

Pensée de l'hospitalité critique de la conception française de la souveraineté

GILBERT VINCENT

« Si l'homme est incapable de compter sur soi ou d'avoir foi en lui-même (ce qui est la même chose), c'est pour les humains le prix de la liberté, et l'impossibilité de rester les seuls maîtres de ce qu'ils font, d'en connaître les conséquences et de compter sur l'avenir, c'est le prix qu'ils paient pour la pluralité et pour le réel, pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous »¹

Je remercie les organisateurs de la rencontre de nos Facultés de m'avoir invité à exposer quelques réflexions sur le thème : hospitalité et identité nationale. Que ces réflexions me soient familières, et même chères – plusieurs ont été développées dans mon ouvrage : *Hospitalité : la naissance symbolique de l'humain* –, n'implique évidemment pas que je les tiennne pour décisives ou définitives. Si je leur ai délibérément donné un tour assertorique, c'est pour honorer autant que possible le devoir de penser dialogiquement : nous le savons, il n'est de co-énonciation de qualité que si le discours du proposant – c'est le rôle que j'endosse ici –, tant par ce qu'il énonce que par la manière de le faire, s'expose en quelque sorte à l'objection, nerf de tout échange argumenté. J'espère ne pas m'éloigner trop de la question qui m'a été confiée en en restreignant la seconde partie, en focalisant mon attention – et la vôtre – sur le problème plus circonscrit de la conception française de la souveraineté. Je tenterai de montrer que cette conception et nombre de pratiques en relevant sont une part importante de l'identité française. Parmi ces pratiques, celles relatives à l'hospitalité, ou plutôt à la défiance qu'elle suscite trop souvent. Au cours de cet exposé, Je m'efforcerai de répondre aux deux questions suivantes, qui sont évidemment liées – de là d'inévitables interférences entre les réponses que je m'efforcerai d'y apporter : 1) Comment une conception particulière de la souveraineté nationale, née dans un contexte historique singulier, en est-elle venue à faire obstacle à une pratique généreuse de l'hospitalité, voire à la rendre suspecte, sinon illégitime ? 2. À la lumière de l'hospitalité, telle que certains textes et certaines pratiques nous permettent d'en ressaisir la puissance éthique et politique de symbolisation, comment repenser l'idée d'appartenance ? Comment, en vue de penser le partage comme fondement de l'appartenance, nous libérer du poids de la tradition de la souveraineté, faite de pratiques et de justifications théoriques pluriséculaires ?

I. Monarchie, absolutisme : défaite de l'association

Sans chercher à être exhaustif, sans prétendre non plus à les classer selon leur efficacité socio-historique respective, nous évoquerons, en prenant certaines libertés avec la chronologie, différents phénomènes – faits structurels et événements mêlés, y compris des événements de pensée – dont on peut estimer qu'ils ont largement contribué à l'émergence et au renforcement du concept – français – de souveraineté et, corrélativement, au développement d'une forte tendance à se méfier de l'étranger et de l'hospitalité.

La monarchie est une affaire ancienne en France. Or ce régime s'est affirmé en imposant un ordre centralisé, dont l'installation progressive devait entraîner l'abaissement simultané de

1 Arendt, H. Condition de l'homme moderne, Pocket, 310–311.

tout pouvoir susceptible de contester et de limiter ses prétentions à l'absolutisme : même si, selon la fiction officielle, le roi et son peuple sont unis aussi étroitement que le père et sa famille sont censés l'être, famille et peuple sont censés n'exister qu'en tant qu'ils reconnaissent leur sujétion ; le roi, quant à lui, n'aurait de comptes à rendre qu'à Dieu. L'asymétrie est donc totale, en principe : être sujet du roi, c'est lui être assujéti, se soumettre ou, à défaut, être soumis par force à ce qu'il édicte. La Loi ne remplit donc pas le rôle d'une instance véritablement tierce – si elle l'était, le risque serait grand, en effet, que les Parlements ne prétendent à un pouvoir capable de rivaliser avec celui du roi ; aussi ne concède-t-on aux Parlements des Provinces qu'un rôle subalterne : celui de chambre d'enregistrement. Il est quasi impensable, du coup, qu'un sujet songe à se plaindre d'une mesure décidée au nom du roi : il ne saurait, face au roi – et à Dieu qui « l'a fait roi » – faire valoir un droit, son droit. Tout au plus est-il autorisé à adresser « à qui de droit » une requête dans laquelle il se trouve et se reconnaît en position de quémendeur, cependant que celui à qui il s'adresse – derrière lui se tient le roi, dont il est le « lieutenant », le tenant-lieu – est en position d'accorder une grâce – ou de la refuser selon son « bon plaisir ».

L'épisode de la Fronde (1648–1652) est une phase décisive dans le processus de liquidation de tout pouvoir concurrent de celui du roi : les seigneurs qui ont tenté de contester un absolutisme qui tendanciellement impliquait, non leur disparition physique mais leur mise sous tutelle, ont vu, avec Mazarin, Louis XIII et Richelieu, leurs châteaux démantelés, donc leurs moyens physiques de résister détruits. Sous Louis XIV, ils durent faire preuve de docilité souriante en allant séjourner à Versailles, l'espace de leur récente domestication. L'un des derniers seigneurs à avoir cru pouvoir rivaliser en magnificence avec le roi, Fouquet, a payé fort cher son audace, qu'on lui a reprochée comme une manière de vouloir faire de l'ombre au « Roi Soleil ». Il est aussitôt tombé dans la plus cruelle des disgrâces : condamné pour malversation, lui l'ancien superintendant, il s'est vu spolié du splendide château, Vaux-le-Vicomte, à la construction et à l'embellissement duquel avaient contribué les plus grands artistes de l'époque. Un seul de ses « amis » célèbres lui est resté, La Fontaine, dont les fables font largement écho aux mœurs de la Cour.

Autre et dernier pouvoir qui pouvait être perçu comme une source de limitation du propre pouvoir du roi : celui de l'Église. La solution adoptée pour conjurer ce risque a été le gallicanisme, c'est-à-dire l'organisation d'une Église qui, à travers le jeu des nominations d'évêques, dépendrait de plus en plus du pouvoir royal, de moins en moins du pouvoir pontifical. Ainsi le roi n'avait-il plus à craindre que l'instance traditionnellement chargée de sa propre onction ne lui fit payer ses bons offices de médiateur, par définition situé – et donc en capacité, virtuellement, de s'interposer – entre lui et Dieu !

Dans ce contexte, celui de l'émergence d'une configuration institutionnelle typique de l'absolutisme, avec hiérarchisation stricte et subordination rigoureuse de toutes les institutions au pouvoir royal, la Révocation de l'Édit de Nantes représente un acte décisif. Il met fin en effet au régime, qu'avait sanctionné juridiquement l'Édit de Nantes, de pluralisme confessionnel. L'Édit en question, rappelons-le très brièvement, avait été le fait d'Henri IV le Béarnais – un roi encore quelque peu « provincial », si l'on peut dire, et le dernier de cette sorte. La reconnaissance du protestantisme instituée par l'Édit fameux équivalait à l'acceptation diplomatique d'un type d'appartenance volontaire à une Église « séparée » – de celle, majoritaire, qui allait, du même coup, revendiquer son caractère « catholique » et refuser toute légitimité à sa rivale, jugée schismatique et hérétique. Or l'ecclésiologie protestante conçoit l'Église comme une « congrégation » –, comme le libre rassemblement de gens autour de la prédication ; de plus cette congrégation, par ses « Anciens », choisit elle-même son « ministre », le pasteur. La légitimité des pasteurs relève ainsi d'un type lui aussi nouveau : ils ne sont pas « ordonnés », ils ne font pas partie, directement ou indirectement, de la longue chaîne – la « succession apostolique » – des descendants de saint Pierre ; ils sont choisis par les Anciens. Le modèle est associatif. Il implique l'autonomie du groupe des associés et l'adhésion libre de chacun à ce groupe. Modèle inédit. Mieux : modèle révolutionnaire avant la lettre, selon l'historien Edgar Quinet qui, au milieu du XIX^e siècle, estimera que l'échec de la Révolution française est la conséquence de l'échec antérieur de l'implantation du protestantisme en France. Quoi qu'il en soit, la Révocation allait en-

traîner la réunification religieuse forcée, la négation de la liberté de conscience, la reconduction d'un modèle ecclésial holistique : le Tout transcende les parties et les « fidèles » doivent souscrire au dogme – ne serait-ce que de façon implicite (c'est la reprise de la théorie de la *fides implicita* si vigoureusement combattue par Calvin !) –, sous peine d'excommunication.

La Révocation de l'Édit de Nantes représente donc une étape décisive dans la mise en œuvre du principe « un roi, une loi, une foi ». Le principe ne tolère aucune exception ; il exclut que, de même que la jurisprudence corrige la loi, de même la pratique puisse rétroagir sur le principe et en tempérer la rigueur. Le principe est ou se veut inflexible ; absolu ; transcendant, mais d'une transcendance active, dont ceux qui s'en réclament ambitionnent d'organiser et de contrôler la vie des sujets jusque dans ses plus petits détails. Ainsi va le pouvoir, selon l'imaginaire qui « parasite » la pensée politique française. C'est dire que le même imaginaire – on pourrait dire, songeant à Levinas, l'imaginaire du Même ! – nourrit la plus vive méfiance à l'égard de théories comme celle défendue par Montesquieu, qui reconnaissait d'ailleurs volontiers que son inspiration lui venait de l'exemple anglais. La « séparation des pouvoirs », selon l'objection déjà formulée par Hobbes, est un non-sens, une contradiction : un pouvoir se nie en se limitant ; il cesse d'être un pouvoir souverain. Pour exister et se maintenir dans l'existence, le pouvoir politique ne peut qu'être unique. Il n'est souverain qu'en s'érigant par-delà tout partage et toute limitation.

Notons-le d'emblée, une telle « conception », qui identifie pouvoir et souveraineté, ressemble à un fantasme bien plus qu'à un concept de bonne facture. Un fantasme, dans la mesure où, à la lumière – aveuglante ! – de la souveraineté, le pouvoir devient une référence obsédante, exclusive. Qu'exclut en effet cette référence ? Un autre concept, de nature nettement symbolique, à savoir l'autorité ; concept qui, dans le cadre d'un couplage dialectique fait de conflictualité et de complémentarité, devrait exercer une fonction de contestation de tout absolutisation du pouvoir. Il faut savoir gré à des auteurs comme Max Weber, Hannah Arendt ou Paul Ricoeur, d'avoir défendu l'idée qu'une théorie – celle d'un Carl Schmitt par exemple – qui récuse la polarité pouvoir-autorité est une théorie liberticide. De l'autorité, il est vrai, on peut dire qu'elle est une forme de pouvoir. Mais la particularité de ce pouvoir, c'est son souci d'être « reconnu » sans que cette reconnaissance soit le résultat de quelque propagande. La reconnaissance en question va de pair avec une légitimation « de bas en haut », faute de laquelle on aurait simplement affaire à force nue, à l'arbitraire et à la violence. On objectera peut-être que défendre le pouvoir c'est faire preuve de réalisme, tandis que prendre la défense de l'autorité ce serait céder à un penchant utopique. Resterait à savoir si, l'utopie écartée, le pouvoir ne devient pas fou, potentiellement totalitaire, faute d'altérité reconnue.

