

# L'Autre constitutif, le cosmopolitisme et l'hospitalité

**Martin Deleixhe**

DANS **REVUE DU MAUSS** 2019/1 (N° 53), PAGES 255 À 269

ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 1247-4819

ISBN 9782348043598

DOI 10.3917/rdm.053.0255

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2019-1-page-255.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## L'Autre constitutif, le cosmopolitisme et l'hospitalité

*Martin Deleixhe*

Une thèse forte sur le rapport entre solidarité, identité collective et démocratie instruit le procès de la démocratie cosmopolitique. Réduite à sa plus simple expression, la thèse peut être récapitulée par les quelques propositions suivantes :

1. La démocratie requiert un degré minimal de solidarité entre ses membres pour garantir son bon fonctionnement. Le sentiment de partager un destin commun, et donc d'avoir des obligations réciproques, serait nécessaire pour que des groupes mis en minorité lors de prises de décision acceptent de se soumettre à l'autorité temporaire de la majorité plutôt que de faire sécession ;

2. La condition de possibilité de cette solidarité, c'est que les membres partagent une identité collective ;

3. Une identité collective est, par essence, particulière. Pour déterminer cette particularité, elle requiert la présence d'un Autre constitutif dont elle puisse se distinguer ;

4. Comme l'humanité est une identité englobante, elle ne se connaît pas d'extérieur. Donc, elle ne peut se confronter à aucun Autre. Rien ne vient alors la lester d'un contenu particulier, ce qui explique qu'elle ne parvienne pas à susciter les sentiments d'adhésion requis pour fonder un degré minimal de solidarité. Une démocratie cosmopolitique est donc une contradiction dans les termes.

Les propositions 1 à 3 constituent les prémisses de ce que la littérature de théorie politique nomme la « thèse particulariste »

[Abizadeh, 2005, p. 45]. La proposition 4 se déduit des trois prémisses et en marque la conclusion logique. Si elle devait s'avérer exacte, elle porterait un coup fatal à toutes tentatives d'établir un régime démocratique à l'échelle cosmopolitique. On la retrouve, sous une déclinaison ou sous une autre, chez des auteurs qui n'ont bien souvent en commun que leur scepticisme à l'égard du cosmopolitisme. David Miller [1995, p. 57], Alasdair MacIntyre [1984, p. 12], Dominique Schnapper [1994, p. 183] ou Chantal Mouffe [2005, p. 12-13] dénoncent en chœur l'idée d'une communauté humaine globale comme une abstraction vide, incapable d'assurer une quelconque cohésion en son sein, ni de commander la loyauté de ses membres.

La thèse particulariste s'accompagne d'une seconde déduction logique dont les retombées politiques sont tout aussi lourdes. Celle-ci est contenue implicitement dans la prémisse 3. Si une identité collective particulière ne peut se définir qu'en se distinguant d'une autre, alors elle justifie l'exclusion de certains individus. Dans la mesure où l'identité se particularise en se démarquant, il lui est indispensable de tracer une ligne, une frontière, qui délimite le cercle de ses membres. Or c'est le propre de la frontière que de rejeter certains individus au-delà de son périmètre, et donc de les exclure de l'appartenance au groupe. Cette légitimation de l'exclusion peut cependant se décliner sur deux registres. Dans sa version modérée, elle stipule qu'une identité ne peut se définir que par *contraste* avec une autre identité, en faisant l'inventaire de leurs différences. Mais elle ne se prononce pas sur la nature des relations que la communauté particulière entretient avec ses exclus. Celles-ci peuvent adopter une multitude de formes et s'échelonner sur un spectre qui va de l'agressivité à la bienveillance. Dans sa version forte, elle affirme que l'identité collective ne peut se construire qu'en *opposition* avec une autre. Les exclus sont alors désignés comme des ennemis et toute relation avec eux ne peut se caractériser que par son hostilité. On verra plus bas que ces deux versions de la thèse particulariste trouvent leurs origines dans des sources philosophiques distinctes et débouchent sur des conséquences politiques différentes. Il n'en reste pas moins qu'elles invalident toutes deux la possibilité d'une démocratie cosmopolitique.

