

**Klaus-Gerd Giesen**

Universität Leipzig / Université d'Auvergne

([giesen@postmail.ch](mailto:giesen@postmail.ch))

## LE DEVOIR DE SOLIDARITE TRANSNATIONALE : KANT VERSUS DERRIDA

L'un des objectifs du présent texte est de démontrer que le souci de solidarité transnationale n'est pas un phénomène nouveau et qu'il y a plus de deux siècles, Immanuel Kant, sans forger le concept, en théorisait déjà certains enjeux. Il est vrai aussi que la plupart des philosophes contemporains ont abordé, d'une façon ou d'une autre, ce thème important. Comme la théorie des relations internationales est de plus en plus secouée par le débat entre constructivistes et postmodernistes (ou déconstructivistes), il nous a paru intéressant, au lieu d'étudier l'apport à la compréhension de la solidarité transnationale des principaux politologues se rattachant à l'un ou l'autre courant, de regarder de près les tentatives de théorisation des deux fondateurs que sont Immanuel Kant (pour le constructivisme libéral) et Jacques Derrida (pour le déconstructivisme postmoderniste). L'accent sera mis sur le devoir de solidarité transnationale, c'est-à-dire sur l'aspect éthique. Cela s'explique par la critique de la position kantienne par Jacques Derrida, qui vise en tout premier lieu le droit cosmopolitique.

### I.

Bien que le terme de solidarité transnationale n'apparaisse pas explicitement dans les écrits d'Immanuel Kant, il n'est guère difficile d'y dégager un devoir moral se rapportant à son contenu. Tandis que la plupart des politologues contemporains réduisent l'apport de Kant à la philosophie politique des relations internationales au désormais célèbre théorème de la paix démocratique<sup>1</sup>, il importe de démontrer que la théorie kantienne dépasse largement le droit public interne (Premier Article Définitif du *Projet de paix perpétuelle*) et le droit des gens (Deuxième Article Définitif). Les relations transnationales ont été codifiées, de façon complexe, dans le Troisième Article Définitif du *Projet de paix perpétuelle* (1795), au § 62 de la *Métaphysique des mœurs* (1797), dans une partie du *Conflit des facultés* (1798), ainsi que dans certains fragments de l'œuvre posthume: il s'agit du droit cosmopolitique à proprement parler, en tant que sphère partiellement autonome par rapport au droit des gens et au droit public interne.

---

<sup>1</sup> Notamment suite aux travaux de Michael DOYLE, "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs", in: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 12, No. 3+4, Summer+Fall 1983, pp. 205-235, 323-353. Pour une discussion empirique récente du théorème: GOWA, Joanne, *Ballots and Bullets: The Elusive Democratic Peace*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

Dans les catégories de Kant, le droit cosmopolitique règle les relations transnationales entre acteurs et individus appartenant à des Etats différents. Kant y différencie plusieurs types d'activités transnationales, comme par exemple le commerce entre individus par-delà les frontières ou le droit d'un individu à visiter un autre pays. Dans ce qui suit nous limitons notre analyse toutefois aux possibles effets de *solidarité* au-delà des frontières. Par là nous entendons le "sentiment qui pousse les hommes à s'accorder une aide mutuelle" (une définition du *Petit Larousse*). Chez Kant le sentiment de solidarité transnationale découle de l'appartenance de chacun à un "Etat humain général" (*allgemeiner Menschenstaat*) qui place les individus, à l'échelle mondiale, "dans un rapport d'influence mutuelle extérieure".<sup>2</sup> Celui-ci fonde l'idéal d'une véritable "communauté pacifique et continue de tous les peuples sur terre", puisque "la nature les a tous ensemble [...] enfermés à l'intérieur de certaines frontières", en dépit du fait qu'ils soient tous "en possession d'une partie d'un tout", ce qui conduirait les individus à avoir *naturellement* des "interactions" (*Wechselwirkung*) "l'un par rapport à tous les autres".<sup>3</sup>

Le fondement du sentiment de solidarité transnationale se trouve donc dans la téléologie kantienne, dans le dessein de la nature que révèle la Raison. Le *telos* consiste en une communauté des humains se constituant à partir de la "commune possession de la surface de la terre, dont la forme sphérique oblige [les hommes] à se supporter les uns à côté des autres parce qu'ils ne sauraient s'y dissiper à l'infini et qu'originellement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée."<sup>4</sup> Dans la perspective kantienne il s'agit d'une communauté de tous les hommes et peuples qui *s'ajoute* au *foedus pacificum* interétatique du Deuxième Article Définitif.

