relation réciproque entre les deux. »²³⁸

Egalement, Derrida nous montre l'exigence de la réciprocité de cette relation.

« Réciproquement, les lois conditionnelles cesseraient d'être des lois de l'hospitalité si elles n'étaient pas guidées, inspirées, aspirées, requises même, par la loi de l'hospitalité inconditionnelle. »²³⁹

C'est ainsi nous pouvons voir que La loi inconditionnelle de l'hospitalité et les lois des hospitalités comme les devoirs, s'impliquent et s'excluent mutuellement l'un et l'autre. En effet l'hospitalité inconditionnelle semble inaccessible, mais il peut intervenir réellement dans la condition de l'hospitalité. Ici il faut élaborer aussi la relation entre le droit et justice. Par exemple selon lui, la justice ne se réduira jamais au droit.

« La justice ne se réduira jamais au droit, à la raison calculatrice à la distribution nomique aux normes et aux règles qui conditionnent le droit, jusque dans son histoire et ses transformation en cours,

²³⁶ DERRIDA Jacques, *Sur Parole, Instantanés philosophiques*, éditions de l'aube, 1999, p.71

²³⁷ DUFOURMANTELLE Anne, *Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, op.cit., p. 73

²³⁸ *Ibid.*, p.75

²³⁹ *Ibid.*

jusque dans son recours à la force coercitive, à la puissance du pouvoir dont Kant a marquée toute rigueur qu'elle était inscrite et justifiée dans le concept le plus dur du droit. »²⁴⁰

Mais en même temps elle est inespérable du droit. Parce que la justice exige de s'incarner dans un droit pour une législation être concrète et effective.

« C'est là que la justice excède le droit mais aussi bien motive le mouvement, l'histoire, et le devenir de la rationalité juridique, voire le rapport du droit à la raison et tout ce qui dans la modernité aura lié l'histoire du droit à l'histoire de la raison critique. L'hétérogénéité entre justice et droit n'exclut pas, elle appelle au contraire leur indissociabilité »²⁴¹

Nous savons que chez Levinas, la justice surgit dans la relation avec l'autrui, à partir du tiers. Mais en même temps, la justice est présente avant le surgissement du tiers chez lui. Si nous acceptons ici le tiers comme le droit, nous voyons que Derrida, en disant parlant d'irréductibilité de la justice au droit nous montre la même structure avec Levinas. La justice est on l'a vu, ce qui pour Derrida excède le droit, elle est irréductible au droit, elle est incalculable, mais comme le dit Quivigier, elles sont si proches et en vérité indissociables. Pareillement à cette idée, comme la justice l'inconditionnalité, incalculable de l'hospitalité, du don ou bien du pardon dans la pensée de Derrida, excèdent le calcul des conditions comme le droit, le juridique, et le politique. Mais en même temps seule une hospitalité inconditionnelle peut donner son sens et sa rationalité pratique à tout concept d'hospitalité.

Ainsi, nous pouvons dire que l'hospitalité inconditionnelle, comme un « philosophème », dans la politique soit comme une aspiration, soit comme qu'elle donne le sens peut jouer un rôle dans les lois, dans la politique pour Derrida. L'hospitalité inconditionnelle, un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, tout une éthique s'y décide. »²⁴²

D'ailleurs Derrida conclut au sujet de la relation entre l'hospitalité inconditionnelle et la pratique de la manière suivante :

²⁴⁰ DERRIDA Jacques, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, p. 206

²⁴¹ *Ibid.*, p. 207

²⁴² DHOMBRES Dominique, Entretien avec Jacques Derrida, *Le Monde* du 2 décembre 1997 (Horizons – Entretiens

« Il y faut donc un compromis qui reste à inventer : ce n'est ni le pur jaillissement de la source poétique, ni le calcul en termes de loi ou d'économie mais le bon croisement entre le deux en prenant la responsabilité de définir la meilleure loi possible tout en sachant que la loi ne suffira jamais. »²⁴³

