



Hospitalité

Choix de textes pour les enseignants

Table des matières

Présentation du dossier de textes	p.2
Emile Benveniste : L'hospitalité	p.10
Homère : les mendiants et les étrangers viennent de Zeus	p.12
René Schérer : L'hospitalité homérique	p.13
La Bible et le Coran : l'hospitalité d'Abraham	p.15
Platon : nos devoirs envers les étrangers	p.16
Cicéron : les étrangers	p.17
Emmanuel Kant : le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions de l'hospitalité universelle	p.18
J.-G. Fichte : le droit cosmopolitique	p.19
Carl Schmitt : Les étrangers et la distinction ami - ennemi, critère du politique	p.20
Paul Ricœur : la condition d'étranger	p.21
Jacques Derrida : hospitalité inconditionnelle et hospitalité conditionnelle	p.25
Anne Dufourmantelle : Un ravissement sans violence	p.27
Laurence Cornu : Confiance, étrangeté et hospitalité	p.29
Danièle Lochak : le droit d'asile	p.31
Marie-Laure Le Foulon : Un village en résistance	p.33
Michel Terestchenko : André Trocmé et la cité-refuge du Chambon-sur-Lignon	p.34

Présentation du dossier de textes

L'hospitalité est un fait anthropologique universel et immémorial : il n'y a pas de civilisation, pas d'humanité, sans pratiques d'hospitalité. L'hospitalité est la relation, à la fois personnelle et institutionnelle, qui fait passer l'étranger du statut d'ennemi potentiel à celui d'hôte. Loi sacrée dans les sociétés dites sauvages et dans les sociétés archaïques, elle est aujourd'hui, à l'heure de la mondialisation, une urgence. « Notre planète ne sera habitable qu'au prix d'une hospitalité universelle », écrit le philosophe René Schérer dans son livre *Zeus hospitalier, Éloge de l'hospitalité* (La Table Ronde, 2005). Nous sommes peut-être devant l'alternative suivante : hospitalité ou barbarie.

Nous nous appuyons d'abord sur des données d'ordre linguistique. Les langues en effet témoignent de l'importance fondamentale, de la complexité, mais aussi de l'ambiguïté de la notion d'hospitalité. Les grands récits des sociétés traditionnelles nous en apprennent également beaucoup sur cette notion et nous montreront, en nous référant en particulier à ce texte fondateur, en Occident, de l'hospitalité qu'est *l'Odyssée*, comment dans ces sociétés la loi de l'hospitalité est à la fois inconditionnelle et codifiée. À l'époque moderne, Kant dans *le Projet de paix perpétuelle* (1795) fait de « l'hospitalité universelle » le principe même de la citoyenneté mondiale et du droit cosmopolitique, mais, et il faut le souligner, ce droit d'hospitalité, droit de tout homme de pénétrer librement sur le territoire d'un État étranger, n'est pas encore reconnu par les États actuels. Mais l'hospitalité est-elle seulement juridique et politique ? Nous montrerons que l'hospitalité va au-delà de l'hospitalité de droit et qu'elle relève de l'anthropologie et de l'éthique du don, sans lesquelles il n'y a pas de vie humaine possible.

I - L'hospitalité : une réalité anthropologique fondamentale et ambiguë

Les langues sont révélatrices du caractère à la fois primordial et ambigu de l'hospitalité. En français, le même mot – hôte – désigne à la fois celui qui accueille et celui qui est accueilli. L'hospitalité est en effet de nature relationnelle, elle n'est pas le propre du donateur, elle est dans la relation entre le donateur et le donataire. Le cas du mot hôte n'est pas isolé ; il en est de même dans d'autres langues pour des mots qui expriment le don. Comme le montre le linguiste Emile Benveniste, le radical indo-européen *do* signifie "donner" mais aussi "prendre" : « *do-* ne signifiait proprement ni "prendre" ni "donner", mais l'un ou l'autre selon la construction. (...) "Prendre" et "donner" se dénoncent ici, dans une phase très ancienne de l'indo-européen, comme des notions organiquement liées par leur polarité et susceptibles d'une même expression. » (Don et échange dans le vocabulaire indo-européen, dans *Problème de linguistique générale* I, Gallimard, 1966, pp. 316-317). Benveniste donne l'exemple du mot grec *dokein* qui signifie le don en tant qu'il oblige à un contre-don. « Nous avons dans *dokein* la notion du don en retour ou du don qui appelle retour. Le mécanisme de la réciprocité du don est dévoilé par la signification même, et mis en relation avec un système de prestations d'hommage ou d'hospitalité. » (ibid., p. 319). Ulysse, lorsqu'il arrive chez les Cyclopes, se sent en droit de recevoir de Polyphème la *dokein*, le « don, selon la coutume des hôtes » (*Odyssée* IX, 268, trad. Philippe Jaccottet). « Crains les dieux, bon seigneur, dit Ulysse à Polyphème, car nous somme tes suppliants. Zeus défend l'étranger comme le suppliant, il est l'hospitalier, l'ami des hôtes respectables ! » (ibid., 269-271). Le don est un échange réciproque. Les actes corrélatifs de donner, de recevoir et de rendre, sont des actes fondateurs de la socialité humaine, ils constituent la trame du tissu social. Il n'y a pas de société humaine possible, pas de vie humaine possible, sans l'échange basé sur le don (sur le système don/contre-don du potlatch, cf. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1924 dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1973, p. 143-279). « Un rapport évident unit à la notion de don celle d'hospitalité » dit encore Benveniste (p. 320). L'hospitalité est une loi anthropologique fondamentale, liée à la précarité de la condition migrante de l'être humain. Tout homme, lorsqu'il sort de chez lui, entre dans un territoire inconnu et devient un étranger exposé au danger et en fin de compte au risque de la mort ; il doit donc pouvoir compter sur l'accueil hospitalier. Inversement tout être humain doit se montrer hospitalier envers l'étranger car il peut, à son tour, se retrouver en situation d'étranger. C'est pourquoi, dans les sociétés traditionnelles, l'hospitalité est une loi sacrée ; elle est placée dans l'Antiquité sous le patronage des dieux ou

de Dieu (cf. l'Odyssée). La Bible hébraïque formule de façon répétée cette injonction : « Tu n'exploiteras ni n'opprimeras l'émigré car vous avez été des émigrés au Pays d'Égypte » (**Exode** 22, 20 ; **Exode** 23, 9 ; cf. **Deutéronome** 10, 16-19).

La langue latine, dans son évolution, dévoile d'autres ambiguïtés encore. Le mot "hôte" vient du latin *hospitem*, accusatif de *hospes*. Or *hospes* a une parenté étymologique avec *hostis*, lequel a d'abord signifié "étranger" et "hôte", puis "ennemi" (l'ennemi public, politique, de l'État romain). L'hospitalité envers l'étranger aurait-elle donc un lien intime avec l'hostilité ? L'hôte (l'étranger favorable) serait-il potentiellement un ennemi (un étranger hostile) ? Avant de reprendre ces questions, référons-nous à nouveau aux travaux de Benveniste. *Hospes* et *hostis* dérivent du verbe *hostire* qui signifiait *aequare* ("compenser", "égaliser"). Dans la chapitre sur l'hospitalité de son **Vocabulaire des institutions indo-européennes** (volume I, Minuit, 1969), Benveniste définit ainsi l'*hostis* : « La notion primitive signifiée par *hostis* est celle d'égalité par compensation : est *hostis* celui qui compense mon don par un contre-don » (*Hostia* – cf. le mot français "hostie" – désigne la victime offerte en sacrifice pour compenser la colère des dieux). *Hostis*, dans sa signification première, ne désigne pas n'importe quel étranger, mais l'étranger à qui est reconnu des droits égaux à ceux des citoyens romains. « Un lien d'égalité et de réciprocité est établi entre cet étranger et le citoyen de Rome, ce qui peut conduire à la notion précise d'hospitalité. En partant de cette représentation, *hostis* signifie "celui qui est en relation de compensation" ; ce qui est bien le fondement de l'institution d'hospitalité. (...) L'hospitalité s'éclaire par référence au potlatch dont elle est une forme atténuée. Elle est fondée sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* a toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire » (ibid., pp. 93-94). Comment *hostis* en est-il venu à désigner l'ennemi ? Ce changement de sens est lié à l'histoire juridico-politique de Rome, à un changement dans les institutions romaines : « Quand l'ancienne société devient nation, les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent ; seule subsiste la distinction de ce qui est intérieur ou extérieur à la *civitas*. Par un changement dont nous ne connaissons pas les conditions précises, le mot *hostis* a pris une acception "hostile" et désormais ne s'applique qu'à l'"ennemi". En conséquence, la notion d'hospitalité a été exprimée par un terme différent où subsiste néanmoins l'ancien *hostis* mais composé avec *pot(i)s* : c'est *hospes* < *hostipe/ot-s* » (ibid., p. 95). Aux relations de don / contre-don entre individus et entre clans, ont succédé les relations d'exclusion de *civitas* à *civitas* (cf. ibid. p. 87). Revenons enfin à *hospes*. Ce terme est un ancien composé *hosti-pet-s* où « le second membre *pet-* est en alternance avec *pot-* qui signifie "maître", en sorte que *hospes* signifierait proprement "le maître de l'hôte" » (ibid., p. 88).

En tant que geste de compensation, l'hospitalité constitue une protection à la fois pour celui qui est reçu et pour celui qui reçoit. En accueillant l'*hostis*, l'*hospes* le met en un sens au même niveau que lui et le traite d'égal à égal : l'hospitalité protège ainsi celui qui, se trouvant à l'extérieur de son pays, est privé de ses droits. En même temps, en donnant à celui qui vient d'ailleurs le statut d'hôte, l'*hospes* se protège lui-même de la menace (de l'hostilité latente) que représente l'altérité de l'étranger. Toutefois la relation d'hospitalité reste dissymétrique. Celui qui reçoit est chez lui, celui qui est reçu est chez un autre ; le "comme" du "Fais comme chez toi" dit bien l'ambiguïté de l'hospitalité. L'*hospes* (cf. la racine indo-européenne *pet* ou *pot* du pouvoir) est le despote, le maître de maison, et par conséquent le maître de l'hôte. Or le maître de céans peut abuser de son pouvoir et prendre son hôte en otage, comme dans ces contes dans lesquels la maison où les enfants perdus se sont réfugiés s'avère être celle d'un ogre (cf. *Le petit Poucet*) ou d'une sorcière (cf. *Hänsel et Gretel*). Il est intéressant de remarquer que le mot "otage" est dérivé du mot "hôte". L'hôte est un otage potentiel, un « hôtage » comme l'écrit Derrida. Mais, inversement, celui qui héberge peut ne plus être le maître chez lui et l'hôte peut prendre l'ascendant sur le maître de maison, comme Tartuffe sur Orgon. **Théorème**, le film de Pasolini, exprime admirablement l'ambiguïté du pouvoir de l'étranger qui arrive dans une maison. « L'arrivée de l'hôte, l'accouplement qu'à tour de rôle tous vont avoir avec lui créent un bouleversement décisif. Chacun découvre et entrevoit sa propre nature étouffée, reçoit d'une certaine manière une illumination. L'hôte, alors, abandonne la famille, tout aussi brusquement qu'il était apparu. Chacun, dont sont coupés les liens avec ce qui le retenait prisonnier et dont apparaît le caractère factice, dérive à la rencontre de son propre destin » écrit René Schérer (**Zeus hospitalier**. op. cit., p. 211-212). **Théorème** démontre que « l'arrivée de l'hôte et son "congrès" charnel détruisent et révèlent à la fois quelque chose en chacun. » (ibid., p. 212).

Le pouvoir du maître de maison, c'est aussi celui de recevoir librement chez lui qui il veut. Mais ouvrir ma porte à qui je veux est-ce encore donner l'hospitalité ? En recevant qui je veux, j'opère un choix, je fais un tri et, par conséquent, je tiens certains étrangers pour indésirables et je les constitue ainsi en ennemis potentiels. L'hospitalité ne se contredit-elle pas elle-même lorsqu'elle est sélective, restreinte, contrôlée ? L'hospitalité n'est-ce pas ouvrir ma porte, non pas à qui je veux, mais à celui ou celle qui m'arrive ? Mais une telle hospitalité est-elle ordinairement praticable ? Benveniste, comme on l'a vu, fait l'hypothèse que c'est au cours du processus d'organisation de Rome en nation - la relation d'exclusion d'Etat à Etat se substituant à la relation d'échanges de clan à clan - que le sens d'*hostis* se renverse d'étranger hôte en étranger hostile. L'Etat, d'une manière générale, exerce son pouvoir de souveraineté en contrôlant ses frontières, en triant les entrants, voire même, selon Carl Schmitt, en désignant certains étrangers comme ennemis et les autres comme amis.

A partir des travaux de Benveniste sur les dérivations lexicales hospitalité, hospes, *hostis*, etc., Jacques Derrida s'interroge sur la collusion entre l'hospitalité au sens courant et le pouvoir, autrement dit sur la contradiction interne au concept d'hospitalité. Il intitule **Hostipitalité** le séminaire qu'il consacre à l'hospitalité (1995-1997) : « L'étranger (*hostis*) accueilli comme hôte ou comme ennemi. Hospitalité, hostilité, hostipitalité » (Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre « De l'hospitalité », Calmann-Lévy, 2002, p. 45). « Pas d'hospitalité, au sens classique, sans souveraineté du soi sur le chez-soi, (...) la souveraineté ne peut s'exercer qu'en filtrant, choisissant, donc en excluant et en faisant violence. (...) Cette collusion entre la violence du pouvoir ou la force de loi (*Gewalt*) d'une part et l'hospitalité d'autre part, elle semble tenir, de façon absolument radicale, à l'inscription de l'hospitalité dans un droit. » (Ibid., p. 53). Pas d'hospitalité sans pouvoir. Mais l'hospitalité n'est-elle pas d'abord – ou du moins en même temps – une création de liens humains ? L'hospitalité c'est : ne pas traiter en ennemi l'étranger qui arrive. Les sociétés dites primitives et les sociétés archaïques en font une loi sacrée.

II – La loi sacrée de l'hospitalité : « étrangers, mendiants, tous nous viennent de Zeus » (Odyssée, XIV, 52-54)

La loi sacrée de l'hospitalité caractérise les sociétés structurées en familles, clans, tribus (sociétés archaïques, sociétés dites primitives ou sauvages). L'hospitalité y fait partie des prestations typiques du système de dons et contre-dons (le potlatch) étudié par Marcel Mauss : l'invitation comme offre d'hospitalité, la visite comme hospitalité reçue et l'invitation en retour comme hospitalité rendue. M. Mauss donne l'exemple du rituel d'hospitalité maori qui comprend : « une invitation obligatoire, que l'arrivant ne doit pas refuser, mais qu'il ne doit pas solliciter non plus ; il doit se diriger vers la maison de réception (différente suivant les castes), sans regarder autour de lui ; son hôte doit lui faire préparer un repas, exprès, et y assister, humblement ; au départ, l'étranger reçoit un cadeau de viatique [...]. » (*Essai sur le don*, op. cit., p. 162). L'échange de dons est paradoxal car il est à la fois volontaire et obligatoire, gratuit et intéressé. Celui qui invite le fait sans attendre de retour mais le retour est effectif et obligatoire ; le donateur donne et doit donner, le donataire reçoit et doit recevoir, le donataire rend et doit rendre. Cet échange est non utilitariste, non marchand, mais il est fait pour établir des liens sociaux.

Dans les sociétés archaïques, l'hospitalité, comme on le voit dans *l'Odyssée*, est une loi inconditionnelle. L'étranger de passage doit être accueilli : les dieux l'exigent. Ainsi, jeté par la tempête sur le rivage de l'île des Phéaciens, Ulysse se demande s'il va pouvoir y trouver l'hospitalité :

« Hélas ! en quelle terre encore ai-je échoué ?