Chez Kant, le sentiment de solidarité se transforme aussitôt en devoir moral, tout comme les autres aspects de sa triple *Doctrine du droit* (droit public interne, droit des gens et droit cosmopolitique). C'est qu'il faut agir comme la finalité existait déjà, il convient de "tendre" (*hinwirken*) à sa réalisation concrète, il faut faire en sorte que la finalité soit "mise en œuvre" (*herbeiführen*).<sup>5</sup> Il s'agit d'un "devoir inconditionnel" (*unbedingte Pflicht*), d'un "devoir impératif" du droit cosmopolitique.<sup>6</sup> Il relève donc de la justice, et non pas de la charité!<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> KANT, Immanuel, *Projet de paix perpétuelle*, 1795, deuxième section, note en bas de page; cité d'après le texte original: *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart: Reclam, 1995, p. 11.

<sup>3</sup> KANT, Immanuel, *Métaphysique des mœurs*, 1797, § 62; cité d'après le texte original: *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 1999, p. 217.

<sup>4</sup> KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, Troisième Article Définitif, *op. cit.*, p. 21.

<sup>5</sup> KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, § 62, *Beschluß*, *op. cit.*, p. 220.

<sup>6</sup> KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, Anhang, *op. cit.*, p. 55.

<sup>7</sup> Au sujet de la distinction entre justice et charité chez Kant on peut consulter les développements théoriques et historiques d'Onora O'NEILL, *Constructions of Reason: The Great Maxims of Justice and Charity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Cependant, en raison de son caractère inconditionnel un tel devoir de solidarité transnationale - par opposition à un devoir conditionnel issu de l'amour du prochain<sup>8</sup> - ne peut être illimité. Au contraire, selon Kant il convient même de le limiter sévèrement, puisqu'il s'agit d'une obligation de droit, et non pas d'une obligation de bienfaisance en tant que devoir de vertu. C'est le prix que notre auteur est prêt à payer pour pouvoir s'engager sur la voie du libéralisme qui, dans son essence, tend toujours à reléguer les obligations de justice dans une position de subsidiarité par rapport aux obligations de vertu charitable.<sup>9</sup> Il n'en reste pas moins que les devoirs inconditionnels de solidarité acquièrent, de par leur rareté, un statut tout à fait privilégié. En les isolant on obtient en quelque sorte la substance même de la solidarité transnationale, là où il *faut* un engagement par-delà les frontières, où la charité ouvrant la simple possibilité d'agir - aussi vertueuse qu'elle soit - ne suffit plus. Immanuel Kant distingue en tout quatre cas de figure faisant l'objet d'un devoir inconditionnel de solidarité transnationale.

Le premier concerne le droit à l'hospitalité. Un étranger, quel qu'il soit, doit être autorisé à se rendre sur le territoire d'un autre Etat et d'y offrir sa sociabilité aux autochtones. Toutefois, il ne s'agit nullement d'un droit à l'immigration, car l'étranger peut être rejeté par les autochtones, sauf si, en le renvoyant, ceux-ci causent sa "perte" (*Untergang*).<sup>10</sup> En d'autres termes, l'étranger doit être accueilli et pouvoir rester si dans son propre pays sa vie, son intégrité physique ou sa liberté sont en danger.

A première vue, il s'agit là d'un devoir incorporé de nos jours dans le droit d'asile des Etats libéraux. Raisonner ainsi serait toutefois méconnaître l'intention de Kant. Car dans son *Projet de paix perpétuelle* Kant place le devoir d'hospitalité non pas dans les Premier ou Deuxième Articles Définitifs, mais dans le Troisième. Celui-ci concerne exclusivement les rapports transnationaux entre individus et populations. L'Etat en est absent. Cela signifie que le droit cosmopolitique kantien stipule un devoir inconditionnel d'hospitalité qui s'applique au citoyen individuel, et non pas à l'Etat. L'effet de solidarité se produit dans le face-à-face entre deux individus, dont l'un est menacé dans son pays. A l'autre personne incombe dès lors sa protection, en l'acceptant chez lui. Comme nous avons affaire au droit cosmopolitique, le devoir d'hospitalité intervient impérativement, le cas échéant aussi contre ou à l'insu de l'Etat. Ainsi, l'individu protecteur peut être appelé à exercer sa solidarité transnationale en accordant l'asile privé en s'opposant aux éventuelles tentatives d'expulsion de son propre gouvernement!