II. Excommuniés, exilés de l'intérieur, privés de foi et de langage.

Reprenons la question de l'unification religieuse forcée, et examinons l'affirmation brutale de souveraineté qui s'y exprime à la lumière de la théorie de Hobbes, généralement tenue pour une épure de l'absolutisme. Il est remarquable que si ce penseur prône une « religion d'État » – Rousseau, quant à lui, préférera parler de « religion civile » –, s'il attend d'elle qu'elle procure une sorte d'âme à un consensus civique défaillant – du fait de la longue lutte des « factions » religieuses dans le royaume anglais –, Hobbes reconnaît les limites de l'unité « officielle » : le Souverain ne saurait exiger de chacun qu'il professe en toute sincérité les « articles de foi » déclarés par lui constitutifs de la religion publique. Autrement dit, chacun reste libre de croire ce qui lui paraît vrai, pourvu qu'il ne fasse aucun tort à la doctrine officielle et aux rites l'accompagnant en exprimant publiquement ce dont il est intimement persuadé. Au contraire, avec la Révocation de l'Édit de Nantes, la souveraineté à la française ne reconnaît pas même l'espace privé comme sa limite. Ce que montrent les sinistres dragonnades, les protestants étant contraints de loger les dragons qui, au prix d'exactions trop facilement imaginables, avaient toute liberté pour obtenir la conversion des « hérétiques » et vérifier la sincérité de celle-ci. Que sont donc les dragonnades, sinon une inversion monstrueuse du sens de l'hospitalité ? C'est plus, c'est pire que du parasi-

tisme, car si le parasite profite des biens de « son » hôte, il n'abuse pas de sa personne ni de celle de ses proches, ni ne viole leur conscience. Il est vrai, toutefois, qu'avec le Tartuffe de Molière, écrivain dont, curieusement, Louis XIV semble avoir apprécié les comédies !, la similitude entre un tel personnage et un dragon paraît grande. Notons que la question que l'on peut se poser, à propos de Tartuffe, est quasiment la même que celle que le pouvoir soulève à propos du protestant : que penser de la piété du premier, est-on tenté de se demander, sans doute encouragé par Molière ? Que penser de celle du second, enquêtent le roi et ses agents ? Est-elle feinte, ou sincère ? Parmi les spectateurs de Molière, se pourrait-il qu'il y ait eu des gens qui fussent d'avis qu'un protestant qui cherche à donner le change sur la qualité de sa foi, pour rester en vie, vaut mieux que le catholique Tartuffe qui feint la plus grande piété pour s'immiscer dans la vie de son hôte et, comme le dragon, faire main basse sur sa femme et consommer ses biens ?

L'allusion à ce rapport pervers, monstrueux, entre souveraineté et hospitalité dévoyée, trahie, nous conduit à évoquer l'œuvre de Pierre Bayle, frère d'un pasteur condamné pour sa foi. Pierre Bayle a été obligé de s'exiler, non sans avoir connu les tourments de conscience de quelqu'un qui est contraint d'abjurer. On sait que Bayle a été l'auteur d'une critique féroce de l'utilisation de l'énoncé biblique : « contrains-les d'entrer » – énoncé qui a servi de caution à la pratique des conversions forcées – et que, dans cet ouvrage, il a défendu le droit de « la conscience errante », soutenant que le crime est du côté de ceux qui obligent cette conscience à se soumettre, donc à faire preuve d'hypocrisie – mal éthique et social aussi grave que le mensonge, tel que Kant le définissait. Mais il y aurait beaucoup plus à dire sur Bayle, sur son expérience d'exilé accueilli en Hollande. Cette expérience, partagée en ce temps par nombre de persécutés, a certainement beaucoup compté dans l'émergence de cette « conscience européenne » dont parlait Paul Hazard, dans l'affermissement du projet des Lumières et l'intensification, au nom de la tolérance d'abord, des libertés fondamentales ensuite, de la critique de l'arbitraire. N'oublions pas, enfin, que Bayle, l'infatigable animateur d'une revue internationale, « La République des Lettres », s'est ainsi mis résolument au service d'un universalisme dialogique que l'on peut considérer comme la riposte symbolique, voire la réponse du symbolique au fantasme de la souveraineté, investi d'abord dans la monarchie, puis dans l'empire napoléonien.

Mention a été faite du symbolique. Il est donc temps de mettre l'accent sur un mouvement de fond aussi ancien que celui visant à imposer la souveraineté politique : l'unification linguistique. Ce mouvement va de pair avec le précédent, mais il se poursuit longtemps encore après que l'absolutisme monarchique a été remplacé par le régime républicain. Bornons-nous à rappeler l'une des origines de ce mouvement : l'imposition, par Philippe Auguste, du français comme langue officielle, langue des actes officiels. Plus tard, l'une des expressions les plus éclatantes et durables de cette promotion politique du français sera la création de l'Académie française, qui, semble-t-il, a peu d'équivalents ailleurs. Sa mission : l'établissement et la mise à jour régulière d'un Dictionnaire destiné à fixer, avec le lexique, un cadre sémantique commun. Or cette entreprise – dont on doit concéder (conséquence inintentionnelle positive !) qu'elle servira la cause du symbolique alors qu'il s'agissait avant tout de fixer et d'imposer à tous le respect des mêmes règles d'usage – s'accompagne de la disparition des parlers régionaux, méprisés comme autant de « patois ». Cette disparition n'a rien eu de spontané : résultat d'une politique délibérée d'unification culturelle, elle reposait sur l'idée, différentialiste avant la lettre, qu'entre langue et manière de penser, langue et conception du monde, le rapport est extrêmement étroit. Cette conception n'est pas française seulement : Fichte, par exemple, la développera à son tour dans ses Discours à la Nation allemande – une sorte de mobilisation idéologique des Allemands, un appel à résister à l'impérialisme français, culturel avant que d'être militaire. Selon la version française de ce type de « théorie », la correspondance entre structure de la langue et structure de l'esprit est si étroite qu'il faut, si l'on veut qu'existe un esprit civique commun, imposer une langue commune, une langue que ne concurrenceraient pas, ou plus, les parlers régionaux ni, a fortiori, une quelconque langue étrangère. La langue maternelle et locale est donc supposée devoir céder devant la langue superlativement (et fantasmatiquement) paternelle : la langue du roi, « Père de son peuple », et du droit.

En raison de la théorie linguistique alors admise – mais elle s'imposera longtemps –, tout écart langagier annonce un écart de la pensée, une dissidence dans l'ordre simultanément politique et religieux s'il est vrai, comme l'écrivait Michel de Certeau, que « l'orthographe est une orthodoxie du passé », que « le Dictionnaire [est] l'Arc de Triomphe du français écrit et passé ... un « monument aux morts » de la langue ... installé sur chaque bureau d'écolier et progressivement dans chaque maison »².

Sous la Révolution française, ce mouvement d'unification s'accélère, cependant que l'on redécoupe les anciennes provinces pour en faire des départements – qui, dans l'esprit de ses premiers concepteurs, devaient être de forme quasi géométrique. On sait qu'il a fallu composer avec l'histoire : un espace habité est tellement chargé d'histoire que l'on ne peut le rendre aussi homogène que l'on voudrait ! N'empêche : la passion uniformisatrice est à l'œuvre et, comme G. Canguilhem l'a observé³, plus on normalise, plus, de ce fait même, sont nombreuses les pathologies, dès lors perçues et condamnées en tant que formes de résistance face à l'injonction normalisatrice.

Pendant la Révolution, mission fut confiée à l'Abbé Grégoire – un membre du clergé assermenté, évidemment – de recenser les parlers régionaux, ou « patois »⁴. Vieille recette de tout pouvoir, et qu'Hérode connaissait déjà : recenser pour mieux contrôler. Parmi les applications de la recette, il faut compter le développement du savoir – jugé décisif en matière de gestion de la charité – relatif à l'origine de chacun : il faut savoir qui vient d'où afin de déterminer à quelle commune d'origine il incombe de prêter assistance à ses ressortissants tombés ailleurs dans la misère. De même, on estime qu'il est urgent de réserver au pouvoir municipal la tenue du registre des naissances, ce dans la perspective d'un calcul des ressources démographiques et de l'impôt, y compris l'impôt du sang, proportionnel au nombre des futures recrues militaires, etc. Recenser, dans le domaine culturel, va de pair avec un aiguïsement du regard ethnologique – ce qui prépare la folklorisation et la muséification des objets de ce regard. Le rapport entre le recenseur et le recensé, comme celui entre l'ethnologue et son « sujet/objet », est le produit d'une mise à distance au moyen de catégories qui forment des grilles de lecture et de classement rigoureuses. Au moyen de ces appareils catégoriels, l'autre est objectivé comme autre : il est celui dont on parle, celui à qui est nié le statut de locuteur véritable. Chez les Grecs, déjà, « barbare » ne désignait-il pas quiconque ne parlait pas la langue grecque ? Que ce soit une vieille affaire ne saurait faire oublier ni excuser un ethnocentrisme récurrent !

L'éloignement auquel on vient de faire mention est moins spatial – encore qu'il corresponde largement à la distance séparant Paris et les provinces, distance du pouvoir et distance « de distinction » (cf. P. Bourdieu) ! – que temporel : le parler local passe pour être un parler d'avant l'histoire définie comme progrès ; ancestral, ce parler est soupçonné de véhiculer et de perpétuer une tradition, une mémoire ; il est accusé de faire obstacle à la formation de projets peu ou prou novateurs : c'est le langage de l'oral, peu fait pour l'écrit, pour la formation et la diffusion des idées, condition de tout progrès. En bref, c'est le langage même du préjugé. À ce titre, il ne précéderait pas le jugement mais l'empêcherait. Il ne resterait donc plus qu'à écarter l'obstacle et, si le parler régional résiste, à l'interdire. Il se passe ainsi que celui qui ne parle pas français est assimilé à un étranger : c'est une nouvelle figure de l'étranger de l'intérieur, après

2 De Certeau, M. 1980. *La culture au pluriel*. Paris : C. Bourgois, 119.

3 Canguilhem, G. 2013. *Le normal et le pathologique*. Paris : PUF.

4 Cf. Certeau, M./Julia, D./Revel, J. 1975. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*. Paris : Gallimard. Les auteurs soulignent les effets ambivalents d'une entreprise qui vise à imposer la raison – telle que les Lumières la conçoivent – là où les préjugés règnent : « Grégoire se saisit du patois parlé pour le transformer en une collection d'écrits conservés [...]. » « Anéanti » comme différence qui menace l'unicité politique, le patois peut dès lors, et doit être protégé par l'État contre le « vandalisme ». (p. 15).

l'hérétique. « De l'intérieur » il est, certes, mais cela ne l'empêche pas d'être étranger : figure équivoque, par conséquent. On ne le comprend pas, mais on le soupçonne de ne pas vouloir se faire comprendre, tant il se complairait dans sa différence, dans son particularisme.