Vais-je trouver des brutes, des sauvages sans justice,

ou des hommes hospitaliers, craignant les dieux ? »

(*Odyssée*, Chant VI, vers 119-121, trad. Philippe Jaccottet).

Nausicaa dit alors à ses suivantes :

« Il nous faut l'accueillir ; car les mendiants, les étrangers

viennent de Zeus, et le moindre don leur fait joie. »

(Ibid., vers 207-208).

Comme l'écrit R. Schérer, « l'hospitalité forme le cadre et les repères du voyage d'Ulysse, jalonne l'espace des rencontres et de l'errance, ouvre aussi et clôt le temps de l'histoire » (*Zeus hospitalier*, op. cit., p. 180). Non seulement c'est une loi divine mais en plus on ne sait jamais si l'étranger qui se présente n'est pas lui-même un dieu déguisé en mendiant car « les dieux, sous l'aspect d'un homme d'autres lieux, prenant toutes les formes, font parfois le tour des villes pour sonder la violence ou la vertu des hommes » (*Odyssée*, Chant XVII, vers 485-487). On trouve la théoxénie (visite d'un dieu chez les mortels pour éprouver leur hospitalité) dans de nombreux récits. Ainsi Ovide raconte le célèbre mythe de Philémon et Baucis, un vieux couple de paysans qui, malgré leur pauvreté, accueillent sans la moindre hésitation Jupiter et Mercure déguisés en vagabonds afin de tester l'hospitalité des habitants de la Phrygie.

« Ils [Jupiter et son fils] allèrent dans mille maisons, à la recherche d'un lieu où se reposer,

Mille fois on leur ferma la porte. Une seule les reçut cependant,

Certes modeste, couverte de chaume et de jonc des marais. »

(Ovide, *Les Métamorphoses*, Livre VIII, vers 628-630).

En récompense, et alors que toutes les autres maisons s'enfoncent dans un marécage, l'humble chaumière se change en un temple et les deux vieux en deviennent, selon leurs vœux, les gardiens et les prêtres avant d'être métamorphosés à leur mort en deux arbres, qui feront l'objet d'un culte dans le pays. Dans la Genèse, Abraham représente l'hospitalité selon la Bible. Le patriarche accueille avec munificence trois étrangers qui arrivent devant sa tente au chêne de Mambré et qui se révèlent être une apparition de Yahvé. A la suite de quoi, Sara, malgré sa vieillesse, enfantera un fils, Isaac (cf. *Genèse* 18, 1-16).

L'hospitalité est inconditionnelle mais en même temps elle est ritualisée et codifiée. Ce n'est pas seulement une relation de personne à personne, c'est aussi une institution. Les rituels d'hospitalité, comme on l'a vu, neutralisent l'hostilité latente en donnant à l'étranger de passage le statut d'hôte. L'hospitalité est contractuelle ; elle se donne, se reçoit et se rend ; elle établit un lien entre les hôtes et implique une réciprocité symbolisée par l'échange de cadeaux. L'hospitalité, ce n'est pas la maison ouverte : il y a un seuil à franchir, une frontière à passer. Le visiteur attend que le maître de maison l'invite à entrer. Le rituel, tel qu'il est mentionné par Homère, comporte des moments différents. Dans un premier temps, des paroles et des gestes d'invitation, l'offre d'un repas ou d'un banquet, et d'un bain ; dans un deuxième temps, la demande d'identité. « Entre, mange, et ensuite tu nous diras qui tu es, d'où tu viens et qui sont tes parents », telle est l'hospitalité homérique. La question de l'identité ne vient que dans un second temps : ce qui montre bien le caractère inconditionnel de la loi de l'hospitalité. Lorsque Télémaque arrive à Pylos, il est accueilli par Nestor. Puis, après le festin, celui-ci lui dit :

« Il n'est plus indécent de demander aux étrangers

qui ils sont, dès qu'ils ont joui des plaisirs du repas.

Qui êtes-vous ? D'où venez-vous par les routes humides ?

Etes-vous des marchands, ou errez-vous à l'aventure

tels les pirates sur les eaux qui vont rôdant,

risquant leur vie en attaquant les nations d'autre langue ? »

(*Odyssée*, Chant III, vers 69-74).

Enfin, le temps de l'hospitalité se conclut par un rituel d'adieu et des cadeaux de départ. Un lien est créé. Ainsi Alcinoos, le roi des Phéaciens, déclare à Ulysse :

« Tout est prêt en effet pour l'hôte vénérable :

son départ, et les dons que lui réserve l'amitié.

Un hôte, un suppliant, c'est autant dire un frère

pour l'homme qui n'est pas tout à fait sans raison. »

(*Odyssée*, Chant VIII, vers 544-548).

L'aventure d'Ulysse ne se termine pas avant que n'aient été châtiés les prétendants. En effet, ceux-ci ont abusé de l'hospitalité, ils se sont installés dans la maison d'Ulysse contre le gré de son épouse et de son fils, ils ont joui impudemment des biens d'Ulysse. La violence qu'est l'hospitalité pervertie est sanctionnée par le terrible massacre des prétendants au Chant XXII de *l'Odyssée*.

L'hospitalité sacrée est donc à la fois un accueil sans condition et un échange ritualisé. « Mais, souligne R. Schérer, particulièrement significatif est l'anonymat dans lequel se déroule la première partie de la réception (...). Nul ne songe à demander à l'arrivant son nom avant qu'il ne se soit reposé et restauré. Seulement alors il est permis de l'interroger sur ce nom et sur les motifs de sa venue. » (*Zeus hospitalier*, op. cit., p. 158).

iii – L'hospitalité et le droit cosmopolitique

Avec la constitution des structures politiques étatiques, l'hospitalité se rationalise et s'organise. Dans les sociétés occidentales se créent des lieux d'asile et d'hébergement charitables puis philanthropiques pour les voyageurs et pour les indigents (hospices, hôpitaux, etc.). A partir de la fin du XVIII^{ème} siècle et en même temps que se développent les États -nations, l'assistance tend à être considérée comme un droit et non plus comme un bienfait ; la solidarité (la protection sociale) prend alors le relais de l'hospitalité à l'intérieur de la communauté nationale et pour les seuls membres de celle-ci (la citoyenneté étant une citoyenneté nationale). La reconnaissance juridique de droits sociaux marque un progrès incontestable mais le mécanisme impersonnel de la rationalité administrative, juridique, utilitaire et technique tend à se substituer à la socialité et à l'économie symbolique de l'hospitalité comme échange de dons. Avec la constitution des États -nations, la figure de l'étranger change : les étrangers, ce sont les ressortissants des autres États -nations (le couple étrangers/nationaux) et la question de l'hospitalité devient alors la question des étrangers au sens de ceux qui ne sont pas des nationaux. L'hospitalité est le lien avec l'étranger dans son extranéité. Mais la politique des États -nations envers les étrangers est en général prisonnière de l'alternative entre assimilation et rejet et elle tend à être inhospitalière. La Révolution française fait exception en tant qu'elle a tenté de découpler la citoyenneté de la nationalité mais l'échec de cette tentative et l'ambivalence des révolutionnaires français à l'égard des étrangers montrent bien que l'étranger constitue un problème pour la forme politique de l'État -nation. La Révolution française affirmant l'universalité des valeurs de la République et l'universalité des droits de l'être humain quelque soit son origine commence par défendre le principe de l'hospitalité : « Il faut que vous fassiez une cité, c'est-à-dire des citoyens qui soient amis, qui soient hospitaliers et frères » demande avec force Saint-Just (cité dans Sophie Wahnich, *L'impossible citoyen – l'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, 1997, p. 9). Et Condorcet déclare que la guerre ne remettra pas en question le principe d'hospitalité : « L'asile que [la France] ouvre aux étrangers ne sera point fermé aux habitants des contrées dont les princes l'auront forcée à les attaquer, et ils trouveront dans son sein un refuge assuré. » (ibid., p. 108). Mais lorsque la France entre en guerre et que les questions de sécurité commencent à se poser, les citoyens des pays ennemis ne sont pas traités comme des victimes des tyrans, ils deviennent suspects. C'est « la défaite de l'hospitalité », écrit S. Wahnich (ibid., p. 107). Après avoir bénéficié de l'hospitalité républicaine et eu l'honneur de porter le titre de citoyen français, les étrangers deviennent en l'an II, selon l'expression de S. Wahnich, d'« impossibles citoyens » (ibid., p. 127) et sont éliminés de la représentation nationale. L'article 1^{er} du décret des 5 et 6 nivôse an II (25 et 26 décembre 1793) de la Convention déclare que « Tous individus nés en pays étrangers sont exclus du droit de représenter le peuple français. » (ibid., p. 130).

Dans ce contexte de « tyrannie du national » selon l'expression de l'historien Gérard Noiriel, le principe kantien d'hospitalité universelle n'en est que plus éclatant. « Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions de

l'hospitalité universelle. [...] il ne s'agit pas de philanthropie mais du droit, et en l'occurrence hospitalité signifie le droit qu'a tout étranger de ne pas être traité en ennemi à son arrivée dans le pays d'un autre être humain. » (Kant, *Projet de paix perpétuelle*, troisième article définitif, Classiques Hachette, 1998, p. 35). Kant est le premier à avoir posé l'hospitalité universelle comme principe. C'est plus que jamais d'actualité. « Jamais plus qu'aujourd'hui la terre ne fut aussi impénétrable. Le scandale en est d'autant plus sensible que, dans tous ses recoins, la planète a été explorée, survolée, cerclée de satellites détecteurs. Le contraste, la contradiction éclate entre la perfection technique croissante des communications instantanées, des déplacements-éclair, le réseau du cyber-espace, en un mot l'utopie communicative devenue chose effective, et ces clôtures qui arrêtent à tout instant le déplacement et l'accueil. [...] C'est pourquoi le principe kantien reste si vivace, si imprescriptible, tant pour la pacification de la terre que pour les échanges entre les peuples. Il rejoint le principe stoïcien de citoyenneté du monde et, comme lui, tend à la déterritorialisation absolue. » (R. Schérer, « Besoin d'absolu et espoir du meilleur » dans *Le livre de l'hospitalité*, sous la dir. d'Alain Montandon, Bayard, 2004, p. 1614-1615).

Kant distingue trois sortes de droit : le droit civil qui règle les rapports des individus à l'intérieur d'un État, le droit international qui règle les rapports des États entre eux et le droit cosmopolitique qui règle les rapports entre les individus et les États. La paix définitive est possible, selon Kant, à trois conditions (qui correspondent à ces trois sortes de droit) : la constitution républicaine de l'État (c'est-à-dire le système politique représentatif) en tant que constitution pacifique, la fédération des États libres comme alliance de paix sur la base de conventions internationales, l'hospitalité universelle en tant qu'elle substitue à l'idée de l'étranger comme ennemi celle de l'étranger comme hôte. Kant ouvre une voie nouvelle en énonçant le principe d'un droit cosmopolitique, c'est-à-dire d'un droit des hommes comme citoyens du monde et membres de l'humanité existant en deçà et au-delà des États. Il ne fait pas de l'ennemi - de l'étranger comme ennemi - une catégorie essentielle et irréductible de la politique et en ce sens il est par avance l'anti Carl Schmitt. En effet pour ce philosophe allemand (compromis dans le nazisme), « la distinction spécifique du politique [...], c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. » (C. Schmitt, *La notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972, p. 66). La question de l'étranger est la pierre de touche de la cosmopolitique kantienne, comme le montre Y. C. Zarka : « le concept politique de l'humanité sort de l'abstraction pour prendre corps dans la figure de l'étranger. [...] On doit en effet passer de la figure schmittienne de l'étranger, comme l'autre menaçant, dangereux, donc de l'étranger comme ennemi, à l'étranger comme celui que l'on accueille, celui qui porte en lui un droit d'être accueilli, parce qu'il porte en lui l'humanité. » (*Kant cosmopolitique*, sous la dir. de Yves Charles Zarka et Caroline Guibert Lafaye, éditions de l'éclat, 2008, p. 8-9). Le concept cosmopolitique kantien de l'humanité dépasse l'alternative entre une humanité irrémédiablement divisée entre amis et ennemis et une humanité une, sans frontières et sans étrangers, une humanité unifiée dans un super-Etat. Dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant abandonne l'idée d'un Etat mondial - sa réalisation risquerait de donner naissance à « un despotisme sans âme » (*Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 50) qui finirait par tomber dans l'anarchie - et il élabore, dans le cadre de la pluralité des États, un concept de l'humanité qui ne supprime pas la catégorie de l'étranger : le droit cosmopolitique est le droit des étrangers à être des étrangers et corrélativement le droit des étrangers à l'hospitalité. Ce droit est le droit de tous les hommes et de tous les peuples à coexister pacifiquement (le droit pour chacun d'exister là où il est établi) et le droit de circuler, de commercer, de communiquer et d'échanger sur toute la surface de la terre, et, par conséquent, celui de l'hospitalité universelle. Il est indépendant de la nationalité des individus, il est le droit des hommes comme citoyens du monde et comme porteurs de l'humanité.

Le droit cosmopolitique se limite, selon Kant, à un droit de visite (c'est-à-dire droits d'entrer, de séjourner en sécurité et de pouvoir contracter, par exemple de faire du commerce) ; l'État est tenu de laisser l'étranger (sauf si celui-ci est un ennemi politique de l'État) entrer sur son territoire. Cette notion de visite s'oppose à celle d'installation. Le droit de visite s'applique à proprement parler à ceux qui choisissent librement la position d'étranger, il ne concerne pas les réfugiés, les hommes persécutés, chassés de leur pays, qui sont des étrangers par nécessité ; « le droit d'asile » est plus qu'un droit juridique, il est d'abord un devoir d'asile, une obligation morale inconditionnelle d'hospitalité (cf. Stéphane Chauvier, *Du droit d'être étranger - Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, L'Harmattan, 1996., p. 36 et 213). L'étranger volontaire a un droit de visite mais n'a pas un droit d'installation : autrement dit il ne peut s'installer, selon Kant, que si l'État lui en donne l'autorisation. Kant veut apporter une solution rationnelle et juste (celle d'une hospitalité républicaine) à la question des étrangers dans un

monde structuré en une pluralité d'États, une solution conciliant le droit de l'homme à être étranger (droit de circulation, droit de visite) et le droit des États-nations à soumettre l'installation des étrangers aux conditions propres à préserver les droits de leurs citoyens. Le droit de visite est une limitation de la souveraineté des États et on peut remarquer que ce droit n'est pas reconnu par le droit positif actuel (excepté, dans l'Union européenne, pour les ressortissants des États membres de l'Union) et qu'il ne figure pas non plus dans les déclarations des droits de l'homme actuellement en vigueur. « Si l'homme a des droits, il n'a pas, d'après ces déclarations, celui d'être étranger », constate S. Chauvier (op. cit., p. 173). Cf. « Aller et venir », par Bruno Genevois in *La Déclaration universelle des droits de l'homme*, Folio Gallimard, p. 81-84. Quant au droit d'asile, il est aujourd'hui de plus en plus menacé : cf. ibid., p. 87-90, « Droit d'asile » par Danièle Lochak.