---

<sup>8</sup> KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>9</sup> Voir à cet égard: CHUNG, Ryoa, "L'Etat et le devoir de bienfaisance: justice ou charité?", in: *Union scientifique franco-hellénique, Droit et vertu chez Kant*, Athènes: Société hellénique d'études philosophiques, 1997, en particulier pp. 94-95.

<sup>10</sup> KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, Troisième Article Définitif, *op. cit.*, p. 21.

Deuxièmement, le philosophe de Königsberg élargit cette première idée en remontant à la cause possible de l'exil. Il estime que la "communauté des peuples" est à un tel point avancée "que la violation d'un droit [fondamental] à un endroit de la terre est ressentie partout ailleurs".<sup>11</sup> Ainsi, il déduit de la constitution d'un espace mondial de publicité au 18<sup>ème</sup> siècle un devoir de se solidariser avec les victimes de graves violations des droits de l'homme dans d'autres pays. Kant ne nous dit pas comment la solidarité doit dans ce cas s'articuler concrètement, car cela dépend de la contingence historique. Le philosophe se contente simplement d'énoncer ce grand principe libéral de la solidarité transnationale. Notons toutefois, que Kant a toujours été farouchement opposé à toute intervention militaire, même humanitaire, notamment parce qu'elle fait entrer l'Etat et ses intérêts propres dans le tableau.<sup>12</sup>

En revanche, il exige la solidarité transnationale avec les peuples colonisés par les Etats prétendument civilisés. Suite à de longues digressions sur la nature de la colonisation, dont notamment une analyse empirique des situations coloniales en Chine, au Japon et au Hindoustan, Kant ne trouve pas de mots assez durs pour dénoncer l'entreprise coloniale et le fait que les peuples indigènes y subissent la "soumission" et "un esclavagisme extrêmement cruel" et qu'ils sont forcés "de boire l'injustice comme de l'eau".<sup>13</sup> Le devoir de solidarité des citoyens de la métropole implique donc la dénonciation de la politique coloniale de leur propre gouvernement.

Le quatrième et dernier devoir de solidarité transnationale n'apparaît que dans l'œuvre tardive et posthume de Kant. Dans le *Conflit des Facultés* il fait référence aux révolutions bourgeoises et républicaines qui secouent d'autres pays. Faut-il se solidariser avec les révolutionnaires qui abolissent un régime injuste? La réponse est décidément positive: Kant évoque "l'enthousiasme" et "l'exaltation du public spectateur qui sympathise, sans la moindre intention de s'y mêler".<sup>14</sup> Sans doute il se souvient dans ce contexte de sa propre exaltation le jour où il apprit la nouvelle de la révolution française, événement qui bouleversa à tel point son humeur qu'il modifia l'itinéraire de sa promenade quotidienne dans les alentours de Königsberg.

Cependant, le réformateur qu'est Kant ne saurait tolérer un devoir de solidarité transnationale qui irait au-delà de la simple "participation par enthousiasme" et transgresserait une autre norme: celle de la non-intervention directe dans les affaires d'un autre Etat. Le soutien aux forces révolutionnaires doit rester moral, bien que leur action, si

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>12</sup> *Ibid.*, Cinquième Article Préliminaire, pp. 6-7.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Troisième Article Définitif, pp. 23-24.

<sup>14</sup> KANT, Immanuel, *Le Conflit des facultés*, 1798, 2: 6; cité d'après le texte original: *Der Streit der Fakultäten*, in: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 1994, p. 192.

elle aboutit, contribue à la républicanisation des relations internationales et donc à l'élargissement du *foedus pacificum*, un succès important dans la marche de l'Histoire vers la paix perpétuelle et le progrès de l'humanité. Le monde entier a donc intérêt à ce que la révolution aboutisse. C'est sa croyance dans le progrès de l'homme qui fait finalement écrire à Kant dans l'œuvre posthume que la révolution dans un autre pays "appelle tous les hommes à en être les témoins".<sup>15</sup> Le devoir de solidarité se limite donc au témoignage de l'opinion publique transnationale qui exerce néanmoins une pression non négligeable sur les événements révolutionnaires.

En limitant le devoir de solidarité transnationale aux quatre domaines mentionnés, Kant choisit délibérément de les désigner comme des sphères particulièrement importantes. En tant que devoirs inconditionnels de droit, par opposition aux devoirs de vertu, qui sont par nature non limités car relevant de la seule charité, ils acquièrent un rôle central dans l'élaboration d'une éthique libérale de politique mondiale. Tournons-nous à présent vers Jacques Derrida et sa critique de l'approche cosmopolitique kantienne.