Donc, s'il faut répondre aux questions qu'on a déjà posées au début de ce chapitre, nous pouvons encore dire qu'il n'est pas possible de déduire l'hospitalité inconditionnelle du droit et du politique. Il faut considérer que l'hospitalité pure ni doit être autre chose que l'exposition au risque. Quand j'ouvre ma porte à quelqu'un, il faut que je sois prêt à courir le plus grand risque. D'ailleurs selon Derrida, à partir de ce risque, la vraie hospitalité commence, autrement dit, sans calcul, sans condition. Contrairement à loi universelle de Kant, il s'agit la loi universelle qui concerne la singularité, qui concerne l'accueil de visage. Evidemment cette loi universelle peut inspirer pour le droit. Il demande que cette éthique de l'hospitalité peut ou fonder un droit et une politique au-delà demeure familiale, dans un espace social, national, étatique ou état-national mais en même temps il y répond; l'hospitalité inconditionnelle qui déjà rompt le droit et la politique. C'est-à-dire son lieu est déjà différent. En effet nous devons orienter à partir d'ici la relation entre l'éthique et la politique et le droit chez lui.

²⁴³ DERRIDA JACQUES, *Débat : Une Hospitalité Sans Condition* in *Manifeste pour l'hospitalité*, op.cit., p.133

CONCLUSION

Nous avons vu que l'hospitalité est utilisée comme une idée fondamentale pour l'ordre juridique et l'ordre politique chez Kant et pour l'ordre éthique chez Levinas et Derrida. Lorsque le premier nous parle de l'hospitalité juridique, les autres nous exposent l'hospitalité comme une éthique.

Si nous élaborons l'hospitalité juridique, nous avons vu que pour l'idée d'un cosmopolitisme, Kant exige la constitution du droit cosmopolitique qui s'est basé sur l'hospitalité. Même si dans le contexte actuel, nous ne pouvons pas parler du droit cosmopolitique, nous voyons le droit international, les chartes internationales, qui donnent le lieu au droit à l'hospitalité autrement dit au droit de visite. Par contre nous avons vu qu'ils restent plutôt dans la théorie. Voire dans le cadre national, ils changent plutôt vers les lois d'inhospitalité. Donc, même si le droit cosmopolitique, en se fondant sur l'hospitalité, est défini comme le droit des étrangers par Kant, il est déjà limité seulement au droit de visite. Quant à aujourd'hui, nous avons vu qu'avec les lois d'inhospitalité, il ne s'agit même pas le droit de visite. L'ouverture des frontières restent soit dans le cadre de Schengen, soit dans les utiles économiques. D'ailleurs, nous savons que l'hospitalité juridique, soit dans le cadre théorique dont Kant nous parle comme un projet de la paix perpétuelle, soit dans le cadre pratique dont les dispositions juridiques actuelles, international et national, s'avère limitée. En ce sens, nous pouvons demander s'il est possible d'avoir un espoir dont Scherer nous définit de la manière suivante :

« L'hospitalité doit être utilisée comme une idée directrice, prospective pour élargir ensemble rabougri et sclérosé que forme aujourd'hui l'Europe, pour substituer une mondialisation hospitalière à la mondialisation hospitalière à la mondialisation généralisée des lois du marché. Bref l'hospitalité est une idée forte pour échapper à la réaction nationaliste, seule voie de résistance aux formes actuelles de l'Europe et de la mondialisation. »²⁴⁴

S'il est très difficile de croire à cet espoir avec ces limites de l'hospitalité en tant que le droit, nous pouvons parler d'élargissement de l'hospitalité. D'ailleurs c'est pourquoi nous avons examiné dans la deuxième partie l'hospitalité comme un au-delà

²⁴⁴ SCHERER René, *Hospitalités*, Paris, Ed. Economica, 2004, p. 5

du droit. Elle s'avère cette fois comme une éthique. C'est l'hospitalité inconditionnelle qui s'est basé sur l'accueil de l'autre, sans conditions. Même si, en un sens, elle nous donne une possibilité de croire à cet espoir, nous avons remarqué immédiatement son impossibilité. Car Derrida nous l'expose plutôt comme la philosophie première ou bien comme l'éthique première. Il s'agit seulement d'une aspiration de l'hospitalité inconditionnelle pour le droit et pour la politique. Donc nous pouvons dire qu'il est impossible d'accorder l'hospitalité inconditionnelle avec le réel, mais cela ne veut dire pas moins exigible. Mais de toute façon, quand nous tournons vers la situation des étrangers, des sans papiers, des clandestins, des immigrés qui devient plus en plus graves et qui nous motive pour élaborer l'hospitalité, nous voyons que comme les lois restent insuffisantes, l'éthique de l'hospitalité reste aussi insuffisante.

Alors nous pouvons dire que l'hospitalité soit comme un droit, soit comme une éthique reste insuffisante, critiquable pour les problèmes d'aujourd'hui.