III. Terreur de l'Un, ruine du symbolique

Dans le contexte de la Révolution française, lorsque l'ennemi menace, que la fièvre obsidionale s'intensifie et, surtout, lorsque l'on décrète « la patrie en danger » et que l'on adopte des mesures d'exception, toute différence est aussitôt perçue comme une terrible menace. La menace paraît terrible, car on l'interprète comme une menace, non de dissension seulement, mais de sécession. Les petites différences ne paraissent nullement anodines une fois qu'est née la crainte qu'elles ne s'agrègent et ne donnent aux uns et aux autres l'occasion de comploter. Qu'est-ce donc que la Terreur, sinon un affolement général dans l'usage des distinctions catégoriales, en particulier celles du même et de l'autre, de l'ami et de l'ennemi ? L'imaginaire pousse à l'amalgame : l'ami ne peut être que le même, l'autre que l'ennemi. Dichotomies et dualismes se renforcent mutuellement, tandis que les frontières symboliques disparaissent. L'autre de l'intérieur devient ainsi indiscernable de l'étranger, et tout étranger – à l'exception de ceux à qui l'on a accordé la citoyenneté d'honneur (parmi eux, Bentham et Franklin, celui-ci père de la devise « time is money », celui-là père du Panoptique et défenseur de l'utilitarisme !) – est assimilé à un ennemi. Ce genre de contamination fantasmatique « explique » la Loi des suspects et l'emballement du rythme des exécutions pour cause de trahison. La délation devient alors un acte civique : c'est la généralisation de l'Inquisition, le soupçon suffisant à faire preuve. Dans un tel contexte, le mieux, pour prévenir le mal et sa contagion, paraît être de prendre les devants. Chercher à prouver le crime, ce serait perdre un temps précieux, quand l'urgence commande. Parer au plus pressé est donc vertueux : il faut éliminer les agents du mal, quitte à faire périr des innocents. Mais l'utilitarisme veille ; il sert à rassurer : on peut, et même on doit accepter que des innocents périssent, dès lors qu'ils ne sont qu'une minorité et que leur élimination sert au salut du plus grand nombre, baptisé « le salut public ».

Pour préciser davantage les ressorts et les enjeux de l'unification linguistique, on peut tirer profit des réflexions de Ricoeur sur l'hospitalité langagière ; en particulier de celles qui concernent l'intra-traduction. Ces réflexions soulèvent une question préjudicielle : suffit-il que la langue soit une pour pouvoir conclure qu'elle est commune ? Assurément non ! Pourtant, tout se passe, dans l'« entre soi », comme si l'on n'avait pas de raison de douter de la validité de cette conclusion ; la conséquence étant que l'on ne se soucie plus alors du « entre » – dont au contraire Hannah Arendt a reconnu la plus grande importance, en tant qu'ayant la double fonction, la double valeur de séparation et de relation : « entre » est ce qui retient une société, un groupe, de céder à l'alternative suivante : soit l'unanimité, voire la fusion, soit le chaos, la confusion panique, deux situations dont selon René Girard on ne sort qu'au moyen du sacrifice. Pour « nous, Français », hantés par les spectres de la souveraineté, par la passion de l'un et de l'unité, « entre » représente avant tout une distance à vaincre ; c'est à nos yeux l'obstacle majeur sur la voie d'une communication « droite », protégée contre toute menace de distorsion. Dans cette perspective, n'en vient-on pas à soupçonner toute médiation d'être une cause de distorsion et de parasitage de la communication la plus directe possible, à savoir celle, plébiscitaire à l'occasion, que le souverain s'efforce d'établir avec ses sujets pour se rendre aimable (vieille affaire, que celle du contrôle des médias par le pouvoir !) et pour que ses ordres soient entendus et suivis d'effets ?

La méfiance à l'égard des médiations est ancienne, dans notre pays – de là, peut-être, le refus de l'interprétation « symbolique » de la Cène, au profit de la thèse très catholique de la transsubstantiation. Elle s'exprime clairement à travers la promulgation de la Loi Le Chapelier (juin 1791), qui met fin au régime corporatif – la corporation d'Ancien Régime étant un groupe d'appartenance assez exclusif, supra-fonctionnel. Mais ladite loi va beaucoup plus loin puisqu'elle interdit en même temps toute association volontaire ; comme si s'associer était un crime, comme si l'on déchirait ainsi la tunique de l'Un ! Oui, l'on se défie des médiations et

des « intermédiaires » – le terme finissant par prendre le sens infâmant de « parasites ». De là que, dans les pratiques gouvernementales familières en France, le compromis⁵ paraît suspect, et donc risqué ; tout comme la patience qu’implique l’usage de la raison, lorsqu’elle n’est pas sous la coupe de la « raison d’État ». Or, on le sait d’expérience, compromis et patience sont deux vertus, deux capacités requises dans la pratique de l’hospitalité ; le compromis, pour dépasser l’alternative du même et de l’autre, alternative que l’on retrouve dans un contexte bien connu de tous aujourd’hui : ou bien l’on ferme les frontières du même pour affermir l’identité collective, ou bien, hypothèse effrayante destinée à servir de repoussoir, l’on ouvre ces frontières, mais avec le risque que la moindre ouverture ne devienne une brèche où s’engouffreront des autres qui, intentionnellement ou non, feront que nous serons bientôt des étrangers chez nous, étrangers à notre propre culture, à nos plus vénérables traditions. Autrement dit : soit l’autre est assimilé, soit il nous colonise ; soit nous imposons notre culture à l’autre, soit nous subissons la sienne et devons tôt ou tard renoncer à la nôtre et à notre souveraineté. Or, répétons-le, de même que l’alternative récuse le compromis, de même l’impatience récuse-t-elle la patience, qui est pourtant la forme temporelle de toute médiation. L’impatience méprise la patience, qualifiée d’atermoiement, de lâcheté face à une décision qui devrait prendre cette forme brutale et irréversible : traiter l’étranger comme un intrus et le mettre à la porte sans le moindre « état d’âme » !

Nous, Français, nous vantons volontiers de notre héritage cartésien. Avons-nous raison de le faire, alors que l’on ne saurait nier que l’espace abstrait de la géométrie dite « classique » n’a que faire des espaces concrets et de leurs qualités sensibles ? Or ces espaces sont ceux dans lesquels nous vivons, dans lesquels il fait bon vivre sans qu’il soit besoin de les clore. La clôture, elle, comme un propos célèbre de Rousseau le rappelle, définit la propriété. Par contre, un paysage ne se possède pas : il se laisse contempler et partager. Il s’offre à nous de façon synthétique ; il est fait d’échos et d’accords entre les divers éléments qui le composent et les divers sujets qui l’habitent et en jouissent – « composition » : le terme est à prendre ici dans un sens quasi musical. A contrario, le regard analytique nous fait perdre le sens et la réalité presque charnelle du paysage. La définition cartésienne, « partes extra partes » convient certes aux opérations d’arpentage, mais elle sert également, hélas, dans toutes les opérations concernant la propriété, y compris dans l’expropriation, dans laquelle l’inhumain se manifeste en tant que refus du partage, mépris de la grâce du « avec », grâce qui irrigue les pratiques ayant la sympathie pour ressort et la cohabitation pour fin. Cartésiens, nous sommes en outre, sans que nous nous en doutions, les descendants des « Idéologues », ces philosophes – nommés tels par Napoléon – qui furent, bien avant la naissance de la philosophie analytique, des passionnés de l’analyse du langage : eux aussi, comme Descartes, voulaient réformer le langage pour en faire le communicateur efficace des « idées claires et distinctes », les seules véritablement utiles, les seules capables d’assurer à ceux qui en usent la maîtrise de leur environnement.

IV. Réduire la métaphore, réduire le sauvage : coloniser

L’un des principaux obstacles, sur la voie de l’instrumentalisation du langage, réside dans l’existence des métaphores. Les partisans d’un langage bien fait, dont le stock lexical correspondrait à la somme de nos sensations (empirisme oblige), estiment que les métaphores, de nature vagabonde, troublent l’ordre du langage et de la pensée ; mais ils considèrent souvent aussi que, pour autant qu’elles sont un accident sémantique, l’on peut s’en débarrasser sans dommage : il suffirait de les ramener au dicible circonscrit par le bon sens et, mieux encore, par la raison.

5 Notons que Ricœur souligne ce qui, dans la traduction, ressemble à l’art du compromis. L’intransigeance n’est pas de mise, quand il s’agit d’inventer des équivalences à partir de différences. Traduire : art de composition. Cet art ne ferait-il pas défaut, ne deviendrait-il pas objet de mépris dans le temps même où la passion de l’égalité – passion de l’abstraction et de l’immédiateté – chasse le sens de l’équité ?

Heureusement, une linguistique plus fine nous a permis de comprendre qu'avec les métaphores et, plus généralement, avec le poétique, « le langage est en fête ». La métaphore ne serait donc pas le trouble-fête que l'on a longtemps dénoncé. Son altérité ne serait pas une menace mais une promesse pour la raison elle-même : un ferment de sur-rationalisme, disait Bachelard ; la chance d'une « augmentation iconique », précisait Dagognet. Toujours est-il que la métaphore est l'antidote du stéréotype et que son expulsion, sous prétexte que l'on ne la comprend pas immédiatement, serait un terrible appauvrissement symbolique. Saluons donc la métaphore, l'étrangère de l'intérieur qui appelle l'intra-traduction tout comme les textes étrangers appellent leur traduction.

Dans sa réflexion sur la traduction, Ricœur a beaucoup insisté sur ce point : la traduction n'est pas une opération facile ; pourtant, la capacité de traduire s'apprend et se perfectionne, sans d'ailleurs que l'on ne puisse jamais affirmer qu'une traduction est parfaite. Mais, bien que nous restions dans le domaine de l'approximation, il n'empêche : nous jugeons, et pas toujours à tort, que certaines traductions sont meilleures que d'autres ; nous en jugeons ainsi, alors même que, nous avons appris à le reconnaître, nos critères d'appréciation varient dans le temps. Ainsi de la traduction, ainsi de l'hospitalité, la première étant, aux yeux de Ricœur, une manifestation éminente d'« hospitalité langagière ». Travail d'approximation qui n'a rien à voir avec du laxisme, qu'encouragerait au contraire le désespoir d'atteindre à quelque perfection dans le domaine de la traduction et de la compréhension d'autrui. La recherche de la meilleure approximation possible, des meilleures équivalences sémantiques, est le lot de tout traducteur comme de tout « intra-traducteur ». De la même façon, renoncer à la perfection est la condition pour que, jugeant l'hospitalité possible, malgré toutes ses difficultés, nous nous engagions courageusement – la joie venant par surcroît – dans la voie de l'alliance, tant des locuteurs que des idiomes.