Si l'on souhaite préserver la pertinence normative du cosmopolitisme, il faut alors démontrer qu'au moins l'une des prémisses

de la thèse particulariste est intenable. Et, en l'occurrence, on a l'embarras du choix. On pourrait ainsi se demander si la démocratie nécessite vraiment un soubassement solidaire (prémisse 1). Ne pourrait-on pas la réaliser dans une société atomistique, composée d'individus isolés guidés par la seule défense de leur intérêt personnel ? Après tout, nombre de théories du contrat social prennent précisément pour point de départ un état de nature défini par une absence totale de sociabilité et mettent en avant les raisons purement stratégiques qui poussent les individus isolés à prendre part à la création d'une communauté politique. Ces intuitions ont fait le lit des conceptions minimalistes de la démocratie [Hayek, 2007 (1944) ; Nozick, 1974], qui n'y voient en somme qu'un marché électoral peuplé d'individus cherchant à maximiser leurs bénéfices politiques. L'interrogation critique de la solidarité n'est donc pas complètement farfelue. On pourrait également s'en prendre au présupposé d'un fondement identitaire à la solidarité (prémisse 2). L'entraide ne peut-elle, par exemple, se concrétiser sous la forme d'un mécanisme assurantiel motivé par un raisonnement purement utilitariste, et donc dépourvu de toute adhésion sentimentale et de toute histoire commune ? Est-ce qu'il ne serait pas absurde d'affirmer que je dois éprouver un fort sentiment de loyauté, voire d'identification, à l'égard de la compagnie d'assurances de ma voiture ou de mon domicile ? Les réfutations de ces deux prémisses ont pour elles de sérieux arguments mais elles partagent un même défaut. Elles nous emmènent toutes deux dans la direction d'une démocratie minimaliste, utilitariste et instrumentale. Le cosmopolitisme n'y serait préservé qu'au prix d'une définition appauvrie de la démocratie, qui ne retiendrait de cette dernière que sa faculté à défendre les droits et les intérêts privés mais ne dirait rien de ses fonctions d'autogouvernement, ni de son rapport au bien public. Parce que je ne souhaite pas consentir à cet arbitrage entre cosmopolitisme et démocratie mais au contraire trouver une articulation de ces deux concepts qui préservent leurs intégrités respectives, je tiendrai donc pour acquis que ces deux prémisses sont exactes. Je concentrerai plutôt le feu de mes critiques sur la transition de la troisième prémisse à la première conclusion, à savoir la thèse selon laquelle l'affirmation d'une identité collective requiert la présence d'un Autre constitutif. Je montrerai alors, à la suite de Kant, combien le droit d'hospitalité permet d'écarter la version belliqueuse de la

thèse de l'Autre constitutif et d'appréhender le geste d'accueil de l'étranger comme constitutif du projet même d'une démocratie cosmopolitique.

### La négation de la négation : réfuter la thèse particulariste

Dans un article magistral, Arash Abizadeh [2005] a résumé les formulations les plus influentes de la thèse de l'Autre constitutif et entrepris de les contester les unes après les autres. À le suivre, la thèse particulariste et son corollaire, la thèse de l'Autre constitutif, peuvent être ramenées à deux origines intellectuelles. La première est à chercher du côté de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel dans le célèbre passage sur la dialectique de la reconnaissance. Hegel y décrit en des termes spéculatifs la lutte que mène le Moi pour accéder à la conscience de lui-même et ainsi s'affirmer dans le monde [Hegel, 1993 (1807), p. 178-229]. Dans un premier temps, le Moi cherche à se manifester en s'appropriant ou en revendiquant son autorité sur une série d'objets inanimés. Mais cette tentative aboutit nécessairement à un échec car ces objets ne peuvent au mieux que renvoyer au Moi l'image de lui-même qu'il s'était *déjà* formé. Pour avoir une conscience authentique de lui-même, le Moi doit faire l'expérience d'une rencontre avec une autre conscience et se percevoir à travers l'image de soi que lui renvoie cet autre. Le Moi doit, en somme, se faire reconnaître comme une conscience par un Autre qui soit une conscience libre. Car si l'Autre était ou venait à être dominé par le Moi, sa reconnaissance serait viciée par cette absence de liberté<sup>1</sup>.