Le *Projet de paix perpétuelle* est un texte fondateur pour la réflexion philosophique sur l'hospitalité, mais « l'hospitalité universelle » kantienne est doublement limitée : elle est seulement juridique et politique et elle se borne au droit de visite. Pour J. Derrida, comme pour R. Schérer, s'il y a certes des lois, des règles, des codes de l'hospitalité, il n'y a pas à proprement parler d'hospitalité sans un débordement de ce cadre normatif, sans un au-delà - érotique pour Schérer, éthique pour Derrida - de ces lois, un dépassement risqué qui peut s'avérer dangereux voire même destructeur mais aussi révélateur et joyeux. Pour Schérer, *La légende de saint Julien l'Hospitalier* de Flaubert et *Théorème* de Pasolini sont des œuvres exemplaires de la « folie » de l'hospitalité. Soumise à des lois, l'hospitalité, comme le montre Derrida, est inséparable d'un pouvoir, voire même d'une police ; elle n'est pas sans violence dans la mesure où elle opère une sélection entre les étrangers bienvenus et les étrangers indésirables. C'est pourquoi Derrida pense l'hospitalité en distinguant la Loi de l'hospitalité pure et inconditionnelle des lois de l'hospitalité conditionnelle. L'hospitalité pure, c'est la maison ouverte à l'arrivant imprévu et imprévisible, c'est la visitation par opposition à l'invitation, c'est l'accueil immédiat, sans conditions, sans règles, sans mesure, sans calculs. « L'hospitalité pure consiste à accueillir l'arrivant avant de lui poser des conditions, avant de savoir et de demander quoi que ce soit, fût-ce un nom ou un 'papier' d'identité. Mais elle suppose aussi qu'on s'adresse à lui, singulièrement, qu'on l'appelle donc, et lui reconnaisse un nom propre. L'hospitalité consiste à tout faire pour s'adresser à l'autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une 'condition', une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle de frontières. Différence à la fois subtile et fondamentale, question qui se pose sur le seuil du 'chez soi', et au seuil entre deux inflexions. Un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, toute une éthique s'y décide. » (J. Derrida, *Papier Machine*, Galilée, 2001, p. 275). L'hospitalité pure est « impossible », en ce qu'elle est radicalement hétérogène au politique, au juridique, au social, à l'économique. Mais, ajoute Derrida, « l'impossible n'est pas rien. C'est même ce qui arrive, par définition. » (J. Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, p. 204). Derrida ne limite pas la notion d'hospitalité à l'hospitalité envers les étrangers ; l'hospitalité inconditionnelle est l'exposition sans limite à (ce) qui arrive, à l'incalculable, à l'évènement de (ce) qui vient - un étranger, un amour, etc. « L'hospitalité inconditionnelle excède le calcul juridique, politique ou économique. Mais rien ni personne n'arrive sans elle. » (ibid., p. 205). On ne peut pas déduire de ce « principe d'hospitalité » une politique et un droit déterminés, mais sans ce principe il n'y a pas de concept d'hospitalité. Excédant le politique, le juridique, l'économique, l'hospitalité inconditionnelle oblige sans cesse à chercher une autre politique, d'autres lois, d'autres partages.

Dans un monde organisé en États-nations (même si cette forme d'organisation politique est aujourd'hui en crise), l'hospitalité de droit est un progrès incontestable. La mondialisation actuelle rend urgent d'inscrire le droit de visite et de circulation dans les Déclarations de droits de l'homme, dans le droit positif des États et dans le droit international et de substituer ce droit au principe de souveraineté absolue des États sur leur territoire et sur leurs frontières. Tout homme doit pouvoir librement pénétrer sur le sol d'un État étranger, à moins que sa présence ne constitue une menace manifeste pour la sécurité de cet État. La misère et les persécutions, qui poussent des millions d'hommes des pays pauvres à s'exiler et à devenir des étrangers par nécessité et le plus souvent des « sans-papiers », exigent de renforcer le droit d'asile et de mettre en œuvre une autre politique des frontières et une autre politique de l'immigration. L'Europe n'a-t-elle pas une dette à l'égard des pays qu'elle a colonisés ?

Il y a cependant plus dans le principe d'hospitalité que l'hospitalité de droit car l'hospitalité n'est pas entièrement programmable ; elle excède l'économie, la politique et le droit ; elle est aussi un art de vivre, une sensibilité aux autres (ce que Anne Gotman appelle « le sens de l'hospitalité »), une poétique et une éthique qui valorisent le don contre les logiques de guerre et de marchandisation. « L'hospitalité, dit Anne Gotman, c'est ce qui fait que l'on va au-delà du code, qu'on en donne un peu plus. » (Entretien avec Anne Gotman, dans *Diversité – ville école intégration*, n° 153-juin 2008 : Le principe d'hospitalité). Il y a une sainteté ou une folie de l'hospitalité, mais il y a aussi une banalité de l'hospitalité au sens où il y a non seulement une « banalité du mal » (selon l'expression de H. Arendt), mais aussi une banalité du bien (cf. Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La Découverte, 2005).

L'hospitalité est plus qu'une partie de l'éthique : « l'éthique est hospitalité », écrit J. Derrida dans sa conférence *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* (Galilée, 1997, p. 42). En fin de compte, il n'y a peut-être pas de subjectivité sans hospitalité, sans accueil de l'autre. « Le sujet est un hôte », écrit Emmanuel Lévinas dans *Totalité et Infini* (Martinus Nijhoff, La Haye, 1971, p. 276), ce livre dont J. Derrida dit qu'il « nous lègue un immense traité de l'hospitalité » (J. Derrida, *Adieu, Paris*, Galilée, 1997, p. 49).

Jean-Marc Lamarre

Emile Benveniste : L'hospitalité Le vocabulaire des institutions indo-européennes I, Minuit, 1969, pp. 87-96

Le vocabulaire des institutions indo-européennes recèle des problèmes importants dont les termes parfois ne sont pas encore posés. On est conduit à les discerner, parfois à créer en partie l'objet même de l'étude, à travers des mots révélateurs d'une institution dont les traces ne se laissent entrevoir, souvent, que d'une manière fugitive dans telle ou telle langue.

Un groupe de mots se rapporte à un fait social bien établi : l'hospitalité, la notion d' « hôte ». Le terme de base, latin *hospes*, est un ancien composé. L'analyse des éléments qui le composent permet d'éclairer deux notions distinctes et qui finissent par se rejoindre : *hospes* représente *hosti-pet-s*. Le second membre *pet-* est en alternance avec *pot-* qui signifie « maître », en sorte que *hospes* signifierait proprement « le maître de l'hôte ». (...)

Il y a lieu maintenant de revenir au composé qui a provoqué cette analyse, *hospes*, pour en étudier cette fois le terme initial, *hostis*. (...)

Du mot *hostis* lui-même, Festus dit : *eius enim generis ab antiquis hostes appellabantur quod erant pari iure cum populo Romano, atque hostire ponebatur pro aequare*. « On les appelait *hostes* parce qu'ils étaient de même droit que le peuple romain, et on disait *hostire* pour *aequare*. » Il ressort de cette notice que *hostis* n'est ni l'étranger ni l'ennemi. Il faut procéder de l'équivalence *hostire* = *aequare* (...). Le vieux panthéon romain, selon saint Augustin, connaissait une *Dea Hostilina* qui avait pour tâche d'égaliser les épis ou de faire que le travail accompli fût exactement compensé par le produit de la récolte. Enfin, un mot très connu, *hostia*, se rattache à la même famille : il désigne proprement « la victime qui sert à compenser la colère des dieux » ; donc une offrande de rachat, ce qui distingue *hostia* de *victima* dans le rituel romain.

C'est un fait frappant que dans aucun de ces mots, à part *hostis*, n'apparaît la notion d'hostilité. Noms primaires ou dérivés, verbes ou adjectifs, termes anciens de la langue religieuse ou de la langue rurale, tous attestent ou confirment que le sens premier est *aequare*, « compenser, égaliser ».

Comment *hostis* même s'y rattache-t-il ? Cela ressort de la définition précitée de Festus : « *quod erant pari iure cum populo Romano*. » Par là se définit la relation de *hostis* et *hostire* : « les *hostes* étaient de même droit que les Romains. » Un *hostis* n'est pas un étranger en général. A la différence du *peregrinus* qui habite hors des limites du territoire, *hostis* est « l'étranger, en tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains ». Cette reconnaissance de droits implique un certain rapport de réciprocité, suppose une convention : n'est pas dit *hostis* quiconque n'est pas romain. Un lien d'égalité et de réciprocité est établi entre cet étranger et le citoyen de Rome, ce qui peut conduire à la notion précise d'hospitalité. En partant de cette représentation, *hostis* signifiera « celui qui est en relations de compensation » ; ce qui est bien le fondement de l'institution d'hospitalité. Ce type de relations entre individus ou groupes ne peut manquer d'évoquer la notion de *potlatch*, si bien décrite et interprétée par Marcel Mauss dans son mémoire sur « le Don, forme primitive de l'échange », *Année sociologique*, 1924. Ce système, connu chez les populations indiennes du Nord-Ouest de l'Amérique, consiste en une suite de dons et contre-dons, un don créant toujours au partenaire l'obligation d'un don supérieur, en vertu d'une sorte de force contraignante. C'est à la fois une fête, liée à des dates et des cultes ; un phénomène économique en tant que circulation des richesses ; un lien entre les familles, les tribus et même leurs descendants.

L'hospitalité s'éclaire par référence au *potlatch* dont elle est une forme atténuée. Elle est fondée sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* a toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire.

La même institution existe dans le monde grec sous un autre nom : *xénos* () indique des relations du même type entre hommes liés par un pacte qui implique des obligations précises s'étendant aussi aux descendants. La *xenía* (), placée sous la protection de Zeus *Xénios*, comporte échange de dons entre les contractants qui déclarent leur intention de lier leurs descendants par ce pacte. (...)

Une des expressions indo-européennes de cette institution est justement le terme latin *hostis*, avec ses correspondants gotique *gasts* et slave *gospodi*. A date historique, l'institution avait perdu de sa force dans le monde romain : elle suppose un type de relations qui n'était plus compatible avec le régime établi. Quand l'ancienne société devient nation, les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent ; seule subsiste la distinction de ce qui est intérieur ou extérieur à la *ciuitas*. Par un changement dont nous ne connaissons pas les conditions précises, le mot *hostis* a pris une acception « hostile » et désormais ne s'applique qu'à l'« ennemi ».

En conséquence, la notion d'hospitalité a été exprimée par un terme différent où subsiste néanmoins l'ancien *hostis*, mais composé avec *pot(i)s* ; c'est *hospes* < *hostipe/ot-s*. (...)

Ainsi, l'histoire de *hostis* résume le changement qui s'est produit ans les institutions romaines. De même *xénos*, si caractérisé comme « hôte » chez Homère, est devenu plus tard simplement l'« étranger », le non-national. Dans le droit attique, il y a une graph *xenías*, poursuite contre un « étranger » qui veut se faire passer pour un « citoyen ». Mais *xénos* n'est pas allé au sens d'« ennemi » comme *hostis* en latin.

Homère : les mendiants et les étrangers viennent de Zeus *Odysée, XIV, 29-61, Traduction Philippe Jaccottet*

Les chiens, ces glapisseurs, tout à coup surprirent Ulysse ;
ils lui coururent sus en aboyant ; Ulysse alors
eut la sagesse de s'asseoir, son bâton lui glissa des mains
et, devant son étable, il eût souffert ignoble affront.

Mais le porcher qu'accourut bientôt, d'un pied rapide,
bondit à travers l'entrée : le cuir lui glissa des mains.

A grands cris, il chassa les chiens de tous côtés
sous une grêle de cailloux et, s'adressant au maître :
« Les chiens ont bien failli, vieillard, te déchirer
d'un coup, et j'en aurais été par toi couvert de blâme !
Les dieux ne m'ont-ils pas donné assez d'autres angoisses...

Eh oui ! pleurant et regrettant un maître égal aux dieux,
je reste là et j'élève ses porcs pour les donner
à d'autres, alors que lui, souffrant peut-être de la faim,
erre par villes et pays chez des gens d'autre langue,
s'il vit, s'il voit encore la lumière du soleil...

Mais suis-moi, vieux, entrons dans ma cabane, qu'à ton tour
de ce pain et ce vin ayant rassasié ton cœur,
tu me racontes d'où tu es, et l'histoire de tes soucis. »

Sur ces mots, le porcher le conduisit à sa cabane,
le fit entrer, asséoir, ayant entassé des branchages
et mis dessus la grande et épaisse toison,
c'était son lit, d'une chèvre sauvage ; Ulysse fut heureux
d'être reçu ainsi, et lui dit ces paroles :

« Mon hôte, puissent Zeus et les autres dieux exaucer
tous tes plus chers désirs, puisque tu m'accueilles si bien ! »

Alors, porcher Eumée, tu lui dis en réponse :

« Il serait impie, étranger, de mépriser un hôte,
fût-il moindre que toi : car les mendiants, les étrangers
viennent de Zeus, et le moindre don leur fait joie,
qui est nôtre ; c'est tout ce que peut faire un serviteur,

car ils tremblent toujours là où des maîtres font la loi,
qui sont jeunes.

(...)

René Schérer : L'hospitalité homérique
Zeus hospitalier, éloge de l'hospitalité, La Table Ronde, 2005, pp. 158-161

Chacun des vingt-quatre chants de l'Odyssée est consacré à une hospitalité au moins ; presque tous comportent une cérémonie de réception, avec la succession des rites : le repas d'arrivée, le bain donné par les servantes, le récit du voyageur, le festin et, le cas échéant, les fêtes en son honneur, l'installation de sa couche, généralement dans l'entrée, les présents de départ dont la somptuosité dépend de la richesse et de la qualité des deux hôtes. Cet ensemble rituel confère aux temps héroïques de la Grèce un rehaut exceptionnel. Mais particulièrement significatif est l'anonymat dans lequel se déroule la première partie de la réception, en termes théâtraux, le premier acte. Nul ne songe à demander à l'arrivant son nom avant qu'il ne se soit reposé et restauré. Seulement alors il est permis de l'interroger sur ce nom et sur les motifs de sa venue. Au chant III, Télémaque et Mentor, partis à la recherche de nouvelles concernant Ulysse, reçoivent sur l'île de Pylos le cordial accueil de Nestor et de ses fils qui donnent aux étrangers des viandes et des coupes de vin.

Ce n'est qu'après le festin, « après avoir chassé le désir du boire et du manger », que Nestor déclare : « Il serait plus honnête, maintenant que nos hôtes se sont réjouis à manger, de les questionner, de nous informer de leur nom. Étrangers, qui êtes-vous ? Est-ce une affaire qui vous amène, ou bien errez-vous sur la mer sans but, en pirates qui voguent à l'aventure, jouant leur vie et apportant le malheur aux gens d'autres pays ? » (Odyssée, III, 69-74). Cette harangue indique bien clairement la nature de l'anonymat qui entoure l'hospitalité. Elle est accordée sans condition, du moins dans sa première phase, avant le questionnement. Peu importe que l'hôte soit pirate ou brigand, la défiance à son égard, s'il doit y en avoir, ne vient qu'après qu'il s'est restauré.

Il peut, tout en restant libre de le dissimuler, accorder alors son nom comme un présent dont il dispose, en retour des largesses dont il a bénéficié. Ce nom, depuis Mauss et Leenhardt, nous savons que, dans la totalité des cultures archaïques, il est la personne elle-même, et non seulement un signe qui lui est attaché, un simple symbole. Objet précieux entre tous, il ne peut être livré qu'aux amis ou aux futurs amis. Avec lui se scelle le pacte inviolable de l'hospitalité. Il est dissimulé par prudence, ou si l'hôte recevant abuse lui-même des étrangers ; comme dans le cas d'Ulysse et de Polyphème : « Personne, voilà mon nom ! » (Ibid., IX, p. 366). Sa tromperie légitime sur son nom sauve Ulysse et ce qui lui reste de ses compagnons : lorsque le Cyclope aveuglé voudra appeler à l'aide les autres Cyclopes, ceux-ci répondront : « Si personne ne te fait violence et si tu es seul, c'est sans doute une maladie que t'envoie le grand Zeus. » (Ibid., IX, 410). Exemple limite, tiré de l'ambiguïté de la langue, et qui affecte l'hôte d'une ambiguïté analogue : il peut, à la fois, grâce au nom, être et n'être pas.