Revenons à la métaphore, l'un des grands défis de la traduction. Qui donc dénonce sa présence ? Présence indue, estiment ses accusateurs ; elle n'aurait pas le droit de faire vraiment partie de notre rapport langagier aux choses vraiment sérieuses ; et si l'on a pu lui reconnaître ce « droit », dans des temps anciens, elle devrait cesser de l'avoir depuis que la raison a étendu sa juridiction à toutes les affaires humaines ! Suspendons notre réponse à ce verdict, puisque l'on vient de faire allusion au droit, dont une grande part a servi et sert encore à consacrer, sous le nom de propriétés, des appropriations rarement pacifiques : celles du prince (combien d'énergie dépensée, du côté des Légistes, pour établir le droit de conquête, si vivement contesté, heureusement, par Benjamin Constant !), puis celles des particuliers. Que l'histoire du droit ait été mêlée à celle de la violence, le texte d'un philosophe en comporte le triste l'aveu : le texte de Locke, lorsqu'il justifie l'appropriation des terres des Indiens d'Amérique. L'auteur argue, d'une part, que ces Indiens sont bien incapables d'exhiber le moindre document écrit pour « prouver » leur titre de propriété (premier défaut, de fixation : l'oral, trop volatile, est disqualifié face à l'écrit, comme la métaphore face à des signes précis, à valeur sémantique fixe) ; il fait en outre valoir que ces mêmes Indiens sont des nomades vivant de la chasse et de la cueillette (argument utilisé déjà par Ulysse contre les Cyclopes : ils ne savent pas cultiver le blé, ce sont donc des sauvages, vivant à la limite de l'humanité). Le défaut principal que Locke reproche aux Indiens, c'est donc leur non-sédentarité. Le prototype du bien, selon le philosophe, ce serait donc la terre que l'on cultive. Comme le terme de « culture » le suggère, est « cultivé » celui qui, ayant appris à cultiver, entreprend de se cultiver soi-même, sans gaspiller ses talents ! Conclusion prévisible : les terres des Indiens n'étant pas, aux yeux de Locke, d'authentiques propriétés, les Indiens n'étant pas, et peut-être ne se considérant même pas comme des propriétaires, au sens occidental du terme, il serait loisible et juste, du point de vue juridique, de s'approprier des terres qui ne sauraient être « leurs » terres : il ne s'agirait pas là d'une conquête ni d'un vol, puisque, faute de premiers

« propriétaires », les terres en question sont estimées n'être à personne. Elles sont comme offertes au premier « occupant », pourvu qu'il les travaille !⁶

Les arguments différeront, à l'époque du colonialisme, ne serait-ce que parce que, dans un contexte idéologique marqué par la croyance au progrès⁷, la question de l'espace et de son appropriation perdra en importance, au profit de la question du temps ; en particulier au profit de la question de savoir si colonisateurs et colonisés vivent dans le même temps et, sinon, s'il est pensable qu'ils deviennent un jour de vrais contemporains. Sauf chez les racistes avérés, la réponse est affirmative : le temps étant un temps de progrès, nul n'en est définitivement exclu. Néanmoins, tous ne vivraient pas au même stade de développement. Les colonisateurs seraient, en tant que tels, ceux qui apportent aux colonisés un progrès dont eux-mêmes ou leurs concitoyens ont été les premiers artisans. Comment du coup ne pas avoir bonne conscience, quand on apporte aux autres des connaissances et, on n'en doute guère, une nouvelle compréhension de soi ? L'asymétrie est certes très grande, on l'admet plus ou moins catégoriquement ; mais on prétend qu'elle ira en diminuant : les grands enfants que sont les indigènes deviendront tôt ou tard des adultes, des égaux. En attendant, la dissymétrie passe pour être une situation normale, comme entre parents et enfants ; elle est censée correspondre à une période de tutelle, provisoirement nécessaire.

V. Nous chez eux ! Eux chez nous ? Colonisateurs et colonisés

Ce genre de représentations hypothéquera durablement les relations entre Français et ressortissants des pays anciennement colonisés, dont l'altérité évoque d'ordinaire, pour les premiers, un retard à la fois culturel, économique et politique. Quant à ce dernier point, ne leur est-il pas reproché de n'avoir pas su ou pas voulu entrer dans l'âge de la démocratie, de n'avoir pas su mettre en place les contre-pouvoirs constitutifs de la société civile, faute desquels le souverain ne se distingue pas d'un tyran ? Condescendance et paternalisme – teintés de mépris, cela va sans dire – continuent de marquer des relations restées d'autant plus asymétriques que la France n'a pas renoncé, après la décolonisation, à garder ces pays dans sa sphère d'influence (franc CFA, le français comme langue d'échange, etc.). Le rapport n'est plus de franche domination ; il n'empêche : se perpétuent des rapports dont la forme évoque ceux qui, avant l'avènement de la monarchie absolue, définissaient le rapport de suzerain à vassal, le premier devant protection au second, celui-ci se devant de mettre ses biens à disposition du premier quand ce dernier le juge utile. Bref : alors que nous nous sentons encore peu ou prou chez nous lorsque nous sommes chez eux, nous ne voulons pas, parce que l'imaginaire de la dissymétrie normale et de la tutelle protectrice perdure, qu'ils se considèrent chez nous comme chez eux. Aussi doit-on s'attendre à ce que l'hospitalité soit particulièrement compliquée, difficile, pleine de réticences sinon de refus, entre « nous » et « eux »⁸, les natifs des ex-pays colonisés ; d'autant plus difficile que l'hospitalité est, par principe, une relation avec l'étranger qui, comme toute relation de don, implique non seulement que l'accueillant d'aujourd'hui devienne l'accueilli de demain, mais encore qu'il soit capable de se reconnaître comme ayant été lui-même un étranger reçu par d'autres. L'hospitalité, relation symbolique de caractère provisoirement asymétrique, s'inscrit dans une tradition symbolisante profonde : toute relation véritablement hospitalière succède à une autre semblable

6 Sur ce dossier, cf. Renault, M. 2014. *L'Amérique de John Locke. L'Expansion coloniale de la philosophie européenne*. Paris : Éditions Amsterdam.

7 Cf. Goody, J. 2010. *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*. Paris : Gallimard.

8 Todorov, T. 1989. *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Éd. du Seuil, a étudié ce rapport d'ambivalence, voire d'hostilité, dissimulé sous la conjonction « et », d'apparence tellement inoffensive !

et en annonce une nouvelle. Si l'histoire continue, malgré tout le négatif que Hegel avait raison d'y voir, n'est-ce pas parce que et pour autant que l'hospitalité recommence, elle est à jamais inaugurale ?⁹ L'hospitalité est le défi symbolique, éthique et politique, lancé à l'entropie, à l'usure des relations, à la lassitude des partenaires, bientôt à leur indifférence et à leur hostilité.

Hospitalité, don, alliance et symbolique sont des manières quasi équivalentes de parler du sens de l'humain. Dans cette perspective, l'étranger n'est pas un ennemi, pas plus que l'homme n'est un loup pour l'homme, ni, version lockienne, un tigre. Grâce à l'hospitalité, le risque que l'autre, l'inconnu, soit – ou plutôt devienne – un ennemi, diminue, tandis que la possibilité qu'il devienne un allié s'accroît d'autant.

Revenant un peu en arrière, arrêtons-nous sur le rapport entre le statut des terres indiennes et celui de la métaphore. Il devrait nous apparaître que ces statuts sont semblables, et que cette similitude est de nature à éclairer la question du rapport à l'étranger, avec le trouble, voire la peur qu'il suscite : on ne sait pas vraiment, en effet, faute d'attestations suffisamment crédibles, d'où il vient, c'est-à-dire, expression significative, « d'où il est ». Le trouble dans lequel nous nous trouvons est lié au fait que nous manquons d'assurance quant à son identité localisée : le nomadisme est bon pour nous, sous forme de tourisme – il est vrai que nous emportons avec nous des documents officiels certifiant notre identité et valant protection consulaire ! –, non pour les étrangers, pour qui le défaut d'ancrage vaut défaut de consistance « proprement » humaine – le propre de l'homme, selon un imaginaire assez commun, étant de parler de manière compréhensible et d'être et de rester l'enfant de son pays. Selon cet imaginaire, celui qui est parti transporte, dans son cœur plus encore que dans sa tête, un morceau de son pays ; si bien que l'on en vient à douter, et à croire que l'on a raison de le faire, de la qualité de sa présence, là où il arrive et prétend résider. N'est-ce pas ce qui explique que, même dans le cadre d'élections locales, on ait tant de peine, en France, à accorder un droit de vote aux étrangers ? Mais il arrive aussi que l'étranger, parce que parti, passe pour être devenu traître à son pays. En ce cas, la crainte redouble : sa première défection ne signifierait-elle pas qu'il est incapable d'attachement sincère, durable, là où il se trouve ? L'autre forme majeure du trouble éprouvé devant l'étranger – nous souvenant des belles méditations de Levinas sur le visage d'autrui, nous évitons de dire : « face à » lui – vient de ceci : il ne parle pas comme nous, ou du moins il parle « mal » notre langue : comment donc pourrions-nous nous entendre sur l'essentiel ? Comment échapper au malentendu, à l'équivoque, qui déjà empêche souvent les locuteurs usant d'une même langue de vivre « en bonne intelligence » ? Il est vrai que ces derniers peuvent recourir à la paraphrase – le moyen par excellence de l'intra-traduction, comme Ricœur l'a souligné – et à un jeu de questions et de réponses qui leur permet de s'assurer qu'ils se sont à peu près bien compris !

Il est difficile de contenir les emballements de l'imaginaire ; tout particulièrement lorsqu'il s'agit de l'autre, car presque aussitôt deux questions surgissent : l'une, à laquelle Hegel a donné une formulation frappante, avec la fameuse dialectique du maître et de l'esclave : de quel côté suis-je, ou suis-je destiné à être ? L'autre est plus fondamentale encore ; en termes hégéliens, on pourrait la formuler ainsi : que vaut ma certitude d'être « moi » ? N'en va-t-il pas de ce « moi » comme de toute certitude sensible, condamnée à rester fuyante puisque l'ici et le maintenant relevant du régime du sensible sont emportés dans une fuite incessante et, s'agissant de l'identité, personnelle ou collective, dans une sorte de débâcle indéfinie ? Seules nos œuvres, seul le travail de médiation pourrait, selon Hegel, bloquer cette fuite indéfinie d'une identité vainement accrochée à l'immédiat. Mais cette possibilité est refusée à nombre d'étrangers, et ce

9 Hannah Arendt met souvent l'accent sur l'ambiguïté du grec « archein », malheureusement effacée en raison de la prévalence de la seule signification de « commander ». La défaite, en l'occurrence, est surtout celle subie par cette autre signification : « commencer », qui définit l'autorité. En français, aucun signifiant ne préserve cette ambiguïté. On ne peut que la mimer en apposant les termes « commander » et « commencer » – tout commençant, selon notre hypothèse, par l'hospitalité.

refus les condamne à la clandestinité, que l'on ne laisse pas de leur reprocher : le cercle est on ne peut plus vicieux !