Abizadeh note avec perspicacité que s'il s'agit là de thèses puissantes sur la formation des identités *individuelles*, l'argument ne peut pas se transposer sans autre forme de procès à des identités collectives. Car celles-ci sont précisément *collectives*, autrement dit composées d'une pluralité d'individus, et qu'elles disposent par

---

1. Charles Taylor a, par la suite, reformulé cette thèse en des termes moins métaphysiques. Selon ce dernier, nous ne devenons des agents pleinement humains qu'au moyen de l'acquisition d'un langage, ce qui n'est rendu possible que par notre échange avec d'autres au cours d'un dialogue. Notre identité serait donc *dialogique* car construite avec d'autres dans l'élaboration d'un mode de communication commun [Taylor, 1994, p. 32-33].

conséquent des moyens de substituer à la reconnaissance externe (dont il ne conteste pas qu'elle soit indispensable à la formation d'identités individuelles) une reconnaissance *interne*. Un Moi collectif ne requiert pas *nécessairement* de se mesurer à un autre Moi collectif pour se définir puisqu'il peut se tourner vers ses composantes constituantes pour obtenir la reconnaissance qu'il recherche. Dans l'optique hégélienne, rien n'exclut que l'identité collective acquière une conscience à travers l'image d'elle-même que lui renvoient ses membres. Et dans l'optique taylorienne, le dialogue nécessaire à la formation de toute identité peut sans difficulté se dérouler à l'interne de l'identité collective et en façonner les traits. La question de savoir laquelle de ces méthodes de reconnaissance (externe ou interne) serait la plus efficace pour cimenter une solidarité collective est d'ordre empirique. Mais, d'un point de vue normatif, il est tout à fait concevable que les individus se socialisent au sein d'une collectivité, qu'ils y soient familiarisés aux codes et à l'héritage d'une identité commune et qu'ils finissent par éprouver un sentiment de loyauté qui jette les bases d'une solidarité entre membres. Bref, rien ne s'oppose à ce qu'une identité collective se construise en l'absence d'un Autre constitutif.

Si la version modérée de la thèse particulariste n'est pas en mesure de saper les fondements du cosmopolitisme, peut-être que la version forte de la même thèse remplit plus efficacement le même objectif ? On doit à Carl Schmitt la formulation la plus influente de celle-ci. Schématiquement, elle postule que certaines identités collectives (les identités *politiques*) ne peuvent se définir qu'au travers d'une opposition radicale – qui repose sur la perspective d'un conflit pouvant aller jusqu'à la mort – entre un Autre constitutif, un Eux qui se distinguerait par son opposition existentielle au Nous de l'identité collective [Schmitt, 1992 (1932), p. 64-65]. D'où la dénonciation par Carl Schmitt de l'humanité comme un concept moral et non politique : puisque l'humanité ne connaît pas d'extérieur, nul ennemi ne peut lui faire face. Raison pour laquelle elle se montrerait, selon Schmitt, incapable de commander la loyauté de ses sujets. Dans cette version forte de la thèse particulariste, la relation avec l'Autre constitutif n'a plus rien d'indéterminé. Elle se caractérise par une extrême hostilité et se donne pour objectif l'exclusion, voire l'élimination physique, de son Autre constitutif.

L'argument de Schmitt emprunte explicitement à Hobbes. Chez Hobbes, l'état de nature se singularise par trois traits. *Primo*, les humains y sont guidés par leur désir de préservation. *Secundo*, ils ne peuvent faire appel à aucune autorité de surplomb pour administrer la justice et les protéger. *Tertio*, ils ne savent rien des autres individus et ne peuvent donc éliminer la possibilité que leurs voisins soient animés des pires intentions [Hobbes 1996 (1651), p. 82-86]. L'inconvénient pour Hobbes, cependant, est que ce déficit cognitif est bien plus indéterminé qu'il n'est disposé à le reconnaître. Hobbes semble suggérer que les individus à l'état de nature n'ont le choix qu'entre deux types de comportement. Soit ils se montrent indifférents, soit ils sont agressifs. D'où la célèbre conclusion de Hobbes sur le caractère insoutenable de l'état de nature et les sacrifices importants en matière de libertés naturelles que les individus seraient prêts à consentir pour y échapper [1996, p. 122]. Mais la gamme des comportements possibles est en réalité plus large que cela. En toutes hypothèses, dans l'état de nature, Autrui pourrait aussi se révéler bienveillant et m'être d'une précieuse aide. Si je ne sais rien de cet Autre, je ne peux pas éliminer d'emblée cette option. Pour se prémunir contre un tel développement, Hobbes est alors obligé d'ajouter une quatrième caractéristique à son état de nature qui, selon Abizadeh, en mine la cohérence [2005, p. 54]. Il affirme que, *quarto*, les êtres humains sont enclins à chercher la gloire – ce qui les place respectivement dans une situation de concurrence les uns envers les autres, élimine la possibilité de la coopération et donne toute sa plausibilité à la description du cercle vicieux suivant lequel chacun sera tenté d'attaquer anticipativement autrui pour assurer sa propre défense [Hobbes 1996, p. 83]. Ce faisant, Hobbes creuse le sillon argumentatif dans lequel marchera ensuite Schmitt : la *possibilité* même du conflit bascule sans cesse vers son *inéductabilité*. Mais, pour en arriver là, Hobbes et Schmitt attribuent à la nature humaine ce qu'ils présentent comme faisant l'objet de leur examen, à savoir les motifs de l'hostilité. Ce faisant, ils transforment une question empirique légitime – sous quelles conditions la rencontre d'un Autre inconnu peut-elle tourner à l'affrontement ? – en une vérité métaphysique éminemment contestable : l'Autre qui m'est inconnu représente une menace potentielle et sera par conséquent toujours traité comme un ennemi réel.