Il peut être ou n'être pas le dieu. Celui-ci se nomme rarement ; il ne s'annonce pas comme tel, ne livre pas son identité, se fait soupçonner plutôt à certains signes, une allure, une disparition brusque. C'est ainsi que l'hôte de Télémaque, le marchand Mentès, se manifeste comme étant Pallas Athéné : « A ces mots, Athéné aux yeux brillants s'envola comme un oiseau qui disparaît aux yeux. [...] Ayant réfléchi, il fut saisi de stupeur, car il s'avisait que l'étranger était un dieu. » (Ibid., I, 319-324).

Dans l'Odyssée, livre de l'hospitalité, comme dans l'Iliade, livre des combats, le dieu reste à la fois lointain et proche, mêlé au quotidien, il épouse les querelles humaines, joue avec l'homme et n'a pas encore acquis cette distance que lui confèrera le tragique, à travers l'intervention de la législation proprement humaine de la cité. Mais le chant homérique ne célèbre pas seulement l'hospitalité en tant que trait de mœurs, dans une évocation riche et colorée de ses aspects archaïques, elle en est, à l'écart du tragique, la dramatisation. L'hospitalité forme le cadre et les repères du voyage d'Ulysse, jalonne l'espace des rencontres et de l'errance, ouvre aussi et clôt le temps de l'histoire. La guerre de Troie a pour origine et prétexte une histoire d'hospitalité trahie. Car Pâris - Alexandre a enlevé Hélène en trahissant l'hospitalité de Ménélas. Au moment d'entreprendre avec le Troyen un combat singulier, le roi grec

l'invective en ces termes : « Sire Zeus, donne-moi de punir celui qui m'a le premier fait tort, le divin Alexandre, et dompte-le sous mon bras. Ainsi chacun désormais, jusque chez les hommes à naître, redoutera de faire tort à l'hôte qui lui a montré amitié. » (Iliade, III, 352-354). Ce crime, qui a affecté particulièrement Zeus, Eschyle l'évoque à son tour dans Agamemnon : « Ainsi le puissant Zeus hospitalier dépêche à Alexandre les deux fils d'Atrée » et « il doit payer le mépris qu'il a montré de la table hospitalière et de Zeus gardien du foyer » (Eschyle, Agamemnon, trad. P. Mazin, vers 60, 360 et 689). La tragédie même, dans les raccourcis qu'elle affectionne, relie cette hospitalité bafouée à une autre légende de l'abus d'hospitalité, celle d'Atrée lui-même faisant manger à son frère Thyeste ses propres enfants. Un crime qui pèsera tragiquement sur la race des Atrides.

Enfin, dans l'Odyssée même, c'est bien aussi autour de l'hospitalité abusée que se ferme le temps dramatique, par le massacre des prétendants installés, contre le gré de Pénélope et de Télémaque, dans la demeure d'Ulysse et convoitant la main de son épouse.

Dans cet encadrement fait de crimes, par suite de la trahison, de l'abus et, généralement, de l'excès, il y a la bonne hospitalité marquée par la « mesure ». Ce bon usage est, en particulier, défini par Ménélas lui-même, revenu de Lacédémone avec son épouse retrouvée, Hélène. A Télémaque, venu le visiter au cours de sa filiale enquête et qui exprime son intention de retourner chez lui, il s'adresse en ces termes : « Je ne veux aucunement te retenir ici un long temps, puisque tu désires t'en retourner. Je blâme autant celui qui, recevant un étranger, le fête avec trop d'empressement et celui qui lui marque trop son antipathie. Le mieux est toujours dans la juste mesure. On a également tort de presser un hôte de s'en aller quand il ne le veut pas, et de retenir celui qui est impatient de s'en retourner. Il faut bien traiter un hôte pendant qu'il est présent et le faire reconduire quand il le désire. » (Odyssée, XV, 68-74).

Ménélas, d'expérience, sait ce que vaut, dans l'hospitalité, l'égle mesure (aisima) expression de la sagesse même incarnée, pour les Anciens, dans les légendaires Sept Sages auxquels appartenaient Thalès le géomètre et Solon le législateur. Avec ces paroles de Ménélas, c'est l'hospitalité de cité qui se profile et s'installe dans l'hospitalité archaïque. (...)

Cette dernière était, en effet, toujours associée à une certaine forme d'excès qui, pour nous, prend le sens d'un absolu.

La Bible et le Coran : l'hospitalité d'Abraham

Yahvé lui [Abraham] apparut aux Chênes de Mambré, tandis qu'il était assis à l'entrée de la tente, au plus chaud du jour. Ayant levé les yeux, voilà qu'il vit trois hommes qui se tenaient debout près de lui ; dès qu'il les vit, il courut de l'entrée de la tente à leur rencontre et se prosterna à terre. Il dit : « Monseigneur, je t'en prie, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, veuille ne pas passer près de ton serviteur sans t'arrêter. Qu'on apporte un peu d'eau, vous vous laverez les pieds et vous vous étendrez sous l'arbre. Que j'aille chercher un morceau de pain et vous vous réconforterez le cœur avant d'aller plus loin ; c'est bien pour cela que vous êtes passés près de votre serviteur ! » Ils répondirent : « Fais donc comme tu as dit. »

Abraham se hâta vers la tente auprès de Sara et dit : « Prends vite trois boisseaux de farine, de fleur de farine, pétris et fais des galettes. » Puis Abraham courut au troupeau et prit un veau tendre et bon ; il le donna au serviteur qui se hâta de le préparer. Il prit du caillé, du lait, le veau qu'il avait apprêté et plaça le tout devant eux ; il se tenait debout près d'eux, sous l'arbre, et ils mangèrent.

Ils lui demandèrent : « Où est Sara, ta femme ? » Il répondit : « Elle est dans la tente. » L'hôte dit : « Je reviendrai vers toi l'an prochain ; alors, ta femme Sara aura un fils. » Sara écoutait, à l'entrée de la tente, qui se trouvait derrière lui. Or Abraham et Sara étaient vieux, avancés en âge, et Sara avait cessé d'avoir ce qu'ont les femmes. Donc, Sara rit en elle-même, se disant : « Maintenant que je suis usée, je connaîtrais le plaisir ! Et mon mari qui est un vieillard ! » Mais Yahvé dit à Abraham : « Pourquoi Sara a-t-elle ri, se disant : "Vraiment, vais-je encore enfanter, alors que je suis devenue vieille ?" Y a-t-il rien de trop merveilleux pour Yahvé ? A la même saison l'an prochain, je reviendrai chez toi et Sara aura un fils. » Sara démentit : « Je n'ai pas ri », dit-elle, car elle avait peur, mais il répliqua : « Si, tu as ri. »

Les hommes se levèrent de là et se dirigèrent vers Sodome. Abraham marchait avec eux pour les reconduire.

La Bible, Genèse, 18, 1-16

T'est-il parvenu le récit des honorables hôtes d'Abraham ? Quand ils le surprirent chez lui et dirent : « Paix et salut ! » il dit « Paix et salut ! Gens inconnus de nous. » Il se retira discrètement parmi les siens pour apporter un veau gras. Il le leur avança et dit : « N'en mangerez-vous donc pas un peu ? »

Le Coran, Sourate LI, 24-27

Platon : nos devoirs envers les étrangers

***Les Lois*, V, 729 e – 730a, dans Platon, Œuvres complètes, tome II (trad. L. Robin), p. 780-781 :**

Envisageons enfin, cette fois, nos devoirs envers nos hôtes étrangers : il faut se dire que ce sont les plus saints des engagements. C'est que, pour presque tous les droits de l'étranger, tout manquement commis envers lui est, en comparaison avec ce qui regarde les droits d'un concitoyen, un plus grave manquement envers une Divinité vengeresse : l'étranger en effet, étant isolé de ses camarades et de ses proches, est l'objet, pour les hommes et les Dieux, d'une plus grande compassion ; l'être qui a le pouvoir de le venger met donc plus d'ardeur à lui porter assistance ; or, le Démon et le Dieu qui protègent l'étranger de chaque peuple font escorte au Zeus des Étrangers (Zeus Xénios). Aussi, que de précautions ne doit-on pas prendre, si peu même qu'on ait de prudence, pour faire jusqu'au bout sa route, sans commettre dans la vie aucune faute à l'égard des Étrangers !

Cicéron : les étrangers

Cicéron, Des biens et des maux, III, 19, 63, dans Les Stoïciens, Pléiade, p. 285 :

La société universelle du genre humain :

Les hommes sont confiés par la nature les uns aux autres : par cela même qu'il est homme, un homme ne doit pas être un étranger pour un homme.

Cicéron, Traité des devoirs, III, 6, 28, dans Les Stoïciens, Pléiade, 1962, p. 595 :

Mais dire qu'il faut bien tenir compte de ses concitoyens, mais non des étrangers, c'est détruire la société du genre humain et, avec elle, supprimer la bienfaisance, la libéralité, la bonté, la justice ; et pareille négation doit être jugée comme une impiété envers les dieux immortels (...).

Cicéron, Traité des devoirs, III, 11, 47, dans Les Stoïciens, Pléiade, p. 601 :

Il arrive très souvent que, sous prétexte d'utilité, on commette des fautes dans les affaires publiques (...) On a tort d'empêcher les étrangers d'habiter nos villes et de les chasser (...) Il est bon de ne pas permettre à quelqu'un qui n'est pas citoyen d'être pris pour tel ; c'est la loi qu'ont portée très sagement les consuls Crassus et Scévola ; mais c'est une grossièreté d'interdire aux étrangers de vivre dans notre ville.

Emmanuel Kant : le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions de l'hospitalité universelle
Projet de paix perpétuelle (1795), Classiques Hachette, Paris 1998, pp. 35 à 39

Dans cet article, comme dans les précédents, il ne s'agit pas de philanthropie mais du droit, et en l'occurrence hospitalité signifie le droit qu'a tout étranger de ne pas être traité en ennemi à son arrivée dans le pays d'un autre être humain. Ce pays peut refuser de le recevoir, si cela peut se faire sans entraîner la perte de l'étranger, mais il ne peut lui témoigner d'hostilité aussi longtemps qu'il se tient en paix à sa place. Ce n'est pas un droit de séjour que l'étranger peut revendiquer (cela exigerait un contrat particulier de bienfaisance qui prévoirait d'en faire un certain temps le commensal d'un particulier), mais un droit de visite, le droit qu'ont tous les hommes de proposer leur compagnie en vertu du droit de possession commune de la surface de la Terre, dont la forme sphérique les empêche de se disperser à l'infini mais les force finalement bien à se supporter les uns à côté des autres. Mais à l'origine personne n'a plus qu'un autre le droit d'être sur un lieu de la Terre. – Des parties inhabitables de cette surface, la mer et les déserts de sable, divisent cette communauté, mais de telle manière que les vaisseaux, ou les chameaux (les vaisseaux du désert), permettent de se rapprocher par-dessus ces contrées sans maître et de faire servir à un commerce éventuel le droit sur la surface, droit qui appartient en commun à l'espèce humaine. (...) - De cette manière, des régions éloignées peuvent nouer pacifiquement entre elles des relations qui, au bout du compte, peuvent finir par rapprocher toujours plus le genre humain d'une constitution cosmopolitique.

Si l'on compare à cela la conduite inhospitalière des Etats civilisés, en particulier des Etats commerçants de notre continent, l'injustice dont ils font preuve dans leur visite des peuples et des pays étrangers (qui est pour eux une seule et même chose que la conquête) va si loin qu'elle terrifie. Au moment de leur découverte, l'Amérique, les pays des nègres, les îles aux épices, le Cap, etc. furent pour eux des pays qui n'appartenaient à personne parce qu'ils comptaient les habitants pour rien. Sous prétexte de n'établir dans les Indes orientales (Hindoustan) que des comptoirs de commerce, ils y amenèrent des troupes étrangères, mais [celles-ci étaient] accompagnées d'oppression des indigènes, d'intrigues pour inciter leurs différents Etats à [se faire] de grandes guerres, de famines, d'insurrections, de perfidie et de tous les autres noms que peut porter la litanie des mots qui accablent l'espèce humaine.

(...)

Comme la communauté (plus ou moins étroite) qui s'est désormais établie entre les peuples de la Terre va si loin qu'une violation du droit en un endroit de la terre est ressentie partout, il s'ensuit que l'idée d'un droit cosmopolitique n'est pas une manière chimérique et exaltée de se représenter le droit, mais [elle est] un complément nécessaire du code non écrit qui contient le droit public aussi bien que le droit des gens, en vue de la réalisation des droits de l'homme en général et par là en vue de la paix perpétuelle. Ce n'est qu'à cette condition qu'on peut se flatter de se trouver en état de se rapprocher sans discontinuer de la paix perpétuelle.

J.-G. Fichte : le droit cosmopolitique
***Fondement du droit naturel* (1796), Quadrige/PUF, 1998, p. 393-394**

Tous les droits positifs, les droits à quelque chose, se fondent sur un contrat. Or, cet arrivant étranger [un étranger qui n'est ni envoyé par un Etat confédéré, ni autorisé par un contrat conclu avec un tel Etat] n'a en sa faveur absolument aucun contrat avec l'Etat qu'il visite : ni un contrat qu'il ait conclu personnellement, ni un contrat auquel il pourrait se référer et que son Etat aurait conclu pour lui ; car, par hypothèse, ou bien il n'est d'aucun Etat, ou bien l'Etat qu'il visite ne connaît pas son Etat et n'est engagé avec lui dans aucun contrat. Est-il donc dans ce cas dépourvu de droits ou a-t-il tout de même des droits ? Lesquels et sur quelle base ? Il dispose du droit humain originaire, qui précède tous les contrats juridiques et seul les rend possibles : le droit de présupposer pour tous les hommes qu'ils peuvent entrer avec lui par des contrats dans une relation juridique. Cela seul constitue le véritable droit de l'homme, qui revient à l'homme en tant qu'homme : la possibilité d'acquérir des droits. (...)

C'est de ce droit que résulte son droit à entrer sur le territoire de l'Etat étranger ; car qui a droit à la fin, a aussi droit aux moyens ; or il ne peut tenter de s'engager dans une relation juridique avec cet Etat sans venir à lui sur son territoire et sans lui offrir de contracter des liens.

C'est dans ce droit de circuler librement sur le territoire et de s'offrir pour contracter des liens juridiques que consiste le droit de simple citoyen du monde.

Le fondement juridique sur lequel s'appuie l'arrivant étranger pour entrer sur le territoire d'un Etat ; c'était son droit de tenter et de demander d'avoir des relations avec les citoyens de cet Etat. Ainsi, l'Etat qu'il visite a tout d'abord le droit de demander à l'étranger ce qu'il veut et de le contraindre à donner des explications. S'il ne s'explique pas, le fondement de son droit disparaît et il doit être refoulé hors des frontières. De même, si certes il s'explique, mais si sa demande n'est pas acceptée, le fondement de son droit est là aussi supprimé et il est à bon droit expulsé au-delà de la frontière. Néanmoins cela doit se passer sans dommage pour sa conservation. Car il lui reste la possibilité de contracter des liens avec un autre Etat, après son échec avec celui-ci. C'est là son plein droit, et on ne peut le lui enlever.

Carl Schmitt : Les étrangers et la distinction ami - ennemi, critère du politique *La notion de politique* (1928), Calmann-Lévy, 1972, pp. 65-68

On ne saurait arriver à définir le politique sans avoir d'abord dégagé et vérifié ses catégories spécifiques. Car le politique a ses critères à lui, qui jouent d'une manière qui leur est propre vis-à-vis des domaines divers et relativement autonomes où s'exercent la pensée et l'action des hommes, particulièrement vis-à-vis du domaine moral, esthétique et économique. Le politique résiderait donc en dernière analyse dans des distinctions qui lui sont propres, auxquelles pourrait se ramener toute activité politique au sens spécifique du terme. Admettons que les distinctions fondamentales soient, dans l'ordre moral, le bien et le mal ; le beau et le laid dans l'ordre esthétique ; dans l'économique, l'utile et le nuisible ou, par exemple, le rentable et le non rentable. La question se pose alors de savoir s'il existe pour le politique un critère simple qui soit une distinction de même nature, analogue aux précédentes sans pour autant en dépendre, une distinction autonome et donc évidente en elle-même, et de savoir en quoi celle-ci consiste.