VI. Qui-pro-quo terrifiant : de l'altérité des Juifs à l'altération par les Juifs

Des questions de ce genre, avec leur énorme charge d'imaginaire, apparaissent sous la plume de l'abbé Grégoire, dans son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*. Malgré sa sympathie affichée à l'endroit des Juifs, et bien qu'il prenne le plus grand soin de rappeler que les défauts imputables à certains ne sauraient être imputés à tous les juifs, l'auteur résiste mal au mouvement consistant à naturaliser leur altérité, c'est-à-dire à faire du biologique et du moral les reflets l'un de l'autre, et de tous deux les signes indiscutables d'une différence inoubliable. Le fait que nous les réduisons à leur être « naturel » – conséquence (peut-être entrevue par Grégoire) de la faible teneur symbolique des rapports que nous consentons d'avoir avec eux –, facilite évidemment la projection imaginaire que nous faisons sur eux de traits qui révèlent très probablement notre propre défaut d'assurance quant à notre identité, quant à notre survie même. Qu'ils connaissent Grégoire ou non, nombre de nos contemporains reprennent volontiers à leur compte cet argument, prétendument appuyé sur l'observation : « La population juive est dans le cas d'aller plus loin que la nôtre. Nous avons vu avec quelle facilité ils pullulent ; et comme ils rendent partout les cultivateurs tributaires, les objets de consommation première passeront d'abord en leurs mains, et leur population continuera d'étendre ses rameaux. Ce sont donc des plantes parasites qui rongent la substance de l'arbre auquel elles s'attachent, et qui pourraient enfin l'épuiser, le détruire » (p. 84). On n'a pas encore affaire ici à la « théorie » de l'espace vital, mais on n'en est pas loin, et les images associées au pullulement et au parasitisme¹⁰ contredisent l'assertion suivante : « Je ne connais point d'homme pour qui la terre n'ait été créée » (p. 85). Belle parole, assurément, mais que son contexte immédiat rend moins forte et lumineuse que l'on pouvait l'espérer. Après avoir rappelé que « nos ancêtres ont ouvert des asiles aux ancêtres des Juifs actuels », Grégoire déclare en effet que, ayant bénéficié de cet asile, les Juifs ont acquis un droit. On s'attendrait donc à ce qu'il s'agisse pour lui du droit de citoyenneté, et à ce que l'auteur défende ouvertement ce droit. Tel n'est pas tout-à-fait le cas car, le moins que l'on puisse dire, c'est que l'énonciation est sinueuse, ambiguë, et l'on ne sait pas, des deux affirmations suivantes de Grégoire, laquelle a priorité sur l'autre : 1. leur droit est « celui d'émigrer lorsque, ne trouvant pas le bonheur sur le sol natal, on peut, sans blesser les droits de la société générale, l'abandonner pour chercher ailleurs une terre hospitalière ». 2. « les crimes des Juifs, leurs usures ... Eh bien leurs usures sans contredit doivent être réprimées ; mais le droit de punir les coupables n'est pas celui de les bannir » (p. 86).

La même ambiguïté se retrouve dans d'autres propos. Car si Grégoire énonce cette noble recommandation, à propos « du » Juif : « Vous exigez qu'il aime une patrie, donnez-lui en une » (p. 119), c'est après avoir esquissé une description de la situation des Juifs (mais le propos, en simplifiant – il y est en effet question du « Juif » –, se rapproche dangereusement de la caricature et de la stigmatisation) dans laquelle se mêlent une explication causale remarquable : « il n'est jamais traité comme fils de la patrie », et une caractérisation intemporelle qui pourrait laisser craindre que sous la contingence d'une situation un destin ne se forme et ne s'impose : « Le Juif

10 Quelques lignes plus loin, on lit ceci, de sinistre teneur : « Lorsque les Juifs, devenus trop nombreux, inonderont, infesteront le pays, qu'en fera-t-on ? » Il est vrai que Grégoire estime injuste pareil traitement, contre lequel il énonce cette belle maxime : « peut-être que le droit des brutes [chasser] ne sera pas toujours celui des hommes » (p. 85). Il n'empêche : une partie du mal que l'on déplore (chasser les Juifs), on l'a déjà accomplie verbalement à travers une « qualification » des Juifs qui est une déqualification symbolique, une « violence symbolique » majeure, comme disait Pierre Bourdieu. L'idée même de « régénération » présente dans le titre de l'ouvrage n'implique-t-elle pas un état antérieur de « dégénérescence » ?

répandu partout, et fixé nulle part, n'a guère que l'esprit du corps (sic !) qui n'est pas l'esprit national ». Et voici presque aussitôt le trait décisif qui, consacrant l'oubli de tout ce que Grégoire avait suggéré, quant à la nature relationnelle et historique de l'identité juive, fixe la nature du délit prétendu : « c'est toujours un État dans l'État ». Voici énoncé le crime majeur : l'atteinte à la souveraineté. On l'aura donc remarqué : le crime n'est pas moindre – au contraire ! – lorsque la souveraineté passe du Roi à la Nation. Mais, preuve que l'ambiguïté persiste, chez Grégoire comme dans le discours contemporain sur l'intégration lorsqu'il met l'accent sur l'assimilation et dénonce le communautarisme¹¹, l'auteur définit ainsi l'objectif souhaité : « les fondre pour ainsi dire dans la masse nationale, au point d'en faire des citoyens dans toute l'étendue du terme » (p. 137). Noble visée, sans doute, que celle d'une pleine citoyenneté. Mais que penser d'une citoyenneté qui implique une « fusion » des singularités et des particularités collectives, qui implique l'effacement – sémantique et symbolique – d'un peuple-sujet au profit d'une « masse » placée, comme il est ajouté peu après, sous « l'œil du souverain »¹² ?

À la même époque, Bentham – citoyen d'honneur de la Révolution, ne l'oublions pas – met son *Panopticon*, d'abord conçu pour remplacer les prisons anciennes, peu efficaces et responsables de souffrances inutiles, au service de quiconque voudra réformer les institutions, dont les écoles et les hôpitaux. Par son œil, par son incontestable droit de regard, le chef des gardiens, précise de son côté Grégoire, « surveille » le grand œuvre de la fusion évoqué à l'instant. Certes, il délègue à d'autres la tâche correspondant à cette opération, mais il en est bien le responsable ultime. Cette responsabilité, selon Grégoire, s'exerce sans cruauté – le souverain n'est pas un tyran ! –. Notre auteur la veut débonnaire, et même paternaliste : d'une part, « les exécuteurs de ses ordres doivent être des hommes et non des sangsues qui suceraient les substances de nos malheureux Juifs et leur feraient acheter les faveurs du gouvernement » (p. 138) ; d'autre part, « les Juifs étant enfants de l'État ont droit d'être traités comme tels ». On décèle un léger doute, dans l'esprit de l'auteur, puisque cette dernière affirmation est précédée d'un « on pourrait dire ». Néanmoins, rien n'indique que ce scrupule serve de véritable correctif à une pensée qui, ayant opté pour un « concept » de souveraineté puisant sa force dans l'imaginaire de l'absolu – l'œil regarde mais, pas plus que le soleil, ne saurait être regardé (on se doit de baisser le regard, devant tout supérieur !) –, fait de l'altérité une menace permanente d'insubordination et d'altération qu'il est urgent de réduire au même – ce à quoi devrait servir la fusion. Celle-ci suppose un espace clos : c'est l'espace dans lequel la fusion a lieu, qui donc lui préexiste, mais c'est tout autant – car l'imaginaire se joue des distinctions logiques – l'espace qui résulte de la fusion elle-même. Celle-ci est l'opérateur d'une séparation drastique entre espace intérieur, lieu d'ordre, et espace extérieur, imaginé comme le lieu de toute confusion.

Comment ne pas songer que ce que Grégoire a écrit de notre rapport avec les Juifs vaut, a fortiori, de notre rapport, non seulement avec des colonisés quelconques, mais même avec

11 Il faut entendre cette parole de justice, trop rare en France, prononcée par Mona Ozouf : « Dans le véhément procès intenté au communautarisme, on n'entend pas beaucoup la voix de l'avocat de la défense. Il pourrait pourtant explorer les raisons qui poussent les hommes à rechercher la protection et l'abri du groupe [...] L'insertion communautaire est parfois tout ce qui reste d'humain dans les vies démunies. La défense pourrait ajouter que l'individu invité à s'affranchir triomphalement de ses appartenances y est souvent ramené sans douceur par le regard d'autrui, renvoyé à sa communauté, sa race ou sa couleur » (Ozouf, M. 2009. *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*. Paris : Gallimard, 247)

12 Excellent connaisseur en matière d'idéologie – l'invention du Novlangue accompagnant sa contre-utopie, 1984, en témoigne –, George Orwell a fort bien su repérer les liens, ceux de l'imaginaire, qui nouent les images de la souveraineté : soleil, œil, tutelle, etc., toutes images que l'on trouve dans l'hymne parodique écrit et chanté en hommage à Napoléon, le cochon qui s'est emparé du pouvoir, à l'instar de Staline, dans *La ferme des animaux*. En voici la première strophe : « Tuteur de l'orphelin, Fontaine de bonheur, Calme esprit souverain, Seigneur de la pâtée, le feu de ton regard Se penche, créateur Soleil dans notre ciel, Source de réflexion O Camarade Napoléon ! » (Orwell, G. 1981. *La Ferme des animaux*. Paris : Champ libre, Seite?).

« nos » anciens colonisés ? Thomas More, dans son *Utopie*, nous donne à imaginer – versant symbolique de l’imagination, cette fois – que l’on peut vivre autrement qu’en se laissant dominer par l’imaginaire de la domination, de la souveraineté ; que l’on peut commencer par vivre sans s’enclorre chez soi, sans donner au « chez nous » l’allure d’une forteresse ni nous parer nous-mêmes des attributs du souverain – au demeurant toujours assiégé. Dans la ville d’utopie, écrit l’auteur, « les portes sont à deux battants, s’ouvrent facilement de la main, et se referment d’elles-mêmes. Entre par là qui veut : ainsi n’y a-t-il rien chez ce peuple qui soit propriété privée. De dix ans en dix ans, ils changent de maison par tirage au sort fait entre eux »¹³. Écho au Jubilé, lors duquel leur terre revenait à ceux qui avaient dû la vendre ? Toujours est-il que Bachelard retrouve quelque chose de l’image de Thomas More lorsque, dans *Poétique de la rêverie*, il nous invite à nous libérer de l’alternative – apparemment logique, mais qui, en réalité, sert à l’imaginaire à étendre son emprise sur la plupart de nos pratiques – de l’ouvert et du fermé, de l’ouverture totale, source d’angoisse, et de la fermeture totalement hermétique, réputée être la condition de toute protection efficace, mais dont l’étanchéité n’est jamais jugée suffisante ; ce qui provoque une nouvelle flambée d’angoisse. Bachelard, quant à lui, développe un plaidoyer novateur pour l’entrouvert – dirigé en partie contre Heidegger et sa passion pour le lieu « originaire » – en même temps qu’il nous propose une identité d’un nouveau type : celle d’un être dé-fixé.