Une façon de sauvegarder la version forte de la thèse particulariste serait de se garder de sa tendance à l'hyperbole. C'est ce que suggère de faire Chantal Mouffe. Cette dernière conserve l'idée que toute identité se définit effectivement par un processus de confrontation. Mais elle nie que cette dernière ait inévitablement pour perspective sa culmination dans un combat à mort [Mouffe, 2005, p. 8-35]. Elle évite donc l'erreur qui consiste à faire de l'hypothèse empirique de la confrontation à mort une issue inéluctable en vertu d'une définition métaphysique de la nature humaine. Pour ce faire, elle distingue entre deux types de relations conflictuelles. Elle nomme « antagonisme » la confrontation entre « ennemis ». Sans règles, ni limites, celle-ci menace en permanence de monter aux extrêmes de la violence. Mouffe réserve le terme d'« agonisme » pour désigner les oppositions conflictuelles entre « adversaires », c'est-à-dire entre agents qui se reconnaissent mutuellement une certaine légitimité et acceptent par conséquent de s'affronter politiquement sans pour autant chercher à se détruire. Selon Mouffe, le propre de la démocratie libérale serait précisément de domestiquer les relations de confrontation en imposant des règles du jeu politique qui institutionnalisent un respect mutuel entre opposants. La démocratie serait en ce sens une machine à transformer de l'antagonisme en agonisme, sans pour autant éteindre le feu de la contestation qui alimente en permanence la controverse démocratique.

Abizadeh accorde plus de crédit à cette reformulation mais ne la juge pas *in fine* plus convaincante que les précédentes [2005, p. 54-58]. Puisqu'elle cherche à se distancier de l'antagonisme, Mouffe renonce à l'idée selon laquelle la formation d'une identité collective nécessite la perpétration d'une violence réelle par un Eux identifié à un groupe d'individus. L'Autre constitutif n'a plus alors besoin d'être une collectivité concrète. L'agonisme exige de l'Autre constitutif qu'il porte la contradiction pour permettre au Nous de se définir. Cette contradiction est agonistique dans la mesure où elle ne prétend pas, comme dans les théories délibératives de la démocratie, à la possibilité d'une réconciliation entre les points de vue opposés, ni que la délibération ait pour idéal régulateur la recherche d'un consensus. Mais défini comme le vecteur non-violent de la contradiction, l'Autre constitutif n'a pas besoin de coïncider avec un groupe concret quelconque. Il peut se présenter sous les traits d'entités symboliques qui rempliront tout aussi efficacement ce