La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Elle fournit un principe d'identification qui a valeur de critère, et non une définition exhaustive ou compréhensive. Dans la mesure où elle ne se déduit pas de quelque autre critère, elle correspond, dans l'ordre du politique, aux critères relativement autonomes de diverses autres oppositions : le bien et le mal en morale, le beau et le laid en esthétique, etc. Elle est autonome en tout cas, non pas au sens où elle correspondrait à un champ d'activité original qui lui serait propre, mais en cela qu'on ne saurait ni la fonder sur une ou plusieurs de ces autres oppositions, ni l'y réduire. Si déjà l'opposition entre le bien et le mal n'est pas purement et simplement identique à celle du beau et du laid ou à celle de l'utile et du nuisible et n'y est pas directement réductible, à plus forte raison faut-il éviter de confondre et d'amalgamer l'opposition ami - ennemi avec l'une des oppositions précédentes. Le sens de cette distinction de l'ami et de l'ennemi est d'exprimer le degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation ; elle peut exister en théorie et en pratique sans pour autant exiger l'application de toutes ces distinctions morales, esthétiques, économiques ou autres. L'ennemi politique ne sera pas nécessairement mauvais dans l'ordre de la moralité ou laid dans l'ordre esthétique, il ne jouera pas forcément le rôle d'un concurrent au niveau de l'économie, il pourra même, à l'occasion, paraître avantageux de faire des affaires avec lui. Il se trouve simplement qu'il est l'autre, l'étranger, et il suffit, pour définir sa nature, qu'il soit, dans son existence même et en un sens particulièrement fort, cet être autre, étranger et tel qu'à la limite des conflits avec lui soient possibles qui ne sauraient être résolus ni par un ensemble de normes générales établies à l'avance, ni par la sentence d'un tiers, réputé non concerné et impartial.

Car, en l'occurrence, seule une communauté existentielle d'intérêts et d'action rend possible cette justesse du discernement et de l'intuition qui autorise une intervention dans le débat et dans le jugement. Dans la situation extrême où il y a conflit aigu, la décision revient aux seuls adversaires concernés ; chacun d'eux, notamment, est seul à pouvoir décider si l'altérité de l'étranger représente, dans le concret de tel cas de conflit, la négation de sa propre forme d'existence, et donc si les fins de la défense ou du combat sont de préserver le mode propre, conforme à son être, selon lequel il vit. Au niveau de la réalité psychologique, il advient facilement que l'ennemi soit traité comme s'il était mauvais ou laid, pour la raison que toute discrimination, toute délimitation de groupes utilise à l'appui toutes les autres oppositions exploitables ; et la discrimination politique, qui est la plus nette et la plus forte de toutes, use naturellement de ce procédé plus que toutes les autres. Ceci ne change rien à l'autonomie de ce type d'oppositions. Il s'ensuit que l'inverse est vrai aussi : ce qui est moralement mauvais, laid dans l'ordre de l'esthétique ou économiquement nuisible n'est pas nécessairement ennemi pour autant ; ce qui est moralement bon, beau dans l'ordre de l'esthétique et utile dans le domaine de l'économie n'est pas pour autant ami au sens spécifique, c'est-à-dire politique, du terme. Le fait qu'une opposition aussi spécifique que l'opposition ami - ennemi puisse être isolée en regard d'autres distinctions et conçue comme un élément autonome démontre à lui seul la nature objective et l'autonomie intrinsèque du politique.

Paul Ricœur : la condition d'étranger ***Esprit*, mars-avril 2006**

La distinction de base : « étrangers » contre « membres »

Avant d'aborder les différences de statut légal et de conditions concrètes qui différencient les étrangers entre eux, il faut mettre en place la fragmentation d'un type spécial, produite par l'histoire, qui fait que l'humanité n'existe nulle part comme un seul corps politique, mais se présente au regard partagée entre des communautés multiples, constituées de telle façon que certains humains leur appartiennent en tant que membres, tous les autres étant des étrangers. Cette distinction de base n'est pas à confondre avec la paire amis/ennemis, qu'une certaine philosophie politique monte en épingle. Ce dernier rapport s'inscrit dans une problématique bien délimitée, celle de la guerre et de la paix. Avant celle-ci, il y a l'opposition entre l'appartenance et la non-appartenance à une communauté historique, l'Etat-nation, pour nous Français. Dans ce couple, un seul terme est « marqué », la qualité de membre, le second ne l'est pas, celle d'étranger. Nos dictionnaires énoncent sans ambiguïté la dissymétrie propre à cette distinction de base « étranger, dit le Robert : qui est d'une autre nation ; qui est autre en parlant d'une nation ». Dit simplement : est étranger qui n'est pas de « chez nous » - qui n'est pas l'un des nôtres. Rien n'est dit par là concernant ce que l'étranger est pour lui-même, « chez lui » - ni non plus concernant les rapports d'alliance, de neutralité ou d'inimitié régnant entre « nous » et « eux ». Cette contrainte du lexique va bien au-delà des mots ; le vocabulaire prend en acte ceci : si - comme on y reviendra - nous ne savons pas qui nous sommes, nous sommes censés savoir à quoi nous appartenons, de quelle communauté nous sommes membres. De cette présupposition tacite résulte qu'avant toute tentative pour remplir la case vide du mot étranger, nous avons pour tâche de tirer au clair, autant que faire se peut, la nature de cette appartenance par rapport à laquelle la condition d'étranger est d'abord définie par défaut. [...] La barrière juridique entre les nationaux et les étrangers est étanche. L'étranger est non seulement celui qui n'est pas des nôtres, mais qui n'est pas autorisé à devenir l'un de nous du seul fait qu'il le souhaite ou le demande. Il ne peut l'exiger. Et le pays par rapport auquel il est étranger peut souverainement lui refuser l'admission. Il est même des circonstances ou des pays où cette admission peut être annulée avec une souveraineté égale, sous forme d'expulsion ou, pour certains pays, de bannissement. Le caractère discrétionnaire de l'admission à la nationalité, l'absence de limites à la souveraineté de l'acte politique d'accueil, ne font que souligner avec la plus extrême rigueur l'absence de symétrie à l'intérieur du couple membre/étranger.

Mais ce qui reste le non-dit de cette analyse purement juridique de la condition d'étranger, c'est la nature de la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant que membres appartenant à telle communauté nationale. Or c'est en nous interrogeant sur cette compréhension de notre appartenance propre que nous allons être conduits à donner une première fois un contenu à ce terme non marqué d'étranger. Nous ne pouvons avancer dans la compréhension que nous avons de notre « chez nous » sans nous faire une représentation quelconque de ce que peut signifier pour l'étranger d'être « chez lui ». [...] Or il faut bien avouer que la compréhension que nous avons d'appartenir à tel pays, telle nation, tel Etat, ne repose sur aucune raison claire et transparente ; à vrai dire, il ne s'agit pas de raisons, je veux dire de motifs que nous pourrions soutenir par des arguments si un contradicteur venait à nous demander de nous justifier d'être français plutôt qu'anglais ou allemands. A cet égard, ce serait une grave erreur d'interpréter en termes de contrat la volonté de vivre avec tels compatriotes et concitoyens. [...] La compréhension que nous avons d'appartenir à la même communauté nationale est une compréhension partagée, nourrie par une histoire incarnée dans des mœurs, manifestée par des façons de vivre, de travailler et d'aimer, et soutenue par des récits fondateurs qui instaurent notre identité. La conversation ordinaire est le niveau du discours dont relève cette compréhension, lorsqu'elle est dite. Mais le plus souvent notre vouloir vivre ensemble demeure dans le non-dit. Il est même si enfoui, qu'il ne vient à la surface que lorsqu'il est contesté par la dépréciation de soi, menacé par la discorde civile, voire « défait » par la défaite militaire ou la révolution.

Or, c'est précisément à ce niveau de clair-obscur que l'étranger commence à sortir de son anonymat ; pour rendre raison de notre identité collective nous avons besoin de nous comparer avec les autres ; c'est alors que sortent en vrac nos préjugés, nos caractérisations sommaires, voire nos jugements appréciatifs et nos éloges ; du moins, l'étranger a cessé, le temps d'une comparaison, d'être le terme non marqué du couple membre/étranger. La compré-

hension de nous-mêmes ne sort du non-dit et ne commence de s'expliciter qu'en se faisant comparative, différentielle, oppositive. [...] Notre imagination peut même nous conduire jusqu'à nous représenter nous-mêmes comme faisant partie d'une communauté quelconque, parmi toutes les autres. Vue de partout et de nulle part, notre patrie nous apparaît dans un éclair comme autre que les autres. Au terme de cet aléatoire parcours dans l'imaginaire, l'équation initiale se renverse : notre pays apparaît à son tour comme le terme non marqué du couple membres/étrangers. C'est à ce niveau que la mémoire d'avoir été soi-même étranger, comme y conviennent des textes fameux de la Bible hébraïque, vient auréoler de bienveillance la déclaration selon laquelle nous sommes tous des étrangers les uns par rapport aux autres.

L'étranger « chez nous »

Cette imagination qui fait de nous-mêmes l'étranger de l'étranger échappe au fantastique lorsqu'elle est mise à l'épreuve du devoir d'hospitalité dont nous allons maintenant parcourir quelques figures bien réelles. Celles-ci correspondent à trois situations que l'on peut classer dans un ordre de tragique croissant : « l'étranger chez nous », c'est d'abord le visiteur de plein gré ; c'est ensuite l'immigré, plus précisément le travailleur étranger qui réside chez nous, plus ou moins contre son gré ; c'est enfin le réfugié, demandeur d'asile, qui souhaite le plus souvent en vain d'être recueilli chez nous. Cette dernière occasion d'hospitalité relève proprement du tragique de l'action, dans la mesure où l'étranger y assume la posture du « suppliant ».

L'étranger comme visiteur

Cette figure pacifique - au double sens qu'elle rend visible un état de paix et qu'elle multiplie l'esprit de paix - revêt elle-même bien des aspects, depuis le touriste qui circule librement sur le territoire du pays d'accueil jusqu'au résidant qui se fixe en un lieu et y séjourne. L'un et l'autre illustrent l'acte d'habiter ensemble, partagé entre nationaux et étrangers. Cette figure de l'étranger rappelle l'importance des catégories de territoire et de population pour la consistance du statut de membre de la communauté nationale. C'est cette dimension de la condition de membre que l'étranger est autorisé à partager. Sans devenir citoyen, le visiteur jouit des facilités de la liberté de circuler, de commercer ; il partage certains biens sociaux de base ; tels que sécurité, soins médicaux, voire éducation. On doit certes mettre cette condition agréable au compte de la mondialisation des échanges. Mais celle-ci serait sans effet sans la pratique de ce que Kant appelle précisément, dans le *Projet de paix perpétuelle*, « droit de visite » et où il voit un corollaire bien fondé du Droit cosmopolite. L'argument de Kant mérite d'être cité en entier : « Il est ici question non pas de philanthropie, mais du droit. Hospitalité (*Wirthbarkeit*) signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. » [...]

Ce droit de visite du voyageur ou du résidant étranger est loin de se réduire à une simple curiosité. Il est tout simplement révélateur de l'essence même de l'hospitalité que le Robert définit ainsi : « Le fait de recevoir quelqu'un chez soi, en le logeant éventuellement, en le nourrissant gratuitement. » La définition du Robert semble privilégier le couvert et le vivre ; j'aimerais y ajouter la conversation. Non seulement parce que c'est à ce niveau, comme on l'a dit plus haut, qu'accède au langage la compréhension d'abord tacite que le membre a d'appartenir à la communauté, mais parce que c'est à ce niveau d'échange de paroles que la dissymétrie initiale entre le membre et l'étranger commence à être concrètement corrigée. A cet égard, on ne saurait porter trop d'attention au phénomène de la traduction d'une langue dans une autre comme modèle d'« égalisation des conditions », comme aurait dit Tocqueville. L'acte de traduire opère au niveau de la dispersion des langues, symbole de la dispersion des peuples. Ne parle-t-on pas de l'enseignement des « langues étrangères » ? Si la traduction constitue un modèle pour la rencontre de l'étranger, c'est dans la mesure où, dans son fonctionnement même, elle consiste en une véritable hospitalité langagière, le locuteur de la langue d'arrivée se portant au niveau de la langue d'origine du texte qu'il va en quelque sorte habiter pour le traduire, afin de recevoir en retour dans sa langue le message traduit. Voilà une belle illustration de l'hospitalité universelle célébrée par Kant, et qui confère une valeur prophétique au droit de visite, en tant que parabole vivante de la paix perpétuelle. Répétons : « Hospitalité signifie ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi. »

L'étranger comme immigré

C'est, bien évidemment, à la condition de travailleur étranger qu'il est fait ici référence. [...] Il ne faut pas oublier en effet comment s'est constituée cette catégorie de visiteurs forcés. C'est le besoin de main-d'œuvre peu qualifiée, dans des postes de travail généralement pénibles, qui est à l'origine de ce flux migratoire de grande amplitude. C'est donc le travail, nécessité ordinaire de la vie économique, qui spécifie cette catégorie d'étrangers « chez nous ». Nous ne sommes plus dans le cycle de la liberté de choisir, comme avec les visiteurs de plein gré, mais dans le royaume de la nécessité, plus précisément celle de survivre et de faire vivre des familles généralement restées là-bas au pays. La vie de cette sorte d'étrangers est tracée par d'autres acteurs économiques et politiques qu'eux-mêmes. Certes, ils habitent l'espace protégé de l'Etat d'accueil, ils circulent librement et sont des consommateurs comme nous, les nationaux ; une part de leur liberté est due à leur participation comme nous à l'économie de marché ; une autre part résulte de leur accès, dans certaines limites, à la protection de l'Etat-providence ; ils détiennent des droits syndicaux et bénéficient en principe des mêmes droits au logement que les nationaux ; mais ils ne sont pas des citoyens et sont gouvernés sans leur consentement. S'ils sont appelés ailleurs des « hôtes », c'est que ce ne sont pas des immigrants à la recherche d'une nouvelle résidence et d'une nouvelle citoyenneté. Ils sont censés retourner chez eux, leur contrat terminé et leur visa expiré. Le droit au regroupement familial leur est compté ; ils sont les premiers à souffrir de la ségrégation par le logement ; le rattrapage culturel est difficile pour eux-mêmes, s'il l'est moins pour leurs enfants ; la question de leur liberté de culte reste non résolue, même si elle n'est pas fermée ; la résidence étant liée à l'emploi, leur position est d'autant plus précaire qu'ils entrent en concurrence avec les nationaux sur le marché du travail et qu'ils vont grossir l'armée des chômeurs. Mais c'est l'éloignement de leur foyer qui constitue la charge la plus pesante. Leur sort fait ressortir le contraste criant entre la mobilité du travail à l'échelle mondiale et la clôture de l'espace politique de la citoyenneté. A la base de tout, ils n'ont pas contribué à l'histoire silencieuse du vouloir-vivre-ensemble sous-jacent au pacte national. Sur cette réalité se greffent les fantasmes de l'opinion publique, qui s'expriment principalement dans l'amalgame entre travailleurs en situation régulière et étrangers en situation irrégulière, menace à la sécurité, voire terrorisme. Suspicion, méfiance, xénophobie tendent à imprégner la compréhension que les nationaux ont de leur appartenance au même espace politique. Si, comme on l'a dit plus haut, cette compréhension comporte tout naturellement un sentiment de différence avec l'étranger, l'exclusion transforme cette différence en rejet.