VII. Être dé-fixé. Vers le cosmopolitisme

L’image de l’entrouvert, selon Bachelard, est celle d’un double potentiel – que l’on retrouve également dans la notion d’« hôte », dans laquelle la différence entre l’accueillant et l’accueilli n’est que momentanée, ce qui est la condition d’une réciprocité distribuée sur le long terme. C’est l’image d’un dépassement de la contradiction logique, existentielle et politique du même et de l’autre, du moi et de l’étranger. Dépasser ou au moins contourner l’alternative, selon le vœu de Bachelard, correspond au mouvement d’alternance rendu possible, dans l’Utopie, par des portes sans verrous, l’équivalent de frontières poreuses, aisément franchissables. À l’image de la dé-fixation¹⁴ correspond l’idée d’un changement périodique de domicile, changement non soumis à de quelconques contraintes économiques : ici, le symbolique l’emporte sur l’économique et sur le juridique !¹⁵

13 More, T. 2012. *L’Utopie*. Traduction du latin par Jean Le Blond, 1550, revue par Barthélémy Aneau, 1559 ; révisée et modernisée par Guillaume Navaud, Paris : Gallimard, 112. On pourrait nous rétorquer que si l’utopie est celle d’une limitation de la souveraineté, les limites de cette dernière sont déplacées mais non supprimées : sa localisation, une île, suffit à tenir les étrangers à distance sans qu’il soit besoin de dresser des frontières : la distance suffit à faire obstacle à l’arrivée non contrôlée des étrangers. Le mérite de More reste grand, d’avoir osé mettre en cause propriété, souveraineté et pratiques d’exclusion, et, qui plus est, dans un écrit quasi romanesque destiné à un large public.

14 Sur l’obsession de la fixation et de la fixité identitaires, Walter Benjamin a été d’une lucidité peu commune : « La crise du logement et le contrôle aux frontières, écrit-il, sont à l’œuvre pour anéantir entièrement ce symbole élémentaire de la liberté européenne qui, dans certaines formes, était donné au Moyen-Âge lui-même : la liberté de circulation. Et si la contrainte médiévale attachait l’homme au moyen de liens naturels, eh bien il est désormais enchaîné à une communauté contre-nature. Peu de choses renforceront autant la violence fatale de la pulsion migratoire, en voie de propagation, que l’asphyxie de cette liberté de circulation, et jamais la disproportion entre la liberté de mouvement et la profusion des moyens de circulation n’a atteint un tel degré », Benjamin, W. 2013. *Sens Unique*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.

15 Contre « la fureur » qui accompagne et entretient l’obsession d’augmenter ses revenus et qui pousse à voler et piller le bien d’autrui, mais aussi contre « ceux qui sont [bien à tort] estimés souverains en justice et équité », on lira la Lettre de Guillaume Budé à Thomas Lupset, publiée en annexe de More, T. 2012. *L’Utopie*, 255–256.

Nous avons défendu l'hypothèse d'un rapport d'étroite correspondance, de réciprocité même, entre le développement de la monarchie absolue en France et l'intensification du sens et de l'usage du concept de souveraineté ; autrement dit, entre le fait et le droit – plus exactement, un certain type de droit, le droit dit positif. Du fait de cette quasi coïncidence entre une réalité historique, contingente en principe, et sa représentation comme une réalité répondant à une nécessité conceptuelle, on doit se demander si, pour que prennent fin la consécration de l'état de fait par un certain droit et la confirmation de celui-ci par celui-là, il ne faut pas pouvoir tabler, du côté du fait, sur une expérience historique particulière, vécue comme un traumatisme collectif, et, du côté du droit, sur un profond travail de remaniement de l'appareillage conceptuel longtemps en vigueur. Pour ce qui est de ce dernier aspect, il nous semble qu'un tel remaniement a été rendu possible, ou du moins a été grandement facilité, par la réception de Kant en France et par un recul concomitant de l'influence de Hegel, le Hegel théoricien de la « raison dans l'histoire » et de son incarnation étatique. Il pourrait ainsi y avoir quelque ironie dans le renversement des positions respectives de Kant et de Hegel : contrairement au concept de progrès défendu avec force par la « philosophie de l'histoire » de Hegel, il est fort possible qu'une œuvre antérieure recèle des ressources de pensée qu'ignore une œuvre postérieure. Ce que Ricœur a souvent rappelé.

Plus récemment, l'anthropologie a été le théâtre d'une remise en cause similaire de l'attribution d'une valeur inférieure à l'ancienneté et supérieure à la modernité. C'est ainsi que Marcel Mauss a réinterrogé nos certitudes quant à la modernité, quant au sens du progrès en économie, quant au progrès imputé aux échanges fondés sur l'utilité et le profit. Le don en vue de l'alliance est certes une pratique « archaïque », mais, selon Mauss, elle témoigne d'un savoir pratique profond rarement égalé. Or on observe, sans tellement de surprise, que Mauss, neveu de Durkheim, fait partie de ceux, assez nombreux alors, qui, dans le dernier tiers du XIX^e siècle et au-delà, ont été influencés par Kant, via Renouvier, l'un des principaux inspirateurs de la III^e République ; il a été de ceux qui ont fait de la solidarité une référence éthique et politique majeure. Rappelons encore que, forts de l'inspiration du « solidarisme », ces hommes – à une époque où, légalement, les femmes étaient encore traitées en mineures – ont œuvré à l'égalité hommes/femmes autant qu'à la création d'institutions internationales appelées à effectuer des arbitrages dans des situations de conflit, ainsi qu'à celle d'un nouveau droit apte à légitimer ces arbitrages au nom de l'humanité et de l'équité : ce droit, celui des « droits de l'homme », ne serait plus celui des souverains, il ne serait plus subordonné au principe de souveraineté, naguère érigé en principe ultime du droit positif. Dans le même temps, dans le droit civil, commençait à poindre une transformation comparable, le droit de propriété devant cesser d'être inconditionnel au regard du principe de solidarité.

Est-ce là tout ce qu'il y a à dire, sur le plan catégoriel et symbolique ? Certes non, car il faut encore souligner le crédit accordé au cosmopolitisme dans les milieux susmentionnés. L'idée du cosmopolitisme a été défendue par Kant, convaincu que le premier pas décisif dans cette direction était l'adoption d'un droit de visite, droit, pour un étranger, de se proposer comme hôte dans un autre pays et d'y séjourner sans avoir à craindre d'être considéré comme un ennemi et traité en conséquence.

On le sait, le même philosophe voyait dans tout manquement à la parole donnée une faute majeure, contre les autres et contre l'institution du langage, la promesse – qui sous-tend toute énonciation, en tant que promesse de dire ce que l'on tient pour vrai – étant la condition *sine qua non* de toute relation véritable, fiable. Ce n'est pas le lieu de revenir sur le débat, à propos des limites de la sincérité, qui a opposé Kant à Benjamin Constant, ce dernier estimant que, pour protéger un homme menacé de tomber sous les coups de ses poursuivants, il est moralement permis de mentir en mettant intentionnellement ces derniers sur une mauvaise piste. On suggèrera seulement que, sur ce point, Kant n'a peut-être pas su tirer toutes les conséquences de la primauté éthique d'autrui, lorsque sa vie est en danger, par rapport à celle de l'autre, le « chacun » supposé égal à tout autre. Précisément, la persécution singularise autrui, lui confère une valeur conjoncturelle supérieure, non à celle des autres, mais à celle qu'il aurait s'il ne

courait aucun danger du fait de la malveillance des autres, celle qu'il recouvrera s'il reçoit une protection au moins égale à celle de quiconque.

Par rapport à notre thématique, il importe de noter que Charles Renouvier, auteur de *Science de la morale*, publiée en 1869, reprend à son compte l'argument kantien de la promesse – mais non l'idée que le souci de la véridicité devrait primer sur la protection du persécuté. Il le reprend en l'appliquant à une situation brûlante : celle des rapports entre la France et l'Allemagne au lendemain de la défaite de la première par la seconde en 1870. Face à la question de savoir si le vaincu doit respecter les engagements qu'il a dû prendre, forcé de le faire, évidemment, Renouvier répond qu'il le doit, en effet : sa parole et l'institution langagière elle-même l'y obligent. À cette justification toute kantienne, le philosophe ajoute cet argument conséquentialiste, présenté sous forme négative : si l'on est disposé à trahir son engagement – sous le commun prétexte qu'il s'agit de préserver ou de recouvrer sa liberté souveraine –, alors c'en est fini du minimum de confiance indispensable à l'établissement d'une paix durable. Alors, en effet, l'on s'engage dans un cycle indéfini de vengeances, et même de représailles préventives, si l'on peut dire, dont on voit mal comment l'on peut sortir. Or, avec le spectre de la guerre, ce sont les chances de pouvoir habiter en paix qui disparaissent ; car qu'est-ce qu'habiter en paix ? C'est accepter de cohabiter avec d'autres, y compris avec des groupes que l'on n'a pas choisis, y compris avec les ennemis d'hier – contrairement aux époques reculées dont Rousseau savait qu'elles étaient des réalités de fiction, l'espace est devenu peuplé de manière trop dense pour qu'individus et groupes puissent trouver, sinon la paix, du moins une sécurité et une tranquillité suffisantes en s'éloignant de la menace, putative ou réelle, que d'autres font peser sur eux. Habiter – ce genre de préoccupation trouve à s'exprimer avant même la première guerre mondiale, chez Charles Gide, l'un des chantres de la coopération –, c'est donc faire en sorte que la terre même soit habitable, donc apprendre à limiter nos pratiques d'exploitation extensive et intensive de la terre et de domination des autres, proches et lointains. S'affirmer au contraire comme « maître et possesseur de la terre » – pour reprendre l'expression dangereusement flatteuse de Descartes –, c'est non seulement entrer avec les autres, contre eux plutôt, dans des rapports de concurrence dont la guerre est l'issue la plus probable, mais encore transformer la terre et les autres vivants en matière à exploiter sans scrupule. Mais la terre pâtit elle aussi de notre *libido dominandi* et, en en faisant la cible d'une exploitation effrénée, nous nous comportons envers elle comme si elle était notre ennemie, ainsi que l'affirmait naguère Michel Serres dans *Le contrat naturel*.¹⁶

VIII. Difficile pluralisme

Arrêtons là ces réflexions, quelque brèves qu'elles soient, sur le « concept » de souveraineté et sur la nécessité à la fois éthique et politique d'en limiter étroitement le sens et l'usage à l'échelle des rapports entre nations comme à celle des rapports entre les nations et la terre, dont Kant rappelait – l'évidence est parfois bonne à rappeler – qu'elle est ronde, finie, que donc on ne peut pas entretenir plus longtemps l'illusion qu'elle serait tellement vaste et féconde que quiconque le souhaite pourrait s'y installer à sa guise : si tel était le cas, on se retrouverait dans la situation imaginée par Locke où, l'hospitalité n'ayant aucune raison d'être, le symbolique ne ferait plus ni sens ni loi.