rôle. Les références à un personnage mythique, à une représentation imaginaire de la communauté ou à une génération passée peuvent tout aussi bien donner corps à l'Autre constitutif à partir duquel se définira le Nous. En ce sens, l'approche néo-schmittienne de Mouffe ne remet pas en cause la possibilité d'une identité cosmopolitique puisque celle-ci pourrait s'opposer à une identité historique, mythique ou même fictive. Abizadeh partage une seconde réserve à l'encontre de l'approche de Mouffe. Même si l'on tient pour acquis qu'elle décrit correctement le processus de formation des identités collectives, elle n'offre en réalité aucune justification solide à sa prétention à légitimer l'exclusion. Au contraire, sa définition de l'agonisme n'a de sens qu'à condition de considérer que des identités collectives distinctes peuvent coexister au sein d'un même espace démocratique sans chercher à se bouter respectivement au dehors. La conflictualité entre identités collectives peut alors éventuellement se traduire par une volonté d'assimilation, c'est-à-dire d'exclusion des caractéristiques propres à l'identité de l'Autre constitutif pour tenter de lui faire réintégrer l'identité collective du Nous. Mais l'exclusion des individus concrets hors du groupe n'est pas son horizon. Elle ne représente donc pas une contradiction insurmontable pour le cosmopolitisme.

### **La rencontre d'un Autre constitutif : un lourd tribut à payer pour préserver le cosmopolitisme**

Les développements d'Abizadeh restaurent la possibilité d'une démocratie cosmopolitique. Ils apportent la démonstration qu'il est, conceptuellement parlant, possible de faire concorder l'échelle de la démocratie avec la projection globale du cosmopolitisme [Foessel et Lourme, 2016]. Mais cette défense se paie d'un lourd tribut. Dans la mesure où Abizadeh rejette catégoriquement la thèse de l'Autre constitutif, le cosmopolitisme qui s'en dégage correspond alors nécessairement à un monisme politique : l'édification de la démocratie cosmopolitique passe par l'intégration de ses composantes au sein d'une communauté politique unique. Cette collectivité reste, certes, ouverte à la différence puisqu'Abizadeh prend soin de préciser que le pluralisme interne n'est pas incompatible avec la reconnaissance d'une identité commune. Mais toutes ces

différences sont cependant subordonnées à une inscription identitaire commune. Elles s'expriment depuis l'intérieur de l'humanité, envisagée comme une communauté politique dont aucun individu n'est exclu.

D'où une crainte : si l'on se prive de tout recours à la thèse de l'Autre constitutif, ne perd-on pas par la même occasion la possibilité de faire l'expérience de l'étrangeté, entendue au sens de ce qui échappe à notre appréhension traditionnelle du monde, en bouscule les repères et nous contraint à la réévaluer [Waldenfels, 2009] ? Ne fige-t-on pas indûment l'identité dans une définition arrêtée qui ne peut plus s'éprouver au contact d'expériences qui en brouillent les contours et la pousse à l'autocritique ? Cette réduction de la différence à une étrangeté *relative* rétrécit fortement le spectre des expériences auxquelles la collectivité est prête à se soumettre. Un tel constat ne rejoint en rien la critique évoquée précédemment selon laquelle l'humanité serait une identité trop abstraite, lointaine ou désincarnée pour susciter l'engouement et l'adhésion. Mais il invite plutôt à une reconceptualisation du rapport entre humanité et étrangeté. L'idéal cosmopolite se traduit bien souvent, dans la pensée éthique ou morale, par une injonction à se rendre disponible à l'accueil de la différence et au dialogue avec l'altérité [Remaud, 2015]. Ce n'est pas pour rien que, dans le langage courant, « être cosmopolite » évoque le fait d'être ouvert à d'autres cultures, d'accueillir avec considération des manières de faire et de penser étrangères, bref de se montrer hospitalier au sens large que recouvre ce terme [Stavo-Debaugé, 2017]. Cette compréhension morale du cosmopolitisme est – dans le modèle d'Abizadeh – la victime collatérale du rejet de la thèse de l'Autre constitutif. Afin de préserver une identité universelle, Abizadeh rompt délibérément le lien conceptuel entre hospitalité et cosmopolitisme.

La disparition de l'Autre constitutif présente également des risques pour la démocratie. Selon Lefort, la démocratie n'a pas vocation à réguler la coexistence d'une pluralité de visions du monde. Elle n'est pas une régulation de la concurrence idéologique. C'est plutôt l'inverse qui serait vrai. Le pluralisme *alimente* la démocratie. Loin de la déstabiliser, il la prémunit contre le risque qu'elle se sclérose autour d'une identité, d'une idéologie ou d'un groupe dominant. Ce pluralisme n'est donc pas tant un obstacle qu'un moteur, puisque sa pratique empêche que la démocratie soit

accaparée par quelques-uns [Lefort, 1994]. Reprenant à leur compte cette intuition, plusieurs auteurs ont pu alors faire de l'affirmation de la différence, voire de l'irruption de l'étrangeté, une condition de possibilité du pluralisme et donc de la démocratie [Connolly, 2002 ; Honig, 2001]. Le rôle propre de l'étranger est de questionner la communauté démocratique en la poussant à s'interroger sur ses fondements, sur ses limites, sur son identité. Bref, d'inviter la communauté particulière à affirmer une identité disposée à mener sans cesse son autocritique. En ce sens, l'Autre constitutif remplirait bien une fonction démocratique propre [Deleixhe, 2018].