La riposte à cette situation dégradée doit se faire à deux niveaux. Le premier est celui de la justice politique due à des travailleurs résidents ; quelque chose est ici à inventer, une sorte d'admission de premier degré, en deçà de l'admission de deuxième degré consistant dans la naturalisation, comportant éventuellement la participation aux élections locales, comme c'est le cas dans certaines démocraties occidentales. Cette admission de premier degré est à négocier avec les Etats dont les travailleurs étrangers sont originaires, comme ont commencé de le faire certaines conventions déjà existantes ou en cours de négociation. Mais surtout la riposte doit se faire au niveau du droit humain d'hospitalité exploré ci-dessus à l'occasion de la condition dédramatisée de l'étranger comme visiteur. A cet égard, les textes forts de Kant et de Fichte sur l'hospitalité universelle devraient contribuer à changer les législations et auparavant à convertir les mentalités. Le même droit des gens qui régissait jadis la guerre et la paix entre les nations devrait régir de nos jours les rapports entre les pays hôtes et ces visiteurs malgré eux que sont les immigrés du travail.

L'étranger comme réfugié

La question des réfugiés constitue à elle seule un chapitre immense qui excède les limites d'une réflexion sur la condition d'étranger. Le choix souverain des Etats quant à la composition de sa population, donc à l'accès à son territoire, interfère ici avec un droit issu d'une autre source que le souhait libre et spontané de résider ailleurs, à savoir le droit à la protection de populations persécutées, à quoi correspond un devoir d'asile du côté des pays d'accueil. Si nous avons pu placer sous la règle de justice le droit des travailleurs étrangers, c'est sous le devoir d'aide, de porter secours à personne en danger, qu'il faut placer le droit des réfugiés ().

A l'arrière-plan du droit contemporain des réfugiés on trouve bien entendu la tradition d'asile, laquelle est elle-même liée à une antique tradition d'hospitalité exercée au bénéfice de fugitifs échappant à la justice vengeresse de leur pays d'origine. L'asile, comme on le sait, est présent dans les institutions de nos principales civilisations fondatrices. [...] L'important pour nous est de noter l'entorse que présente, au regard des prérogatives de l'Etat d'accueil, la conception de l'exil comme droit de la personne. C'est même comme exception à la règle de l'extradition que les juristes du début du XIX^{ème} siècle se posent la question de l'asile. Mais l'asile reste jusqu'au début du XX^{ème} siècle une question essentiellement individuelle concernant des personnes ayant un rôle politique.

C'est un concept nouveau qui apparaît après les bouleversements du XX^{ème} siècle sous le titre de réfugié. Le fait qu'il entraîne un droit d'asile ne doit pas masquer la différence de statut. C'est dans le cadre des grandes migrations contraintes de masses qu'il faut replacer le problème. Il nous intéresse ici dans la mesure où, outre le fait que le réfugié bénéficie de la protection d'un organisme international, c'est à un pays d'asile - le nôtre éventuellement - que revient la responsabilité première de son accueil. C'est à ce stade de la mise en pratique que le souci de protéger les réfugiés entre ouvertement ou sournoisement en conflit avec celui de protéger la souveraineté territoriale des Etats d'accueil. Rappelons d'abord comment a été défini par la convention de Genève du 28 juillet 1951 le statut de réfugié. Le terme s'applique à toute personne « qui, par suite d'événements survenus avant le 1^{er} janvier 1951 et craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité, et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut pas se réclamer de la protection de ce pays ; ou qui, si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels événements, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner (...) ». Tout repose sur l'idée de crainte raisonnable d'une persécution ; l'idée subjective de crainte est tempérée par l'énumération de critères objectifs, à savoir des causes de persécution (race, religion, nationalité, opinions politiques, groupe social - intellectuels, universitaires, homosexuels...). On ne dira rien de l'évolution subséquente de la définition, ni du mandat confié par l'Assemblée générale des Nations unies au Haut Commissaire aux réfugiés, pour se concentrer sur le point litigieux où la problématique d'ensemble de l'étranger se trouve remise en cause : la politique d'accueil des réfugiés relève, une fois de plus, de la souveraineté nationale ; celle-ci reste entière dans le cas des réfugiés que le pays d'accueil va chercher ; en revanche, ceux qui viennent à lui posent le problème épineux du droit des réfugiés au droit d'asile. L'origine du problème est la suivante : les Etats s'étant liés par les conventions internationales successives ne peuvent refuser la demande de l'asile ; mais ils disposent souverainement de la prérogative de mettre en œuvre la procédure d'éligibilité au statut de réfugié, laquelle n'a pourtant pour seule finalité que la « reconnaissance » des titres du demandeur d'asile ; il faut donc que l'Etat d'accueil se donne les moyens de vérifier que la personne qui se présente comme réfugiée possède bien les caractéristiques prévues à la définition internationale. La décision d'éligibilité n'a donc en principe qu'un caractère déclaratif, récognitif. Ce concept de reconnaissance ressortit donc au droit international ; mais c'est dans la procédure même de reconnaissance que viennent se glisser toutes les embûches que le sourcilieux principe de souveraineté va susciter. Le demandeur d'asile, qui n'est pas encore un réfugié tant que la procédure de reconnaissance n'est pas achevée, n'a pour armes que le principe de la bonne foi, plus connu sous sa forme pénale comme présomption d'innocence. Or le principe de bonne foi n'a lui-même pas d'autre assise que « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine (...) » dont parle le Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme. On voit où va se loger le litige : est-ce au seul demandeur d'asile de prouver qu'il entre bien dans la définition du statut dont il se réclame ? Or les effets de la persécution et les circonstances de son départ risquent de ne lui laisser comme preuve que son témoignage. La recherche de la preuve ne devrait-elle pas dès lors être partagée entre les autorités d'accueil et le demandeur, comme le recommande le Haut Commissariat pour les réfugiés ? Bien plus, le demandeur ne devrait-il pas, dès son entrée sur le territoire du pays d'accueil, être présumé réfugié ? Et la définition du réfugié, datant pour l'essentiel de 1951, n'est-elle pas trop restrictive ? N'est-ce pas alors un nouveau droit d'asile qu'il faudrait inventer ?

On a parlé d'asile avant de parler de réfugié. Et la Déclaration universelle des droits de l'homme du 20 décembre 1948, antérieurement donc à la convention sur les réfugiés, affirme en son article 14 : « Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays (...) » Mais ce droit - comme tant d'autres droits à... - ne lie précisément aucune instance obligatoire. Le fait est que le principe de la souveraineté territoriale des Etats reste le fondement même de notre droit international public contemporain et inclut la faculté de

contrôler l'entrée des étrangers sur le territoire et, le cas échéant, de les en renvoyer. La vérité est que les pays industrialisés, dans leur ensemble, tendent à se constituer en forteresses contre les flux migratoires incontrôlés que les désastres du siècle ont déchaînés. Seraient à prendre en considération à cet égard les mesures prises à l'échelle européenne qui, trop souvent, contredisent la tradition d'asile et de protection des droits et des libertés de la personne, à commencer par les mesures de lutte contre les « abus » du droit d'asile (concept de demande d'asile « manifestement infondée »). Tout conspire à éloigner le plus grand nombre de demandeurs d'asile, à les tenir à bonne distance des frontières occidentales. Selon le constat de François Crépeau : « Il est... toujours plus question de protéger les Etats des flux de réfugiés que de protéger ces derniers des causes de leur exil (). » Même le légitime souci de prévenir l'exil, par exemple en invoquant ou créant un droit « à n'être pas déplacé » ou « le droit à une communauté » (par retour à la communauté d'origine ?), peut être interprété comme une subtile protection des Etats industriels avancés contre ces flux migratoires et comme une manière d'éviter le devoir de protection dû aux victimes de persécutions et d'autres calamités. Mais nous ne saurions concentrer tous les feux de la critique contre le principe de souveraineté nationale ; nous ne saurions perdre de vue le fait sur lequel nous avons insisté au terme de notre premier parcours, à savoir que l'Etat nous représente jusque dans nos réticences à élargir le cercle du vouloir-vivre-ensemble. A cet égard, le devoir de porter secours aux étrangers malheureux reste de peu de poids aussi longtemps que le sens de l'hospitalité universelle et le dévouement à un nouveau « projet de paix perpétuelle » n'auront pas surmonté, jusque dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes la satisfaction légitime d'appartenir, à titre de citoyen libre, à « notre » communauté nationale.

Jacques Derrida : hospitalité inconditionnelle et hospitalité conditionnelle
in J. Derrida et E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Champs Flammarion, 2001, p. 101-104

J'oppose régulièrement l'hospitalité inconditionnelle – hospitalité pure ou hospitalité de visitation, qui consiste à laisser venir le visiteur, l'arrivant inattendu sans lui demander de comptes, sans lui réclamer son passeport, à l'hospitalité d'invitation.

L'hospitalité pure ou inconditionnelle suppose que l'arrivant n'a pas été invité là où je reste maître chez moi et là où je contrôle ma maison, mon territoire, ma langue, là où il devrait (selon les règles de l'hospitalité conditionnelle, au contraire) se plier en quelque sorte aux règles en usage dans le lieu qui l'accueille. L'hospitalité pure consiste à laisser sa maison ouverte à l'arrivant imprévisible, qui peut être un intrus, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal. Cette hospitalité pure ou inconditionnelle, ce n'est pas un concept politique ou juridique. En effet, pour une société organisée qui possède ses lois et qui veut garder la maîtrise souveraine de son territoire, de sa culture, de sa langue, de sa nation, pour une famille, pour une nation qui tient à contrôler sa pratique de l'hospitalité, il faut bien limiter et conditionner l'hospitalité. On peut le faire parfois avec les meilleures intentions du monde car l'hospitalité inconditionnelle peut aussi avoir des effets pervers.

Pendant, ces deux modalités de l'hospitalité restent irréductibles l'une à l'autre. Cette distinction exige la référence à l'hospitalité dont nous gardons le rêve et le désir parfois angoissé, celle de l'exposition à (ce) qui arrive. Cette hospitalité pure, sans laquelle il n'y a pas de concept d'hospitalité, elle vaut pour le passage des frontières d'un pays, mais elle a un rôle aussi dans la vie courante : quand quelqu'un arrive, quand l'amour arrive, par exemple, on prend un risque, on s'expose. Pour comprendre ces situations, il faut maintenir cet horizon sans horizon, cette illimitation de l'hospitalité inconditionnelle, tout en sachant que l'on ne peut pas en faire un concept politique ou juridique. Il n'y a pas de place pour ce type d'hospitalité dans le droit et dans la politique.

(...)

Une fois que l'on a circonscrit le champ de l'hospitalité conditionnelle, il devient possible de discuter une politique.

Jacques Derrida : l'éthique est hospitalité
Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !, Paris, Galilée, 1997, pp. 42-57

...l'éthique de l'hospitalité, ce langage n'est-il pas, de surcroît, tautologique ? Malgré toutes les tensions ou contradictions qui peuvent la marquer, malgré toutes les perversions qui la guettent, on n'a même pas à cultiver une éthique de l'hospitalité. L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'éthos, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, l'éthique est l'hospitalité, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite. Mais pour cette raison même, et parce que l'être-soi chez soi (l'ipséité même) suppose un accueil ou une inclusion de l'autre qu'on cherche à s'appropriier, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l'hospitalité, une perversion toujours possible de La loi de l'hospitalité (qui peut paraître inconditionnelle) et des lois qui viennent la limiter, la conditionner en l'inscrivant dans un droit.

(...)

Au moment où, dans cet esprit des Lumières dont nous nous réclamons, Kant formule le droit cosmopolitique, il ne le restreint pas seulement « aux conditions de l'hospitalité universelle ». Il assigne à celle-ci deux limites qui situent sans doute pour nous un lieu de réflexion et peut-être de transformation ou de progrès. Quelles sont ces limites ?

Kant semble d'abord étendre sans mesure un droit cosmopolitique à l'hospitalité universelle. C'est la condition de la paix perpétuelle entre tous les hommes. Il le détermine expressément comme un droit naturel. Celui-ci serait donc originel dans son fondement, imprescriptible et inaliénable. Comme presque toujours dans le cas du droit naturel, on peut y reconnaître les traits d'un héritage théologique sécularisé. Toutes les créatures humaines, tous les êtres finis doués de raison ont reçu en partage fraternel la « commune possession de la surface de la terre ». Personne ne peut donc, en principe, s'approprier légitimement ladite surface (en tant que telle, en tant que superficie) pour en interdire l'accès à un autre homme. Si Kant prend bien soin de préciser que ce bien ou ce lieu commun s'étend à « la surface de la terre », c'est sans doute pour n'y soustraire aucun point du monde ou d'un globe sphérique et fini (mondialisation et globalisation), là où une dispersion infinie reste impossible ; mais c'est surtout pour en exclure ce qui s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus du sol : habitat, culture, institution, Etat, etc. Tout ce qui, à même le sol, n'est plus le sol, et même si cela se fonde sur la terre, ne doit pas être inconditionnellement accessible à tout arrivant. Grâce à la condition de cette stricte délimitation (qui n'est autre que l'institution de la limite comme frontière, nation, Etat, espace public ou politique), Kant peut alors déduire deux conséquences et inscrire deux autres grilles sur lesquelles nous aurions intérêt à réfléchir demain.

1. – Tout d'abord il exclut l'hospitalité comme droit de résidence (Gastrecht) ; il la limite au droit de visite (Besuchsrecht). Le droit de résidence devrait faire l'objet d'un traité particulier entre Etats. (...)

Cette limitation du droit de résidence, comme ce qui le fait dépendre de traités entre Etats, voilà peut-être, entre autres choses, ce qui resterait pour nous discutable.

2. – Ensuite, par là même, en définissant dans toute sa rigueur l'hospitalité comme un droit (ce qui est à bien des égards un progrès), Kant lui assigne des conditions qui le font dépendre de la souveraineté étatique, surtout quand il y va du droit de résidence. Hospitalité signifie ici publicité de l'espace public, comme c'est toujours le cas pour le juridique au sens kantien ; l'hospitalité de la ville ou l'hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de l'Etat. Cela est de grande conséquence, en particulier pour les « délits d'hospitalité » dont nous parlions plus haut mais aussi bien pour la souveraineté des villes à laquelle nous pensons (), et dont le concept est aujourd'hui au moins aussi problématique qu'au temps de Kant.

Toutes ces questions restent obscures et difficiles, nous ne devons ni nous le cacher ni faire semblant de les croire dominables pour l'instant. Il s'agit de savoir comment transformer et faire progresser le droit. Et de savoir si ce progrès est possible dans un espace historique qui se tient entre La loi d'une hospitalité inconditionnelle, offerte a priori à tout autre, à tout arrivant, quel qu'il soit, et les lois conditionnelles d'un droit à l'hospitalité sans lequel La loi de l'hospitalité inconditionnelle risquerait de rester un désir pieux, irresponsable, sans forme et sans effectivité, voire de se pervertir à chaque instant.

Anne Dufourmantelle : Un ravissement sans violence **Revue Études, avril 2008**

L'hospitalité, avant d'être une pensée est un acte. Un pur événement. Entre et sois le bienvenu, toi que je ne connais pas. L'hospitalité, comme le pardon, s'adresse inconditionnellement. Elle décrit, plus qu'une figure, un espace où cet acte d'invitation peut avoir lieu. Cet espace, je crois, est le lieu même de la pensée.

Penser, c'est accueillir l'autre originairement en soi. L'autre comme possibilité même d'être soi. Acte de ren-contre et de reconnaissance, elle nécessite au moins deux personnes et un espace où avoir lieu. Si l'hospitalité, dans son essence, est inconditionnelle, dans toute société humaine, de fait, l'hospitalité est réglée par des lois. C'est cette tension irrésolue entre hospitalité inconditionnelle et les conditions données à l'acte d'hospitalité que la philosophie peut nous aider à penser.