Une question cependant reste en suspens : qu'en est-il du « concept » de souveraineté à l'échelle de la nation française ? La République réussit-elle à rompre avec des habitudes de gouvernement reposant sur une sorte de tradition de centralisation, d'unification et d'homogénéisation, donc aussi de censure et d'expulsion de toute cause supposée de sécession ou, comme l'on a dit en songeant à des discours contemporains, de « communautarisme » ? On ne lui repro-

16 Serres, M. 1999. *Le contrat naturel*. Paris : Flammarion.

cherait pas de ne pas avoir réussi à s'affranchir entièrement du cadre mental, catégoriel et imaginaire de la souveraineté, si l'on était sûr que se développe en son sein l'intention d'apprendre de nouvelles pratiques et de nouveaux modes de pensée inspirés de l'idée d'hospitalité. Or qu'observe-t-on à ce propos ? On est frappé de constater que, avec un soin jaloux, l'État, même républicain, se réserve le privilège de décider des mesures à prendre en matière d'immigration – comme s'il était normal que l'État légifère quasiment seul (le vote de sa majorité parlementaire n'étant guère plus qu'un vote captif), comme si l'accueil des étrangers était, non pas un acte commun décisif en matière de paix, mais un acte assez quelconque que l'on décide ou non en fonction de considérations stratégiques géo-politiques ! Aussi peut-on douter que l'on assiste à une avancée décisive en direction du cosmopolitisme souhaité par Kant, solidement fondé sur l'Idée d'hospitalité. Les mesures prises contre des citoyens accusés d'avoir porté secours et aide à des immigrants « en situation irrégulière » sont de nature à renforcer nos doutes quant à l'invention de pratiques institutionnelles libérées du dogme de la souveraineté.

Malgré tout, le tableau n'est pas entièrement noir, et l'on doit souligner l'existence de pratiques montrant que la pensée de l'hospitalité gagne les esprits, faisant d'autant reculer l'obsession de la souveraineté, à défaut de la mettre en échec. On l'a déjà noté : le concept et, surtout, les pratiques relevant de la solidarité (associations et coopératives) s'accommodent mal de celui de souveraineté car si, ici, l'égalité est celle de tous en tant que tous sont également soumis au souverain, là, dans l'association, l'égalité se montre, elle doit se montrer dans le partage des responsabilités, en matière de décision non moins que d'exécution. Remarquons toutefois, pour tempérer un possible excès d'optimisme, que Charles Gide, l'un des fondateurs de l'économie sociale et solidaire, s'inquiétait, il y a un siècle de cela, de ce que le mouvement coopératif – coopératives de production et de consommation – fût si faible en France, comparé à ce qu'il était dans d'autres pays, l'Angleterre en particulier. Comme d'autres, comme Tocqueville par exemple, il incriminait une tradition régaliennne qui pousse les « sujets » – citoyens comme placés sous tutelle – à s'en remettre à un pouvoir supérieur du soin de veiller aux affaires communes et qui, se vengeant de l'humiliation subie en soumettant et en humiliant à leur tour – on se souvient de l'analyse ancienne du phénomène de la soumission volontaire, par Etienne de La Boétie – ceux sur qui ils ont quelque pouvoir. Plus généralement, on peut dire que le principe de l'égalité formelle, devant le Roi puis devant la Loi, fait oublier l'exigence pratique de l'équité, c'est-à-dire de l'égalité, non entre mêmes, mais entre « semblables » – le concept de semblable, comme Ricœur le rappelle en se référant à Platon, reposant sur la dialectique du même et de l'autre.

Qu'on le chérisse ou qu'on le déteste, le pouvoir, dans la tradition française, tend trop souvent à être conçu et voulu comme « en surplomb », et les efforts d'un Gabriel Monod, contemporain de Ferdinand Buisson (l'organisateur de l'école laïque, protestant lui aussi), pour organiser un système de santé conforme au principe de subsidiarité, se heurtera à d'assez fortes résistances – elles seront moindres dans le domaine dit « caritatif », où la liberté associative est bien acceptée car elle permet à d'anciens ordres religieux, après la Loi de 1905 sur la séparation des Églises et de l'État, de conserver une influence, ainsi qu'un modèle d'action fondé sur la vocation plus que sur la profession.

On peut s'étonner de la prégnance du style régalien du pouvoir en France, compte tenu de l'importance reconnue à la théorie du contrat : si le contrat fonde la société, et, a fortiori, ses institutions, comment expliquer cette sorte de renversement du fondé et du fondement qui fait que c'est le souverain, le fondé, qui passe pour être le garant et l'auteur premier de la « prise » contractuelle – au sens où le ciment « prend » – de la société ? Un détour par la version rousseauiste du contrat sera peut-être éclairant. Le contrat, chez cet auteur, est le seul moment où la société s'institue ; or ce moment est tout aussitôt celui où force est pour les contractants de se soumettre à une partie de leur création : non simplement la société, mais le pouvoir, un pouvoir souverain. À nos yeux de lecteurs de Rousseau, tout se passe comme si les contractants avaient été les complices ou les victimes d'un terrible quiproquo : au lendemain de la passation du Contrat, ils pensaient probablement avoir conservé l'initiative, dans le jeu de l'institutionnalisation ; en fait, ils découvrent qu'ils sont dépossédés de ce privilège, qu'ils sont devenus à leur

insu les jouets du Souverain qu'ils croyaient avoir institué. Tout, en fait, se décide et continue de se décider avec l'entité postulée par Rousseau pour servir de connecteur idéologique entre un peuple de contractants et un Souverain : « la volonté générale ». Celle-ci, affirme-t-il catégoriquement, n'est pas la somme des parties ; elle les transcende car elle représente et incarne la puissance du Tout, qui n'est intacte qu'autant que le Tout reste sous la loi de l'Un. Intégralité – qui suppose la participation de tous –, intégration – qui vise l'unanimité –, et intégrité du tout – qui exclut toute association, suspecte d'être une forme de sécession au sein du tout –, forment ainsi une chaîne sémantique qui enchaîne les esprits à l'imaginaire de l'intégrité, physique et métaphysique plus que morale. Or la passion de l'intégrité, c'est aussi la passion du même et, comme Alain le dénonçait, de l'uniforme¹⁷.

Il est certain que les pratiques et les fonctionnements institutionnels diffèrent sensiblement de la fiction rousseauiste et de tout modèle qui prétendrait s'en inspirer directement. Il n'empêche : la fiction est assez prégnante pour qu'un modèle s'en réclamant soit difficile à remettre en cause. C'est que la « volonté générale » s'appuie sur un holisme cognitif et pratique au regard duquel le pluralisme devient difficilement pensable et désirable. La plus rigoureuse expression de la phobie du pluralisme, on l'a rappelé, est la Loi Le Chapelier, qui interdit, en même temps que les corporations anciennes, les groupements nouveaux, de type associatif. Le remodelage intérieur du territoire en départements, prolonge la vaste entreprise consistant à construire un espace militaire hérissé de défenses – le système des fameuses forteresses Vauban. Condorcet aura beau recommander que l'école développe l'esprit critique, y compris à l'égard de la Constitution en vigueur – véritable iconoclasme à une époque où la quasi sacralisation du pouvoir politique se substitue à celle du pouvoir religieux¹⁸ –, l'école de la troisième République restera investie, dans l'esprit de beaucoup, d'une mission politique précise : préparer, à travers la place accordée à la gymnastique et à la « préparation militaire », le moment de la revanche contre l'Allemagne et de la réintégration des territoires perdus après la défaite de 1870. Toute une littérature voit alors le jour, dont les ouvrages de Barrès sont le fleuron, qui célèbre la terre des ancêtres, rendue sacrée par le sang versé pour elle, sacrifice que l'on ne saurait honorer autrement qu'en faisant en sorte que chacun soit prêt à son tour à « mourir pour la patrie »¹⁹ : Ainsi s'acquitte-t-on d'une « dette sacrée » !

En attendant l'heure où la proclamation de l'unité et de l'indivisibilité redeviendra réalité, où le corps de la nation recouvrera son intégrité, où une justice supérieure assurera la parfaite concordance entre l'histoire de la France et sa vérité destinale, l'école se doit de mener à bien le grand œuvre de l'unification linguistique et culturelle, sous la houlette du positivisme qui passe alors pour l'indispensable promoteur d'un modèle unique de rationalité. Hors du positivisme, point de salut : l'expérience – et plus modestement la « leçon de choses » administrée à l'école élémentaire – est alors conçue davantage comme la confirmation d'une vérité déjà connue que comme l'occasion de découvrir de nouveaux aspects du vrai. La glorification de Pasteur va de pair avec le silence gêné à propos du caractère inopiné, improbable, de certaines de ses découvertes.

La sacralisation de la souveraineté et de la patrie, protégée et unifiée derrière ses frontières « inviolables », fait partie de la rhétorique visant à « consacrer » les pratiques que Benjamin Constant qualifiait dans l'un de ses écrits antinapoléoniens de pratiques « de conquête et d'usurpation ». Selon cette rhétorique, l'étranger est et reste potentiellement l'ennemi, il incarne des traits dont le dessin s'obtient par l'inversion des caractéristiques positives réservées aux « bons

17 Alain, 1995. *Mars ou La guerre jugée*. Paris : Gallimard.

18 Cf. Stevenson, R. L. 1978. *La France que j'aime*. Paris : 10/18, 85 : « La politique est la religion de la France [...]. Tandis que nous, chez nous, nous réservons le principal de notre causticité pour de faibles divergences de vue à propos d'un recueil de cantiques ... ».

19 Cf. Kantorowicz, E. H. 1984. *Mourir pour la patrie et autres textes*. Paris : PUF (Pratiques théoriques 1), 105–107.

Français ». De fait, la fièvre nationaliste, ici comme ailleurs, est le symptôme d'une passion mimétique à laquelle il paraît normal de céder, dût la guerre en être le terme prévisible, attendu comme la forme moderne de l'ancienne ordalie, le soi-disant « jugement de Dieu ». « Nationalisme » : l'invention du passeport va de pair avec celle de la carte d'identité, sorte de passeport intérieur, de même que l'anthropométrie accompagne le développement des pires fantaisies racistes, dans lesquelles l'imaginaire asservit l'observation soi-disant scientifique.

Il est temps de qualifier ces représentations et ces pratiques qui, à l'enseigne d'un nationalisme mimétique, entretiennent une vision manichéenne du rapport autochtone/étranger. L'attribut de la souveraineté, pensons-nous, est directement corrélé à ce manichéisme, qui alimente une pulsion défensive illimitée, non seulement contre l'étranger de l'extérieur, mais encore contre l'étranger de l'intérieur, la menace de subversion paraissant d'ailleurs plus à craindre que la menace d'invasion puisque si l'étranger est à peu près visible, l'ennemi intérieur se dissimule. Parce qu'il se dissimule, des mesures coercitives sont requises, et d'abord des mesures de décèlement des différences. L'homogénéisation qu'implique le nationalisme s'accompagne d'une stigmatisation des différences, petites ou grandes, que l'on s'attache à déceler partout. À défaut de pouvoir réduire l'altérité de l'autre, l'étranger *stricto sensu*, l'on tente de faire de la nation le règne de la mêmété : travail indéfini de contrôle intérieur. La nation étant définie comme le lieu du Bien, et le Bien étant par définition diffusif, toute nation concurrente est le mal, mais aussi toute différence intérieure puisque le moindre semblant de discord est perçu comme le germe d'une désagrégation fatale. À cet égard, Michelet est un témoin terrible, lui qui, selon Mona Ozouf, « féroce critique du jacobinisme, cède au culte de l'un ». Michelet, ajoute l'historienne, « déteste la diversité et [...] celle-ci commence au chiffre deux ». N'écrit-il pas : « Un peuple, une patrie, une France ! Ne devenons jamais deux nations, je vous prie » ? Et sa critique, plus historienne que lui, de préciser : « Lorsqu'il écrit *Le Peuple*, il a en ligne de mire les ennemis de la nation française. Mais, tout autant que les ennemis déclarés, ceux des Français qui portent leurs regards au loin vers l'étranger, ceux dont il dit qu'ils « vont chercher leur politique à Londres, leur philosophie à Berlin » ; sans compter ceux qui « se pelotonnent frileusement dans l'adoration de leurs terroirs, de leurs fiefs, et tendent à l'isolement et à la barbarie »²⁰.