C'est pourquoi j'aimerais reprendre la célèbre formulation du droit cosmopolitique chez Kant (qui le présente comme un « droit à l'hospitalité ») pour montrer que, sur cette toile de fond théorique, son originalité se détache avec netteté. À la lumière du raisonnement d'Abizadeh et des réserves que je viens d'exprimer, l'association que fait Kant entre hospitalité et cosmopolitisme prend des colorations inédites. Car elle fait de l'interpénétration entre identités collectives et identités individuelles étrangères le moteur d'une intégration cosmopolitique qui ne culmine pas en un monisme politique. Elle rend alors concevable une démocratie cosmopolitique, sans pour autant se priver de la riche ressource que peut constituer, sous certaines conditions, la relation avec un Autre constitutif.

### Réhabiliter l'Autre constitutif par le droit à l'hospitalité

Dans son *Projet de paix perpétuelle*, Kant noue étroitement les concepts d'hospitalité et de cosmopolitisme. Le troisième article définitif de son *Projet* stipule : « *Le droit cosmopolitique* doit se restreindre aux conditions de l'*hospitalité* universelle » [2006 (1795), p. 93]. Cette association conceptuelle prolonge une tradition intellectuelle qui, de Vitoria à Pufendorf en passant par Grotius et Vattel, avait cherché à poser les fondations d'un droit international adapté au développement d'une sociabilité transnationale nouvelle, alimentée notamment par la circulation d'étrangers [Cavallar, 2002 ; Boudou, 2017, p. 127-175]. Mais la formulation de Kant réinvente en partie l'articulation de ces deux notions. Son imbrication singulière des termes d'hospitalité et de cosmopolitisme trouve son origine dans le rejet de l'hypothèse d'un État mondial dont le penseur

allemand dénonce, en suivant Montesquieu, les potentialités libéricides [Kant, *ibid.*, p. 106]. Parce que le pouvoir est contraint de se montrer d'autant plus autoritaire que la distance entre son centre et sa périphérie est grande, l'État mondial aurait bien du mal à résister à la pente qui le conduit au despotisme universel. Ayant fait le deuil de la ligne la plus droite vers le cosmopolitisme, celle qui passe par la dissolution de la pluralité des États au profit d'une communauté politique universelle, Kant opte pour une solution pragmatique et efficace. Le droit à l'hospitalité, dont le contenu positif se limite à un « *droit de visite* » [*ibid.*, p. 94], devient l'expédient juridique qui doit contrevenir à ce qu'il considère comme la tendance propre à la souveraineté étatique : le repli sur soi – synonyme en termes politiques d'une fermeture des frontières de l'État [Deleixhe, 2014]. Le droit à l'hospitalité est un coin enfoncé dans la logique de la souveraineté étatique. Cette obligation – juridique et non morale – contraint les États à un degré minimal d'ouverture sur l'extérieur.

Aujourd'hui, nombreux sont les auteurs qui ont emboîté le pas de Kant et qui font de l'hospitalité la prémisse du cosmopolitisme [Agier, 2018 ; Chamoiseau, 2017]. Force pourtant est de constater que la séquence logique n'a rien d'une évidence. Car le cosmopolitisme suggère – si l'on s'en tient strictement à son étymologie – l'institutionnalisation d'une communauté politique (*polis*) à l'échelle du monde (le *cosmos*). Un tel scénario ne laisse guère de place à l'hospitalité puisqu'il n'y aurait *de facto* plus aucun étranger à accueillir, pas plus qu'il n'y aurait de frontières à franchir. L'hospitalité politique a pour condition de possibilité l'existence de *plusieurs* communautés politiques. Sinon, elle est sans objet. La vocation cosmopolitique que Kant prête à l'hospitalité est donc porteuse *a minima* d'une réfutation : non, le cosmopolitisme n'est pas un monisme politique [Chauvier, 1996, p. 67-100]. La construction processuelle d'une solidarité internationale ne doit pas nécessairement transiter par la création d'une identité ou d'une communauté universelle.