Par ailleurs, cette étude nous montre que ni l'hospitalité juridique chez Kant, ni l'hospitalité ne restent pas dans ces limites pour chacun. C'est-à-dire que, nous avons examiné dans la première partie l'hospitalité, comme un droit, représente un fondement pour l'idée du cosmopolitisme, pour l'idée de la paix perpétuelle, pour l'idée d'universalisme, pour le droit cosmopolitique chez Kant. Autrement dit, Kant, comme le dit Zarka, en deçà du droit étatique, de la citoyenneté civile, nous parle une citoyenneté du monde universelle qui fonde l'idée d'une communauté de l'humanité et qui oblige à l'hospitalité.²⁴⁵ Egalement elle a lieu dans les dispositions juridiques et politiques internationale actuelle. Malgré ses restrictions, ses violations, elle touche au droit national et international, public et privé. Donc dans le cadre de cette étude, l'hospitalité d'abord s'est avérée comme une condition, comme un élément constitutif pour l'ordre juridique et l'ordre politique. Par contre, dans la deuxième partie, nous avons prouvé que pour Kant, comme le droit n'est pas le simple droit, l'hospitalité n'est non plus une simple condition du droit cosmopolitique. Avec l'hospitalité, l'idée d'une constitution cosmopolitique est considérée comme la destination rationnelle et liée à la loi universelle morale. C'est ainsi chez Kant l'hospitalité d'une part elle est considérée comme un terme juridique et ses exigences sont limitées par le droit, d'autre part elles

²⁴⁵ ZARKA Yves Charles, *Cosmopolitisme et Hospitalité chez Kant*, in *Kant Cosmopolitique*, op.cit., p. 30

dépasseront toujours ce qui peut être codifié juridiquement et elle a trouvé un lieu dans une pensée de la morale chez Kant.

Egalement nous avons examiné l'hospitalité dans une pensée de la morale chez Levinas et Derrida. Mais cette fois, elle n'est pas un élément de la morale, elle est elle-même l'éthique. Autrement dit, nous avons exprimé que l'éthique de l'hospitalité et l'hospitalité inconditionnelle qui est contre les restrictions de l'hospitalité par le droit positif et qui s'adresse à l'accueil de l'autre sans conditions. L'éthique est l'hospitalité au visage, donc l'hospitalité n'est pas limitée par un Etat, par l'ordre juridique mais défini par le visage, par l'autre. D'ailleurs, la paix, le cosmopolitisme sont défini chez Derrida à partir de l'hospitalité inconditionnelle. Comme on a déjà indiqué, il nous invite à partir de l'hospitalité inconditionnelle penser le cosmopolitisme dans une autre manière. Toutefois, comme elle dépasse son sens juridique en liant à la loi morale chez Kant, chez Derrida aussi l'hospitalité essaie de sortir de ce cadre éthique vers la politique, vers l'ordre juridique. Même si Derrida nous raconte d'une part cette impossibilité de déduire cette éthique au politique et au droit, d'autre part il nous parle des relations indissociables entre cette l'éthique de l'hospitalité et la politique et le droit. Il s'agit d'une aspiration de l'hospitalité inconditionnelle pour la politique et pour le droit. Voire Levinas en parlant d'une invention politique, comme la politique messianique, nous raconte cette possibilité d'aspiration. Même si nous avons critiqué et affirmé que cette relation ne donne pas un espoir pour les problèmes d'aujourd'hui, il nous montre que l'hospitalité inconditionnelle comme une éthique première ne reste pas dans ses limites.

Ainsi, comme nous avons indiqué dans l'introduction, l'hospitalité est un concept fondamental pour la pensée moderne et aussi bien contemporain. Elle a incarné une multiplicité de formes dans son histoire. Par contre nous avons choisi de l'examiner seulement dans le droit et dans l'éthique aux lumières des idées de Kant et Levinas et Derrida. Et nous avons vu que l'hospitalité reste dans le conflit entre l'ordre juridique, l'ordre éthique. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer que l'hospitalité en restant dans un conflit entre l'ordre juridique et l'ordre éthique, ne peut pas en effet entrer dans le domaine politique dans un véritable sens. Cette situation peut être interprétée comme définition de la politique avec les domaines non politique comme le droit ou bien comme l'éthique.