Pourquoi la loi d'une inconditionnelle hospitalité apparaît-elle dans les sociétés primitives, depuis les tablettes mésopotamiennes, en Grèce ancienne, mais également en Chine et jusque dans les cultures orales mélanésiennes ? Sans doute parce qu'elle est l'une des lois fondatrices de toute civilisation, avec celle de l'interdit de l'inceste. Cette loi immémoriale nous rappelle la condition première, exilique, de l'humanité. Les premières sociétés humaines sont nomades ; l'homme est un être déplacé, précarisé dès le départ. La sédentarité et l'édification des villes sont venues ensuite, tardivement. La règle d'hospitalité inconditionnelle constitue peut-être ce rappel très concret, très impératif et immédiat du fait que celui qui reçoit peut à son tour, du jour au lendemain, être jeté sur la route et avoir besoin d'asile. Quand on parle de la règle d'hospitalité primitive, il ne s'agit pas de condescendance. Donner du pain au mendiant n'est pas lui offrir l'hospitalité. Telle était la règle : que l'étranger soit reçu comme un roi. Dans cette inscription primitive, un peu comme lors du carnaval, le gueux peut se prévaloir d'être maître. En ce sens, l'hospitalité est le premier acte politique.

C'est sans doute ce que traduit également la racine latine du mot hospitalité, *hostis*, qui signifie à la fois l'hôte (invité et invitante) et l'ennemi. L'hospitalité et l'hostilité ont une racine commune dans la langue. L'*hostis*, l'hôte, est de ce fait toujours aussi potentiellement un ennemi. Derrida avait inventé un néologisme *hosti-pitalité*. L'étranger excite le fantasme de celui qui vient vous déposséder dans votre propre maison, qui vous séduit et prend vos biens. C'est pourquoi Derrida articulait la question de l'hospitalité inconditionnelle à celle du parricide : le père étant l'hôte de la maison, l'étranger, à partir du moment où la porte lui est ouverte, a tous les droits, y compris de prendre la place du maître de maison (beaucoup de craintes dans la question actuelle de l'immigration clandestine sont liées à ce fantasme). Je rappelle que l'hospitalité inconditionnelle est une obligation d'accueillir l'autre sans rien lui demander : ni son identité, ni d'où il vient, ni où il habite. Derrida montre bien que cette loi d'hospitalité inconditionnelle ne peut pas être appliquée politiquement, car elle serait absolument subversive. Aucune économie ne peut s'y fonder, puisque l'hospitalité inconditionnelle remet en question très radicalement les règles du lien social conçu sur l'échange et la réciprocité, c'est-à-dire sur une certaine symétrie : je t'invite et, en échange, tu m'offres au moins ton identité et ton lieu d'origine ; ensuite, voyons ce que nous avons intérêt à échanger d'autre.

La société occidentale, fondée sur l'économie, l'échange, va ainsi s'attacher à organiser les règles de l'hospitalité. Tous les lieux publics qui essaient en Europe à partir du XVI^e siècle (églises, hôpitaux) vont commencer à penser les règles de l'hospitalité. Qu'est-ce qui, au minimum, sera demandé à un mendiant, à un passant, à un réfugié, à un blessé ? C'est ainsi que cette effraction de l'autre « chez soi », idéalement pensée dans l'hospitalité inconditionnelle, va conditionner les règles de l'hospitalité : A qui va-t-on ouvrir la porte, et selon quel scénario ? Comment celui qui accueille l'étranger va-t-il pouvoir se garantir et se protéger contre la violence éventuelle du nouveau venu ? Ces questions animeront la réflexion morale de Kant, mais aussi celle de Diderot et des Encyclopédistes. A l'heure des grandes conquêtes coloniales, quelle hospitalité offrir au « sauvage », à celui venu avec ses codes, sa culture ? De quel droit lui demander d'y renoncer et d'adopter nos coutumes ?

Quand la loi d'hospitalité inconditionnelle devient un code civil avec des règles, des droits et des devoirs, c'est un espace commun que l'on constitue. Mais demander à l'autre de venir vers vous dans un espace commun est déjà

une forme de violence. Est-ce encore de l'hospitalité ? Il s'agit de penser les effets de cette « violence », et là se pose la question de l'espace pensé comme œuvre commune, humaine, mais aussi comme architecture et langage. Pour prendre l'image de la maison : il faut des murs pour constituer un espace contenant (de soi et de l'autre), et en même temps des points de passage (portes, fenêtres) entre le dedans et le dehors, afin de pouvoir y circuler et y penser les conditions de la reconnaissance - la violence étant souvent le résultat d'un effet de non-reconnaissance. Quelqu'un qui serait invité nommément dans un espace où il n'y a aucun point de reconnaissance (ni langue, ni identité, ni aucun code) peut de fait être tenté de faire violence à cet espace, car là où il a cru être accueilli, en réalité violence lui est faite. L'hospitalité n'est pas une mise ne demeure.

Ce n'est que dans la rencontre et la reconnaissance de l'autre, en tant qu'il préexiste à moi-même, que se révèle la possibilité de la vraie hospitalité, de l'hospitalité comme joie. « Autrui qui se révèle précisément - et de par son altérité - non point dans un choc négateur du moi, mais comme le phénomène originel de la douceur », écrit Levinas. Cet autre qui est l'agent de la plus grande violence, celui qui peut, s'il le veut, me tuer, me détruire, m'aliéner, comment l'accueillir sans réserve ? La capacité de transcendance de l'hospitalité (ni religieuse, ni seulement politique) serait ce point de rencontre vertigineux en nous-même avec l'autre. Opérateur en temps réel du point d'impact de l'autre en nous-même ; c'est pourquoi on peut aussi éviter le choc toute sa vie de cette altérité radicale qui nous met en danger de ne plus se reconnaître comme « soi-même ». L'acte d'hospitalité se rapproche, en ce sens, de la rencontre amoureuse, qui met le sujet en acquiescement avec le monde et avec la vie ; elle est ainsi une disposition à l'intelligence et au partage (la haine, à l'inverse, polarise l'autre comme ennemi extérieur). « L'amour et la joie sont des ravisseurs », écrit saint Augustin. L'hospitalité est une puissance de ravissement sans violence qui interroge en nous ces frontières toujours mobiles où l'étranger apparaît et vous convoque à répondre, faisant écho à cet ange de l'Apocalypse qui nous dit : « Je me tiens à la porte et je frappe. »

Laurence Cornu : Confiance, étrangeté et hospitalité *Diogène*, n° 220, octobre-décembre 2007

Un nouveau paradigme

C'est l'anthropologie du don qui permet d'échapper, comme le montre bien Alain Caillé, aux impasses et de l'individualisme et du holisme. Ce qui « fait société » c'est le don, au sens de Mauss. Faire société n'est pas faire bloc, mais faire alliance. Dans cette dimension immémoriale, parce qu'elle est elle-même déjà inventive, l'invention politique n'est pas incompatible, mais possible, à condition aussi de n'être pas ramenée à une pure rationalité volontariste.

La question de la confiance peut s'y lire très exactement : le pari propre à un geste de confiance est le risque d'un don, l'offre d'une relation ouverte à un avenir. Dans son livre *Anthropologie du don*, Alain Caillé (Paris, La Découverte, 2007) montre comment l'analyse maussienne du don représente bien le changement de paradigme recherché, qui surmonte les difficultés du holisme comme de l'utilitarisme individuel. Le don « total » consiste en : donner, recevoir, rendre. C'est un cycle qui relie. Est-ce l'individu qui fait société, ou la société qui fait les individus ? La théorie du don permet d'échapper à cette fausse alternative, de même qu'elle permet d'éviter celle qui opposerait l'idéalisme philosophique à une physique mécanique des passions : le don est initié par quelqu'un, qui accepte l'incertitude du retour. En prenant l'initiative de ce geste, il « fait société », parce qu'il fait appel et place non prédéterminée à la réponse de l'autre, même sous la forme d'un défi et dans l'amorce d'une rivalité : il propose alliance, et ce risque oblige à une réciprocité différée. Ni idéal ni mécanique, ni irénique ni calculé, le don est à la fois « obligation et liberté », à la fois « intéressé et désintéressé » (Caillé, 2007, p. 53, 146) : à la fois individuel et social.

On examine alors non pas les rapports entre un individu « substance » et un « tout » contraignant, mais la manière dont les individus se lient : des gestes « font société » car par leur événement, quelque chose circule, qui précède, échappe, relie, réinvente, re-commence : fait commencement et re-commencement. [...]

L'avantage de cette approche anthropologique de la question est qu'elle est ainsi débarrassée de l'idéalisme moralisateur : le don (comme la confiance), même s'il révèle une générosité (un excès), n'est pas pensé à partir d'une définition idéale, désintéressée. Même s'il est adressé à l'autre, le don peut être aussi plein de rivalité. Ce n'est pas le don charitable qui explique le don, c'est le don anthropologique qui a pu trouver une variante charitable.

Mais ce n'est pas non plus l'échange marchand qui en est la source, c'est bien plutôt l'inverse. La « vérité » du don n'est ni l'échange calculé, ni l'altruisme unilatéral. Comme « échange symbolique » le don peut engendrer l'un et l'autre et être « réduit » à l'un comme à l'autre : ces valorisations ne se comprennent qu'à partir d'un invariant susceptible de plusieurs formes, un universel concret et immémorial. Un « invariant » non statique qui n'est pas un cadre immobile, mais à la fois structure et geste, le geste vivant qui anime la structure, comme la parole fait vivre la langue – Benveniste après Saussure. Cet invariant est le geste déjà là qui appelle le geste de faire écart et appel : écart par rapport au compte exact de l'échange marchand, et appel sensible à l'autre par différence avec le narcissisme de la belle âme morale – écart d'un excès non compté et amorce d'un lien inconnu. La générosité en est le principe, mais non pas celle d'un impératif moral : celle d'un héritage immémorial. Générosité des dons et des alliances, fêtes de l'exogamie. C'est là qu'il faut chercher le principe de cohésion : dans ces alliances vitales, ces hospitalités nécessaires entre les hostilités. L'hospitalité qui se donne, se reçoit et se rend, relève aussi du paradigme du don : elle est, quels que soient ses paradoxes, la manifestation du don immémorial, sensible, concret, gestuel, d'un espace pour l'autre, don multiforme et limpide à la fois, assumant chaque fois le défi de faire de l'hostis un hospes, de l'étranger un inconnu, de l'inconnu un hôte.

Essayons cette lecture : ce qui est en crise aujourd'hui serait que le don est nié par deux « variations » extrêmes qui ont, chacune dans leur registre, pour caractéristique d'exercer un empire exclusif : la marchandisation ou la sacralisation totale de tout échange, les deux étant une façon d'en nier l'aventure humaine, en livrant la confiance aux prix, ou aux exclusives des anathèmes. Cela se traduit dans les avatars du « symbole », brandi comme signe d'appartenance, qu'il soit « marque » ou signe religieux. Les marques vampirisent le symbolique. Si tout s'achète, il n'y a pas de don. Mais pas davantage s'il y a empire du religieux et hypertrophie du sacrifice (Caillé 2007, p.181). Dans

les deux cas le symbole est alors ce qui exclut, parce qu'il n'a réuni que des mêmes, consommateurs ou fanatiques. Le symbole cristallisé, la capacité symbolique s'est dévitalisée.

Crise de société, crise du don et crise du symbolique, désinstitution, crise de confiance : on parle là de la même chose. Ce paradigme permet de réunir en rendant intelligibles et co-extensifs ces différents « diagnostics ». On peut voir le gain d'intelligibilité et la fécondité obtenus à lire la confiance dans la dynamique d'un don et d'une activité de symbolisation. La confiance est une hospitalité au dire de l'autre, dont on crédite les paroles étranges de quelque sens [...]

La confiance dans la parole de l'autre est une hospitalité, elle fait pari de crédibilité, don d'hospitalité à la vérité possible de son jugement. Quand faisons-nous crédit à autrui de ce qu'il nous dit ? Par préjugé, ce sera sur titre ou sur image. Mais quand simplement sur parole ? A un « petit », un inconnu, un étranger ? Ce sera par jugement direct, contre les préjugés. Comme dans le roman de Henning Mankell, où enfin quelqu'un dit au petit garçon noir emmené du désert dans le nord scandinave dans une invraisemblable errance : « je te crois, j'imagine ton histoire » (Mankell, *Le fils du vent*, Paris, Seuil, 2004).

Danièle Lochak : le droit d'asile

La Déclaration universelle des droits de l'homme, Gallimard, Folio/ Actuel, 2008, p. 87-90

14.1. - Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays.

2. - Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux buts et principes des Nations unies.

Droit d'asile

L'article 14 de la Déclaration proclame le droit d'asile. L'asile, ici, se définit comme la protection qu'un Etat accorde à un individu qui fuit des persécutions en l'autorisant à entrer et à séjourner sur son territoire. La référence aux persécutions explique l'exclusion des délinquants de droit commun d'une part, des auteurs de crimes contre le droit international (crimes contre la paix, crimes de guerre, crimes contre l'humanité notamment) d'autre part.

La portée des droits reconnus par la Déclaration reste cependant limitée : le droit de chercher asile consiste simplement en la possibilité de fuir son pays pour trouver refuge ailleurs ; quant au droit de bénéficier de l'asile, il n'implique pas l'obligation pour un Etat d'accorder l'asile dès lors que la personne n'est pas ou plus immédiatement en danger, notamment parce qu'elle a été accueillie dans un pays tiers. Autrement dit, la Déclaration ne reconnaît pas un véritable « droit à l'asile », chaque Etat restant maître de décider souverainement s'il entend ou non accepter sur son territoire l'étranger qui réclame protection, sous réserve de ne pas le renvoyer vers son pays d'origine.

Contrairement à la plupart des autres droits énoncés par la Déclaration, le droit d'asile n'a été consacré par aucune convention internationale ayant valeur contraignante (sauf la convention de Caracas de 1954 conclue entre les pays d'Amérique latine) ; le Pacte international sur les droits civils et politiques de 1966 est muet sur la question, tout comme la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 ; et la Déclaration sur l'asile territorial de 1967, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies, ne lie pas les Etats.

La seule protection offerte par le droit international aux personnes persécutées résulte donc de la convention de Genève de 1951 sur les réfugiés : bien qu'elle ne consacre pas le droit d'asile, puisqu'elle n'oblige pas l'Etat à accueillir un réfugié sur son territoire, elle énonce néanmoins un principe de non refoulement qui interdit de le renvoyer vers son pays d'origine ; et en règle générale, la personne reconnue comme réfugiée parce qu'elle craint d'être persécutée « du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques », obtient le droit de séjour sur le territoire de l'Etat qui lui a reconnu cette qualité.

En dépit de la valeur éminente qui lui est reconnue, le droit d'asile paraît aujourd'hui de plus en plus menacé. Tandis que le nombre de réfugiés dans le monde s'est accru dans des proportions considérables – en 2003, vingt millions de personnes étaient placées sous la protection du Haut-commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR), dont dix millions de réfugiés stricto sensu, auxquels s'ajoutent les demandeurs d'asile et tous ceux qui ont été contraints de fuir leur région d'origine – les Etats occidentaux, préoccupés par la « maîtrise des flux migratoires », ferment leurs frontières à ces réfugiés, issus pour la plupart des régions les plus déshéritées de la planète. Ceux qui parviennent à déposer une demande de reconnaissance du statut ont de moins en moins de chances de l'obtenir en raison d'une interprétation restrictive des critères de la convention de Genève et d'exigences de preuves de plus en plus sévères.