Mais par où doit-elle passer, alors ? À suivre Kant, par le chas d'une aiguille. Car le droit cosmopolitique de Kant ne consiste qu'en une modeste recommandation juridique, à savoir « le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi » [Kant, 2006, p. 93-94]. L'imprécation est minimaliste de prime abord, mais elle est en réalité lourde de

conséquences. Car elle ne fait rien de moins que d'écarter la version belliqueuse de la thèse de l'Autre constitutif. Le droit à l'hospitalité repose sur le postulat d'une indétermination radicale quant aux *intentions* de l'Autre constitutif. On ne peut lui prêter, comme le font Hobbes et Schmitt, d'emblée des velléités d'agression. Si l'agressivité reste une possibilité – dans un autre texte, Kant prête à l'homme une tendance à l'« insociabilité » dans l'état de nature [1990 (1784), p. 74] – et que le souverain se garde toujours en conséquence le droit d'expulser un invité s'il ne « se tient paisiblement à sa place », elle n'est qu'une option parmi d'autres. Pour Kant, le plus probable est quand même que l'invité fasse usage de son « *droit de visite* : ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société » [2006, p. 94]. L'étranger serait plutôt enclin à participer aux relations d'échange (commerciales, mais pas uniquement) *internes* à la communauté, qu'il viendra enrichir par son apport. L'espoir de Kant, qui lui vient en large partie de sa lecture des économistes libéraux britanniques, c'est que les États s'engagent dans un dense réseau de relations d'échanges (supposées mutuellement profitables) qui débouchent sur des formes de coopération capables de compenser l'absence d'une autorité de surplomb capable d'arbitrer les différends entre souverains. La circulation des étrangers favoriserait la socialisation transnationale, renforcerait l'interdépendance des États et rendrait irréaliste tout recours à la guerre pour régler un contentieux interétatique. En refusant de traiter l'étranger sur le registre de la méfiance sécuritaire, on se donne la possibilité de concevoir un monde à la fois pluriel (car composé d'États souverains) et cosmopolite (car pacifié par la densité de ses échanges et la résilience de ses liens d'interdépendance). La pratique de l'hospitalité se révèle, en ce sens, être la clé de voûte du projet cosmopolitique kantien.

Le second élément original de la formulation kantienne tient au type de contrat social qui s'établit au niveau cosmopolitique du droit. Le cosmopolitisme juridique de Kant se construit sur trois niveaux, auxquels correspondent trois contrats sociaux distincts. Au niveau du droit civil, les parties contractantes sont les individus qui, dans l'hypothèse de Kant, finissent par se reconnaître mutuellement comme des sujets de droits et des membres d'une même communauté politique placée sous l'autorité d'un État républicain. Sur la scène internationale, les parties contractantes sont les États. Comme

ceux-ci sont *déjà* souverains, Kant postule qu'ils placeront à terme leurs relations réciproques sous l'empire du droit mais concède qu'ils ne toléreront pas l'établissement d'une autorité qui les priverait de leurs prérogatives souveraines. Le niveau cosmopolitique du droit prend alors acte de cette limitation. Puisque la paix repose sur la coopération de volontés souveraines, elle demeure fragile. Le rôle du droit cosmopolitique est dès lors de nouer les parties contractantes par un contrat social d'un type tout à fait inédit. Ce dernier oblige, d'une part, des États qui s'engagent à ne pas traiter les étrangers comme des ennemis et, d'autre part, des ressortissants d'États étrangers qui promettent en retour de ne pas abuser de cette hospitalité. Dans notre discussion de l'Autre constitutif, l'innovation conceptuelle tient ici à la nature même des contractants et à l'asymétrie de leurs relations. La dialectique de la reconnaissance de Hegel, l'identité dialogique de Taylor ou le conflit existentiel de Schmitt se construisent dans une rencontre *entre pairs*. C'est par la confrontation ou le dialogue avec un Autre constitutif que je peux m'affirmer comme un Moi authentique. Un cas de figure éludait alors ces différentes formulations : la possibilité qu'une identité collective ne se confronte ni à une autre identité collective, ni aux identités individuelles qui sont constitutives de son identité collective, mais à des individualités étrangères.