A partir d'ici, pour terminer, nous pouvons dire que dans cette étude, à travers l'hospitalité, nous avons essayé d'examiner en un sens la relation entre le droit et l'éthique. Maintenant nous pouvons approfondir ce sujet. Nous pouvons ouvrir une nouvelle recherche future. Nous pensons qu'il conviendrait de se pencher sur la relation entre la politique, l'éthique et le droit. Nous pouvons demander la place de la politique, la place du droit et la place de l'éthique dans les problèmes d'aujourd'hui. Nous pouvons demander alors comment on peut définir la politique ? En quoi consiste le domaine de la politique ? En quoi consiste le domaine de l'éthique ? Alors les questions entre la politique et le droit, entre la politique et l'éthique nous orientent vers une nouvelle recherche.

BIBLIOGRAPHIE :

A.Ouvrages Généraux :

Pour l'introduction :

- GOTMAN Anne, *Le sens de l'hospitalité*, Paris, Editions PUF, 2001
- SCHERER René, *Hospitalités*, Paris, Ed. Economica, 2004
- SCHERER René, *Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993

Pour la première partie :

- ARENDT Hannah, *Les Origines du totalitarisme, II, L'impérialisme, chap. IX « Le déclin de l'Etat- Nation et la fin des droits de l'homme »*, Paris, Gallimard, 2002
- BALIBAR Etienne, GENDREAU Monique Chemillier, LASCOUX Jacqueline Costa, TERRAY , *Sans- Papiers : l'archaïsme fatal*, Paris, La découverte, 1999
- BENHABÎB Seyla, *tekilerin Hakları*, traduit par Berna Akkıyal, Istanbul, İletisim Yayınları, 2006
- BRUNS Thomas, *Kant et L'Europe, Etude critique de l'interprétation et de l'influence de la pensée Kantienne*, Saarbruck, 1973
- CASTILLO Monique, LEROY Gérard, *L'Europe de Kant*, Toulouse, Editions Privat, 2001
- CHAUVIER Stéphane, *Du droit d'être étranger*, Paris, L'Harmattan, 1996
- FABRE Simon- Goyard, *La construction de la Paix ou Le travail de Sisyphe*, Paris, Editions Vrin, 1994
- FASSIN Didier, MORICE Alain, QUIMINAL Catherine, *Les lois d'inhospitalité : les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans papiers*, Paris, La Découverte 1997
- FERRARI Jean, FABRE Simone-Goyard, *L'année 1796 Sur la Paix Perpétuelle*, Paris, Editions Vrin, 1998
- GENDREAU Monique Chemillier, *Droit international et démocratie mondiale. Les raisons d'un échec*, Paris, Textuel, 2004

- HABERMAS Jürgen, *La paix Perpétuelle, Le bicentenaire d'une idée républicaine*, Paris, Le Cerf, 1996
- KANT Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, traduit par J.François Poirier, Françoise Proust, Paris, GF- Flammarion, 1991
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du Droit, Doctrine de la Vertu*, Paris, GF- Flammarion, 1994
- LEFORT Claude, *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992
- LOCHAK Danièle, *Etrangers : De quel Droit*, Paris, PUF, 1985
- RENAUT Alain, *Kant Aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997
- TASSIN Etienne, *Un monde Commun., Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Le Seuil, 2003
- ZARKA Yves Charles, LAFAYE Caroline Guibet, *Kant cosmopolitique*, Paris, Editions de l'éclat, 2008

Pour la deuxième partie :

- ALQUIE Ferdinand, *Leçons sur Kant*, Paris, Editions de La table Ronde, 2005
- BRAZ Adelino, *Droit et éthique chez Kant : l'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005
- CHALIER Catherine, *Pour une morale au delà verset, Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998
- DEKENS Olivier, *Politique de l'autre homme, Levinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2003
- DERRIDA Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997
- DERRIDA Jacques, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort !*, Paris, Editions Galilée, 1997
- DERRIDA Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, éditions Unesco, Verdier, 1997
- DERRIDA Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990
- DERRIDA Jacques, *Sur Parole, Instantanés philosophiques*, Paris, éditions de l'aube, 1999