En bref : la souveraineté est un faux concept, mais un véritable imaginaire rationalisé, serti dans une idéologie tellement prégnante que l'on sait mal par quelle autre référence instituante on pourrait la remplacer. Ni le « doux commerce » tant célébré au XVIII^e siècle, ni le libre-échange, ne paraissent avoir tenu ou pouvoir tenir leurs promesses. Ils se surajoutent, avec les contraintes spécifiques d'un ordre économique mondialisé, à un ordre politique dans lequel, mise à mal par ce nouvel ordre, la souveraineté peine à tenir ses propres promesses en matière de sécurité et de protection sociale²¹. Kant, pour sa part, n'avait pas manqué de dénoncer le redoublement de l'imaginaire correspondant à l'idée d'une souveraineté mondiale, et de plaider au contraire en faveur d'un cosmopolitisme étayé par une fédéralisation des rapports entre peuples et par l'adoption, à l'intérieur de chacun, d'une constitution authentiquement républicaine. Nul doute que le philosophe n'ait cherché à ouvrir une brèche dans l'imaginaire de la souveraineté et dans la mentalité obsidionale en avançant ce double plaidoyer. Lui reprochera-t-on, outre son irénisme, un évident défaut de réalisme ? Il se défendait contre ce reproche, arguant que la Révolution française était un événement décisif dans l'histoire de l'humanité, une sorte d'élargissement du pensable et du faisable à partir duquel la fin de la domination intérieure et la participation de tous les citoyens aux décisions politiques devait, il n'en doutait pas, déboucher

20 Ozouf, M. *Composition française*, 242–243.

21 Cf. Foessel, M. 2016. *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*. Paris : Éditions Points. L'auteur souligne l'importance de l'ouvrage de Brown, W. 2009. *Murs. Les murs de la séparation et le déclin de la souveraineté étatique*. Paris : Les Prairies ordinaires., « Déclin » n'est pas « fin », précisent ces deux auteurs, et s'il est vrai que les murs témoignent d'une souveraineté déclinante, il faut peut-être se demander si la nostalgie de la souveraineté n'est pas la passion politique triste de l'époque.

sur leur refus de la guerre et de la colonisation, trop coûteuses pour chacun et pour tous. Mais l'argument le plus fort, sous sa plume, est plus désintéressé. Il a trait à la capacité d'hospitalité, dans laquelle il voit rien moins que notre commune capacité de nous humaniser. Sans doute le philosophe met-il l'accent sur l'avènement prochain d'un droit de visite – qui est plus qu'un droit d'asile puisque l'étranger, ici, n'est pas soumis à la nécessité de demander à être accueilli pour survivre mais est reconnu titulaire d'un droit inédit, celui de se proposer dans un nouveau pays comme l'un de ses membres. Ce droit, quelque embryonnaire qu'il soit, est à ses yeux la confirmation d'un concept d'humanité à la hauteur d'une véritable universalité. L'humanité est ainsi comprise, non comme un genre naturel, mais comme le fruit de nos pratiques de co-humanisation. Celle-ci s'exprime – jugement de fait et jugement de valeur confondus – à travers le partage réel de la terre, notre terre commune.

IX. L'humain en partage

Alors donc que la division en nations est fatale et que la division entre amis et ennemis est porteuse de guerres auxquelles les paix connues ne parviennent pas à mettre fin – il ne s'agit là, selon Kant, que de la « paix des cimetières » –, le philosophe en appelle à l'hospitalité pour sortir du cycle infernal de l'attaque et de la défense à l'enseigne de la souveraineté. Nous pouvons bien, sans anachronisme (s'il est vrai qu'une réalité peut être là en l'absence du signifiant qui la désignera ultérieurement), qualifier la souveraineté d'idéologie. Or, à l'exemple de Ricoeur, qui considère que ce dernier concept perd sa pertinence sémantique quand son extension devient trop grande, nous opposerons à l'idéologie le concept de symbolique, et de même que le philosophe tient la traduction pour le paradigme de l'hospitalité langagière, nous proposons de voir dans l'hospitalité le paradigme d'une universalité susceptible de suspendre le destin d'une humanité sur le point de sombrer dans le tragique. Pas plus que la guerre, l'hospitalité n'est une simple abstraction : mais tandis que celle-ci, comme le don, désigne une pratique toujours neuve, toujours recommencée, toujours source de renouveau, celle-là fait référence à des pratiques répétitives témoignant d'un manque total d'imagination, sauf quant aux moyens techniques d'extermination.

Nous pouvons ainsi, après Kant et Ricoeur, en appeler à la signification première du symbole, penser le symbolique à partir du « symbole », qui est geste avant d'être signe, qui est de l'ordre de la pratique avant d'être une réalité discursive : le symbole est un don, celui d'une « tessère d'hospitalité » qui ne conclut pas mais ponctue l'histoire d'une alliance, qui lui donne un avenir en valant promesse que les rôles de l'hôte, accueillant et accueilli, sont et seront réciproques et se transmettront. La tessère n'est pas un objet destiné à faciliter la conservation d'un souvenir – celui d'un événement qui a eu lieu mais qui appartiendrait désormais à un passé révolu – ; le geste de la donner et celui de la recevoir valent engagement dans une histoire vécue sous le signe de la fidélité ; non sous celui de la répétition mais sous celui de l'invention, dans des circonstances inédites, en faveur de gens que l'hospitalité, apparemment donnée mais en réalité rendue, met au bénéfice d'une alliance élargie, de gestes qui honorent la promesse de rendre l'hospitalité reçue – figure métonymique de l'hospitalité reçue lors de notre venue au monde. À la façon d'un performatif pratique, sensible – car l'engagement corporel est fort, dans l'hospitalité –, le symbole donne consistance de chose – la tessère – à une rencontre qui, bien plus qu'accidentelle, est inaugurale.

Souligner, après Ricoeur, que le symbolique est affaire de mémoire, non de souvenir (toute mémoire plongeant dans l'immémorial), c'est souligner qu'elle est affaire de culture – à ne pas confondre avec la passion de l'enracinement, qui favorise l'exclusivisme –, d'élargissement de la compréhension de soi, menacée par l'imaginaire de l'identité ; affaire, aussi bien, de partage de récits, historiques et/ou de fiction. Mémoire ... de l'immémorial : « Mon père était un araméen venu d'Ur en Chaldée ». Cet énoncé est affaire de foi, non le résultat d'enquêtes policières pour vérifier si les origines d'un sujet sont ou non celles qu'il prétend. « Mon père » n'était pas un autochtone mais un étranger qui a trouvé refuge ou asile dans « son » nouveau pays d'adoption :

ce récit est éminemment symbolique, mais il se heurte, au sein même de la littérature biblique, à l'imaginaire de la conquête du pays de Canaan, que l'on suppose sacré à proportion du sacrifice, du sang versé – celui de l'autre avant tout ! Or si le sacrifice rend sacré, l'hospitalité, elle, sanctifie ; c'est une pratique éminemment anti-sacrificielle²². Elle prévient tout sacrifice.

Comme nous l'avons dit, après d'autres, l'hospitalité est une capacité de base à laquelle, à côté des capacités de dialogue (cf. l'échange des positions personnelles « je », « tu » et « il »), d'initiative, d'identification narrative, de traduction, de croisement des mémoires etc., Ricoeur n'a cessé d'accorder la plus grande importance. Tout comme la traduction, l'accueil hospitalier fait partie des témoignages de l'humain auxquels, très tôt, le philosophe a su prêter la plus vive attention. Rappelons sa lecture de la parabole du « bon samaritain », ce témoin de la bonté, au sens fort que Levinas a lui aussi reconnu à ce terme. Traditionnellement, on parlait de charité, au risque de donner raison aux persifleurs qui dénonçaient en elle une relation immédiate, asymétrique, intéressée, n'ayant pas grand-chose à voir avec l'amour prétendu. On a longtemps assimilé la charité à une forme à peine dissimulée de reconduction de la domination. À certains égards, on peut soutenir que la doctrine catholique a entretenu l'équivoque au moment où le concept et les pratiques de solidarité rencontraient une faveur certaine, sous la III^e République : l'opposition catholique à ce régime s'est exprimée durablement à travers l'opposition de la charité à la solidarité, le résultat étant une définition étroite de la première, donc une survalorisation des « relations courtes », au détriment des « relations longues », institutionnelles, accusées de favoriser l'anonymat. Comment pourtant ne pas voir que le concept de « service public » correspond à l'intention de faire de la société un espace hospitalier à tous ? Sur ce point, l'un de ses plus ardents défenseurs, le juriste Léon Duguy, a, très logiquement – c'est en réalité une affaire de symbolique, plutôt que de logique ! – mené une vigoureuse critique contre le concept de souveraineté et contre son arsenal de représentations auxiliaires, géopolitiques par exemple.

Aujourd'hui encore, l'usage courant, dans le vocabulaire administratif, du terme de territoire illustre l'inertie d'une représentation quasi ethnologique – sinon éthologique – de l'appartenance qui n'est nullement à l'abri de l'imaginaire de la souveraineté, l'éloge de la mobilité ne nous rapprochant nullement de l'idée d'hospitalité. Au contraire, la mobilité plus ou moins forcée renforce, chez ceux qui en subissent les effets les plus négatifs, ceux qui se vivent comme des « déracinés », pour reprendre le lexique de Simone Weil et non celui de Barrès, un besoin – réactionnaire – d'enracinement qui, loin de favoriser le sens de l'hospitalité, renforce le grégarisme, masqué sous de plus nobles apparences : celles de la nation et de sa souveraineté. Sous l'habillage de la nation, le grégarisme peut rassurer : il ne nous prépare en rien à affronter le devoir de partager, révélé en creux par le caractère littéralement immonde de tout expansionnisme, privé comme public. Reste que l'illégitimité éthique de la conquête et de sa consécration au nom de quelque souveraineté, fait signe, indirectement mais indubitablement aux yeux de Kant, vers l'invention du cosmopolitisme, l'invention d'un droit commun à la terre commune.

22 Nous nous référons ici à la distinction chère à Levinas : celle du sacré et du saint. Cf. Levinas, E. Jahr? *Du sacré au saint. Lectures talmudiques*. Paris : Vrin.