C'est précisément ce cas de figure que prend en charge le droit à l'hospitalité kantien. Il offre la possibilité à une communauté particulière d'éprouver et de définir sa propre identité dans la façon dont elle introduit l'Autre constitutif à l'intérieur de sa propre identité collective. L'hospitalité jouit en ce sens d'une vertu déconstructrice [Derrida, 1997]. Elle ne confère du sens à un signifiant (l'identité collective) qu'à partir de sa relation avec un extérieur constitutif, rendant au passage inarrêtable la distinction entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté. L'hospitalité impose une lourde contrainte à la formation de toute identité : l'obligation de ne pas se définir dans un rapport narcissique de soi à soi. En ce sens, elle apporte un élément de réponse à la question qui traverse cet article : comment donner à la politique une perspective cosmopolitique sans pour autant renoncer à l'expérience de la rencontre d'un Autre constitutif ? La réponse est alors la suivante : grâce au droit à l'hospitalité, chaque identité collective particulière se construit au gré de l'intégration des individualités étrangères, qui sont autant de décli-

naisons singulières de l'Autre constitutif. Chaque geste d'accueil contribue alors à remettre en question la séparation stricte entre une identité collective particulière et une identité universellement partagée. De la sorte, l'hospitalité laisse entrevoir la possibilité que l'humanité et ses communautés constitutives ne tendent plus à s'opposer mais à se *superposer*.

### Références bibliographiques

- ABIZADEH Arash, 2005, « Does collective identity presuppose an other ? On the alleged incoherence of global solidarity », *American Political Science Review*, vol. 99, n° 1, p. 45-60.
- AGIER Michel, 2018, *L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*, Seuil, Paris.
- BOUDOU Benjamin, 2017, *Politique de l'hospitalité*, CNRS, Paris.
- CAVALLAR Georg, 2002, *The Rights of Strangers : Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Burlington, Ashgate.
- CHAMOISEAU Patrick, 2017, *Frères migrants*, Seuil, Paris.
- CHAVIER Stéphane, 1996, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, Paris.
- CONNOLLY William, 2002, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- DELEIXHE Martin, 2018, « Démocratie et hospitalité. Une lecture politique de la phénoménologie de Waldenfels », *SociologieS*, dossier « HospitalitéS ».
- 2014, « Une réévaluation du droit cosmopolitique kantien. De la discontinuité entre le droit de visite et le droit de résidence », *Revue française de science politique*, vol. 64, n° 1, p. 79-93.
- DERRIDA Jacques, 1997, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris.
- FOESSEL Michaël, LOURME Louis, 2016, *Cosmopolitisme et Démocratie*, PUF, Paris.
- HAYEK Friedrich, 2007 (1944), *The Road to Serfdom*, Routledge, Londres.
- HEGEL G. W. F., 1993 (1807), *Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris.
- HOBBS Thomas, 1996 (1651), *Leviathan*, Oxford University Press, Oxford.
- HONIG Bonnie, 2001, *Democracy and the Foreigner*, Princeton University Press, Princeton.
- KANT Emmanuel, 2006 (1795), *Vers la paix perpétuelle*, Flammarion, Paris.
- 1990 (1784), *Opuscules sur l'histoire*, Flammarion, Paris.
- LEFORT Claude, 1994, *L'Invention démocratique*, Fayard, Paris.

- MACINTYRE Alasdair, 1984, *Is Patriotism a Virtue ?*, Lindley Lecture, University of Kansas.
- MILLER David, 1995, *On Nationality*, Oxford University Press, Oxford.
- MOUFFE Chantal, 2005, *On the Political*, Routledge, Abingdon.
- NOZICK Robert, 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York.
- SCHMITT Carl, 1992 (1932), *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, Paris.
- SCHNAPPER Dominique, 1994, *La Communauté des citoyens*, Folio, Paris.
- STAVO-DEBAUGE Joan, 2017, *Qu'est-ce que l'hospitalité ?*, Liber, Montréal.
- TAYLOR Charles, 1994, « The politics of recognition », in GUTMANN Amy (dir.), *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.
- WALDENFELS Bernhard, 2009, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger*, Van Dieren, Paris.