- DERRIDA Jacques, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003
- DÎREK Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, Istanbul, Yapi Kredi Yayinlari, 2005
- DUFOURMANTELLE Anne, *De l'hospitalité*, Paris, Calman- Levy, 1997
- FABRE Simone-Goyard, *Kant et le problème du droit*, Paris, Editions Vrin, 1975
- FABRE, Simone Goyard, *La philosophie du droit de Kant*, Paris, Editions Vrin, 1996
- HAYAT Pierre, *Emmanuel Levinas, Ethique et Société*, Paris, Editions Kimé, 1995
- HAYAT Pierre, *Individualisme Ethique et Philosophique chez Levinas*, Paris, Editions Kimé, 1997
- KANT Emmanuel, *Qu'est ce que les lumières ?*, Paris, GF- Flammarion, 1991
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Editions Vrin, 1980
- KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, traduit par Alain Renaut, Paris, GF- Flammarion, 2001
- KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pratique*, traduit par Emmanuel Picavet, Paris, Editions PUF, 1993
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, Première Partie, Doctrine du Droit, Paris, Editions Vrin, 1993
- KANT Emmanuel, *Sur le mal radical dans la nature humaine*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2001
- KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, www.philotra.com
- LEVINAS Emmanuel, *L'Au- Delà du Verset*, Paris, Editions de Minuit, 1982
- LEVINAS Emmanuel, *Sonsuza Taniklik*, dirigé par Zeynep Direk, Metis yayinlari, 2003
- POCHE Fred, *Levinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, Paris, Editions Cerf, 2005
- SEFFAHI Mohammed, *Manifeste pour l'hospitalité*, Paris, Editions Paroles d'Aube, 1999

REVUES :

- Cités, *Derrida Politique*, n°30, 2007
- Cités, Levinas, n°25, 2006
- Communications, *L'hospitalité*, n°65, Seuil, 1997
- Cogito, Derrida : *Yaşamı Yeniden Düşünürken*, n°47-48, YKY, 2006
- Cogito, *Sonsuzluğun Sınırında: Emmanuel Kant*, n°41-42, YKY, 2005
- GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés) « *La circulation des Etrangers dans l'espace Européen* » Supplément au n° 39 de *Plein Droit*,
- Les Cahiers Philosophiques de Strausbourg, *Levinas et La Politique*, n°14, 2002
- Revue de Métaphysique et de Morale, Les sources Kantiennes de la Société des Nations, n°31, 1924

ARTICLES

- HANSEL Georges, *Ethique et politique dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, www.ghansel.free.fr
- GIESEN Klaus- Gerd, *Le devoir de Solidarité Transnationale : Kant versus Derrida*, Colloques SEI « Les solidarités transnationales » 21 /22 octobre 2003
- STOCKER Barry, *Derrida Etiginde celiski, askinlik ve oznellik* www.eurozine.com

SITES D'INTERNET

- <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/frances.htm>
- <http://www.gisti.org/index.php>
- <http://www.migreurop.org/>

B. Ouvrages Consultés:

- BUTLER Judith, *Kirilgan Hayat*, Istanbul, metis yayinlari, 2005
- DERRIDA Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996
- DERRIDA Jacques, *Apories*, Paris, Galilée, 1996
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, GF- Flammarion, 1995
- LEVINAS Emmanuel, *A l'heure des Nations*, Paris, Editions de Minuit, 1988
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata morgana, 1972
- LEVINAS Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*, Paris, Editions Payot, 1997
- LEVINAS Emmanuel, *Entre nous, Essais sur le penser- à-l'autre*, Paris, Editions Grasset, 1991
- LOCHAK Danièle, *Face aux migrants : Etat de Droit ou Etat de Siège*, Paris, Editions Textuels, 2007
- NOIRIEL Gérard, *Réfugiés et Sans Papiers : la république face au droit d'asile, XIX^e -XX^e*, Hachette, Paris, « Pluriel », 2006
- VELKLEY Richard L, *Freedom and the End of Reason*, The University of Chicago Press, 1989

Revue et Articles :

- Revue Tumultes, *Citoyennetés Cosmopolitiques*, n°24 , Editions Kimé, 2005
- Institut International de Philosophie Politique, *Annales de Philosophie Politique*, La Philosophie Politique de Kant, PUF, 1962
- Les Annales de la Recherche Urbaine, *L'accueil dans la ville*, n°94
- ABENSOUR Miguel, *L'extravagante hypothèse*, in Rue Descartes, n°19, PUF, 1998
- DOTY Roxanne Lynn, *Fronteras Compasivas and the ethics of unconditional hospitality*, in Millennium, n°1, 2006
- GROSSMAN Evelyne, *Appartenir, selon Derrida*, in Rue Descartes, n°47