Les pays européens encouragent parallèlement le maintien des réfugiés dans leur région, même si ont lieu des conflits, dans des camps placés généralement sous la protection du HCR . Là où la convention de Genève avait cherché à conférer un statut véritablement protecteur aux réfugiés, on en revient ainsi, à mesure que les conflits se déplacent vers le tiers-monde et que le nombre de réfugiés s'accroît, à une conception humanitaire de l'asile ; ces réfugiés-là ne bénéficient plus que d'une assistance leur permettant de survivre.

Marie-Laure Le Foulon : Un village en résistance
(à propos du téléfilm *La colline aux mille enfants* de Jean-Louis Lorenzi)
Télérama n° 2333 – 28 septembre 1994.

Au milieu des années 70, un professeur d'université américain, chercheur sur l'Holocauste, tombe sur un court article : pendant la Deuxième Guerre mondiale, Le Chambon-sur-Lignon, un village français perché au nord des Cévennes, a sauvé de l'extermination quelque cinq mille juifs, principalement des enfants ! Bouleversé, Philip Hallie décide d'enquêter sur place ().

Dans le dictionnaire, ce bourg de Haute-Loire, difficile d'accès, sans cachet particulier, est sèchement défini : « Centre touristique d'été. Plage sur le Lignon. Préventorium. » Derrière cette apparente banalité, le village a dissimulé durant des années le secret de son héroïsme. A la Libération même, sans médaille ni marche triomphale, il a repris avec modestie sa petite vie. Comment sous Vichy cette bourgade a-t-elle pu devenir l'un des refuges européens les plus sûrs pour les juifs ? Et si c'était grâce à la miraculeuse rencontre entre un pasteur protestant et un village ?

En 1934, André Trocmé, sa femme et ses quatre enfants arrivent au Chambon. Cette cité protestante qui ne compte pas plus de cent catholiques pour trois mille habitants semble plongée dans une tiède torpeur. Mais ici, en terre huguenote, on ne somnole jamais que d'un œil. Pétri par des siècles de résistance, on sait par expérience que le mal vient parfois des lois de France.

Le pasteur Trocmé exerçait son précédent ministère dans le Nord, près de la frontière belge, dans cette France des pommes de terre et des mines où l'alcoolisme tue autant que la tuberculose. Cet orateur hors pair, habité d'un sacré charisme, est tout à la fois un homme bouillonnant, colérique, rigide et mystique. Pacifisme et non-violence sont sa profession de foi. Né en 1901 dans la bourgeoisie textile de Saint-Quentin, il perd sa mère à l'âge de 10 ans dans un accident de voiture. Avec une douloureuse acuité, il prend alors conscience que « la vie humaine est plus précieuse que tout ». Pendant la guerre de 14, aux premières loges de l'affreuse boucherie de la Somme, il nourrit une haine farouche contre l'ennemi « boche ». Mais un jour, il devient ami avec un Allemand très croyant qui refuse de porter les armes et de tuer son prochain. Désormais, pour André Trocmé, peu importe la religion et la nationalité de ceux qu'il rencontre. « Je ne connais pas de juifs, je ne connais que des hommes », dira-t-il plus tard au Chambon. Après son baccalauréat, il s'installe à Paris pour étudier la théologie à la faculté protestante. Plus tard, il obtient une bourse pour New York. Là-bas, il ne supporte ni le mode de vie ni l'approche américaine de la foi, mais il rencontre sa future femme, Magda.

La famille Trocmé s'installe donc sur cette terre pauvre des Cévennes aux hivers rudes. Meneur d'hommes, le pasteur fonde des groupes d'étude de la Bible qui, lors de la collaboration de Vichy dans la traque aux juifs, deviendra un petit réseau de communication pour la résistance pacifique. Et, pour brasser avec plus d'ampleur les énergies du village, il crée un collège, indépendant du système public, avec un idéal de non-violence, d'internationalisme et de paix. Il demande alors à son ami le pasteur Theis de le rejoindre pour l'épauler. Le collège cévenol ouvre en 1938, il existe toujours aujourd'hui.

Après juin 40, Le Chambon est en zone libre. Quelques mois plus tard certaines personnes en danger commencent à se passer le mot dans un bouche à oreille mystérieux : « Là-haut, au Chambon, on peut se cacher sans risquer d'être dénoncé. » Qu'ils soient républicains espagnols, Allemands anti-nazis ou juifs - l'écrasante majorité -, les habitants accueillent les réfugiés avec la même discrétion. A la fin de 1941, en accord avec un dirigeant d'une communauté Quaker (qui fournira l'argent pour faire vivre les réfugiés), le pasteur Trocmé fit du Chambon une cité-refuge pour tous les persécutés. « Aider les juifs était plus important que s'opposer à Vichy ou aux nazis », dira Magda, trente ans après.

Toute la philosophie Trocmé est dans cette phrase : résister, non en tuant mais en sauvant des vies. Pour garantir l'existence des faibles, cet engagement le conduisit à désobéir aux forts. Arrêté avec l'instituteur et son adjoint

Theis, le pasteur refusa ainsi de signer l'allégeance au maréchal Pétain, quitte à risquer de ne pouvoir sortir du camp d'internement dans lequel ils étaient prisonniers.

Mais sans sa paroisse, André Trocmé n'aurait rien pu faire. Les Chambonnais ne se sont pas battus pour défendre leur vie ou leur clocher. Ils ont pris des risques énormes pour autrui. Dans sa grande majorité, le village livra ce que d'aucuns appelèrent « des combats de cuisines ». C'était là, entre le fourneau et l'évier, dans les maisons, les pensions, les fermes, que se décidait, souvent à l'insu des voisins pour plus de sécurité, de cacher un, deux, trois enfants en danger de mort. Des complicités souvent anonymes se manifestaient : des voix téléphoniques inconnues avertissaient d'une rafle, des cartes d'identité ou d'alimentation vierges étaient déposées par des mains mystérieuses... Et surtout « ce nid de juifs en terre protestante » n'aurait pu survivre, malgré sa complexe position géographique et le courage de ses habitants, sans l'aide de certaines personnes à la préfecture et même dans l'état-major allemand. Bien sûr, il y eut des rafles au Chambon. Les enfants étaient alors regroupés et envoyés dans ces montagnes qui, jadis, avaient abrité les protestants persécutés. En quatre ans de guerre, la Gestapo ne parvint à mener qu'une arrestation d'envergure. C'était un bel été 1943 et trois cars partirent chargés de réfugiés.

Il ne faut pas voir un saint en Trocmé. C'était un « violent vaincu par Dieu », qui tenta toute sa vie de vivre au plus près de ses idées et de sa foi. Il ne faut pas voir une terre de bonté en Chambon. C'était un village ordinaire qui, lui-même autrefois victime de lois iniques, a eu le sentiment de ne faire que son devoir. Quelques-uns parmi les habitants exprimaient même leur désaccord avec la non-violence prônée par Trocmé. Ils se sentaient plus proches des maquisards rompus aux actions de sabotage. Pour eux, tuer des Allemands, c'était tuer le nazisme.

Les dix derniers mois de la guerre, le pasteur Trocmé se cache en Ardèche pour sauver sa peau. A son retour, il reprend en main fermement le collège cévenol et son bâton de pèlerin pour donner des conférences sur la non-violence. Il quitte le Chambon quelques années plus tard et finit pasteur à Saint-Gervais, dans l'une des plus anciennes paroisses de Genève. En 1971, l'Etat d'Israël veut lui remettre la médaille des Justes. Il refuse cette distinction à titre personnel, il souhaite la voir décerner aux habitants du Chambon-sur-Lignon et des environs. Mais il meurt quelques jours avant la cérémonie. Et la médaille est remise à sa femme. Depuis 1972, André Trocmé et avec lui le village du Chambon ont un arbre au mémorial de Yad Vashem, à Jérusalem.

**Michel Terestchenko : André Trocmé et la cité-refuge du Chambon-sur-Lignon
*Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien, La Découverte, Paris, 2005***

« Naturellement, entrez, entrez »

Un soir de l'hiver 1940-1941, alors qu'elle était en train de mettre des bûches dans le fourneau de la cuisine, Magda Trocmé entendit soudain frapper à la porte. Lorsqu'elle l'ouvrit, elle trouva en face d'elle une femme tremblante, frigorifiée par la neige, visiblement effrayée. C'était la première réfugiée juive fuyant les persécutions nazies à se présenter au presbytère. Dans les années à venir, des centaines d'autres devaient également y trouver refuge. La femme lui demanda d'une faible voix inquiète si elle pouvait entrer. « Naturellement, entrez, entrez », répondit immédiatement Magda Trocmé. A peine la femme fut-elle nourrie que Magda Trocmé, qui était pourvue d'un solide esprit pratique, songea que la première chose à faire était de lui procurer des papiers d'identité. Et elle se rendit sur le champ chez le maire du village. Mais apprenant quel était le motif de sa démarche, celui-ci se mit en colère contre elle : « Quoi ? Vous osez mettre en danger tout ce village pour le salut d'une étrangère ? Voulez-vous sauver une seule femme et tous nous détruire ? Je suis responsable du bien de ce village. Faites-là sortir du Chambon demain matin au plus tard. »

Elle comprit aussitôt que la réfugiée se trouvait en grand danger, et elle la conduisit chez une personne de confiance, puisque sa présence était désormais connue des autorités et qu'elle ne serait pas en sécurité si elle restait dans sa maison. A l'avenir, elle ne commettrait jamais plus la même erreur. « Durant le reste de l'occupation, écrit Philip Hallie, Magda Trocmé et les autres gens du Chambon sauraient que, du point de vue du réfugié, repousser quelqu'un de chez soi ne signifiait pas simplement refuser de l'aider ; c'était une sorte de malveillance (harmdoing). Quelles que soient les excuses que l'on puisse avoir pour ne pas accepter un réfugié, du point de vue de celui-ci, votre porte fermée est un instrument de malveillance : la tenir fermée fait du mal » [p. 124].

A quelque temps de là, une autre réfugiée juive frappa à la porte du presbytère. Magda Trocmé eut une nouvelle idée pour venir à son secours. La femme d'un influent rabbin français avait pris résidence au Chambon où elle s'était installée avec sa famille pour fuir les rigueurs de la zone occupée. M. Trocmé alla lui rendre visite et lui demanda d'aider cette Juive de nationalité allemande. « La réponse qu'elle reçut, rapporte Hallie, introduisit le fer de la réalité humaine égoïste au plus profond de son âme, bien davantage que ne l'avait fait celle du maire : " Une Juive allemande ? Mais c'est à cause des Juifs étrangers que nous, Juifs français, sommes persécutés. Ils sont responsables de nos tourments et difficultés " » [p. 125].

Ces deux événements révélèrent aux Trocmé et aux habitants du Chambon qu'il était d'une nécessité vitale de cacher l'aide qu'ils apportaient aux réfugiés aussi bien aux autorités qu'aux citoyens hostiles.

Mais ils se trouvaient dès lors placés devant un difficile dilemme moral, le devoir de choisir entre deux impératifs contraires : ou bien, pour assurer la sécurité de leurs protégés, devoir mentir et dissimuler leur conduite, ou bien, s'ils se refusaient à cette concession, prendre le risque qu'il leur soit fait du mal. Ainsi que l'explique Philip Hallie, semblables actions ne posaient pas à ces protestants intègres, qui refusaient de transiger sur leurs principes, un simple problème pratique ; elles les confrontaient à un profond problème éthique :

« Jusqu'à ce jour, Magda se rappelle sa réaction lorsqu'elle apprit la fabrication de la première fausse carte. Durant ce premier hiver de l'Occupation, Theis arriva au presbytère et leur dit : " Je viens de faire une fausse carte pour monsieur Lévy. C'est la seule façon de sauver sa vie. " Elle se souvient de l'horreur qu'elle éprouva à cet instant : la duplicité, quelle qu'en soit la raison, est tout simplement mal. Elle et les autres dirigeants savaient que les cartes d'alimentation étaient aussi importantes que les cartes d'identité – les Chambonnais étaient si pauvres qu'ils ne pouvaient partager leur nourriture avec les réfugiés et espérer survivre eux-mêmes. Néanmoins, aucun de ces dirigeants ne s'est réconcilié avec le fait d'avoir dû établir des fausses cartes, bien qu'ils en aient fabriqué de nombreuses durant l'Occupation. Même aujourd'hui, Magda, lorsqu'elle pense à ces cartes, trouve que son intégrité a été diminuée. Elle reste toujours attristée, par ce qu'elle appelle sa " candeur perdue " » [p. 126].

Et Philip Hallie ajoute :

« Comment pouvaient-ils mentir et violer les commandements donnés à Moïse ? Theis et Trocmé découvrirent qu'au plus profond du christianisme se trouve la croyance que l'homme n'est jamais moralement pur dans ce monde, qu'il se trouve toujours en train de pécher, quelles que soient ses intentions. Le mieux qu'il puisse faire, c'est de connaître ses péchés, et d'en réduire le nombre. »

En 1972, Magda Trocmé a été invitée en Israël pour recevoir la Médaille de la justice (Medal of Righteousness) qui lui avait été décernée et, à titre posthume, à son mari. Durant la cérémonie, un des orateurs cita ce verset tiré de l'Ancien Testament : « Les justes ne sont pas exempts de tout mal. » Magda Trocmé se souvenait, mot à mot, de ces paroles. « Les justes doivent souvent payer un prix pour leur vertu : celui de leur propre intégrité morale » [ibid.]. Son souci concernait aussi l'intégrité morale des enfants qui étaient élevés – du moins était-ce sa crainte – dans la pratique du mensonge et de la dissimulation. Mais selon sa fille, Nelly, les enfants étaient convaincus que ce qui se faisait au Chambon était « bien, tout simplement bien ».

(...)

« Si l'on considère, écrit Philip Hallie, cette histoire d'un point de vue analytique, de nombreux facteurs étaient à l'œuvre avant et durant ces années-là, des forces qui ont conduit les actions de sauvetage des Chambonnais au succès. Mais si vous voulez comprendre ce qui est arrivé au Chambon comme le saisissaient eux-mêmes les Chambonnais, alors leurs actions deviennent relativement faciles à comprendre. Elles deviennent aussi faciles à comprendre que Magda se précipitant de sa cuisine à la porte du presbytère, tournant la poignée et ouvrant la porte à une réfugiée avec ces mots : " Naturellement, entrez, entrez ! " [...] La bonté est la chose la plus simple du monde, la plus complexe aussi, comme ouvrir une porte. Nous échouons à comprendre ce qui s'est passé au Chambon, ajoutait-il, si nous pensons que pour eux, leurs actions étaient complexes et difficiles. John Stuart Mill dans son essai l'Utilitarisme écrit qu'une personne bienveillante est celle qui "devient, comme instinctivement, consciente de soi comme un être qui, bien sûr, fait attention aux autres. Le bien des autres devient une chose dont il est aussi naturel et nécessaire de se préoccuper que de toutes les conditions physiques de notre existence." Pour certaines personnes, aider les êtres dans la détresse est aussi naturel et nécessaire que de se nourrir. Les Trocmé, les Theis et les autres villageois du Chambon étaient de telles personnes » [p. 284].

Parce que leurs actions étaient profondément enracinées dans la structure de leur personnalité, dans leurs convictions religieuses, dans la longue pratique aussi de résistance à l'autorité civile à laquelle les huguenots étaient habitués depuis des siècles, le devoir d'aider autrui était en eux comme une « seconde nature », une « disposition constante » pour reprendre la formule de Hutcheson, qui, si elle était de nature altruiste, n'exigeait nullement une négation de leur personnalité. L'action altruiste en faveur des Juifs jaillissait au contraire spontanément du plus profond de leur être comme une obligation à laquelle ils ne pouvaient se soustraire, porteuse sans doute de dangers considérables mais qui n'avait rien de sacrificiel. En agissant ainsi, ils ne renonçaient pas à leur être et à leurs intérêts profonds : ils y répondaient, tout au contraire, dans une parfaite conformité et fidélité à eux-mêmes.