## II.

Il est de notoriété académique que l'approche déconstructiviste que nous propose Jacques Derrida peut - et doit même - s'appliquer à n'importe quelle notion ou configuration conceptuelle jugée trop "stable". L'objectif premier est toujours de déstabiliser les certitudes, les trop bonnes consciences et les traditions fortement ancrées dans nos imaginaires théoriques. La majeure partie du travail philosophique de l'auteur consiste précisément à problématiser et à contaminer, dans le but de subvertir et de métamorphoser, les conventions langagières et théoriques, a fortiori lorsqu'elles présentent des implications politiques quasi immédiates.

L'une de ses cibles privilégiées de ces dernières années est le cosmopolitisme d'Immanuel Kant. Bien qu'il n'hésite pas à déclarer haut et fort que, d'une certaine manière, il "reste kantien"<sup>16</sup> ou qu'il se réclame de l'esprit kantien des Lumières<sup>17</sup>, ce qui, à première vue, surprend de la part d'un auteur classé postmoderniste, Derrida ne s'attaque pas moins aux concepts-clés de son droit cosmopolitique et s'efforce de les

---

<sup>15</sup> Oeuvre posthume, cité d'après le texte original: *Ausgewählte Schriften aus dem Nachlaß*, in: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>16</sup> DERRIDA, Jacques, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris: Verdier/Editions de l'UNESCO, 1997, p. 39.

<sup>17</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris: Galilée, 1997, p. 50. Qu'il prétend rester, d'une certaine manière, kantien, cela n'a pas échappé à: ABBINNETT, Ross, "Politics and Enlightenment: Kant and Derrida on Cosmopolitan Responsibility", in: *Citizenship Studies*, Vol. 2, No. 2, 1998, pp. 200-201 et 216.

remanier en profondeur, c'est-à-dire en réalité de les transposer. Une telle stratégie, éprouvée depuis de longues années dans les domaines philosophiques les plus divers, permet à Jacques Derrida de ne pour ainsi dire jamais s'opposer purement et simplement à tel ou tel terme ou théorème, mais de le retourner sans cesse sous toutes ses coutures jusqu'à ce que sa signification originelle se soit dissoute dans une configuration plus large, marquée alors du sceau de son inventeur. Cela n'induit donc personne en erreur si Derrida se dit aussi kantien, tout en changeant de fond en comble l'appareil conceptuel du dispositif cosmopolitique: "J'essaie dans une lecture de Kant, dit-il dans un ouvrage d'entretiens, de marquer en quoi le cosmopolitisme de Kant est une chose remarquable vers laquelle il faut tendre, mais qu'il faut aussi savoir transgresser." <sup>18</sup>

Ce gai savoir de la déconstruction débute, dans le champ qui nous intéresse ici, par la mise en évidence, par Derrida, d'un désaccord relatif à la *portée* du Troisième Article définitif du *Projet de paix perpétuelle*, à savoir les conditions et devoirs d'une hospitalité universelle. Jacques Derrida salue l'ouverture kantienne à l'égard de l'étranger et du réfugié, mais regrette aussitôt que la référence à la possession commune de la surface de la terre, soit faite "surtout pour en exclure ce qui s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus du sol: habitat, culture, institution, État, 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." <sup>19</sup> Cela exclurait l'hospitalité en tant que droit de résidence et la limiterait aux seuls droits de visite et d'asile. D'autre part il écrit: "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 [...]. Hospitalité signifie ici publicité de l'espace public [...]; l'hospitalité de la ville ou l'hospitalité privée sont dépendantes et contrôlées par la loi et par la police de l'État." <sup>20</sup> Nous nous sommes précisément efforcé de démontrer le contraire, à savoir que Kant détermine le droit d'asile comme étant un devoir du citoyen individuel qui peut s'exercer contre son propre gouvernement.

Ce premier mouvement permet à Jacques Derrida de franchir un pas de plus en s'attaquant cette fois-ci à la structure même de l'argumentation kantienne: Kant, écrit-il, "détruit à sa racine la possibilité même de ce qu'il pose et détermine ainsi. Et cela tient à

---

<sup>18</sup> DERRIDA, Jacques, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris: Editions de l'aube, 1999, p. 69. A comparer avec cette citation: "Qu'on la suive ou qu'en s'en écarte, Kant est la norme. Il faudrait donc [...] interroger et déplacer cette norme [...]. Mais pour interroger les lois et les déterminismes qui ont mis en place un tel privilège, il faut encore lire Kant, se tourner vers lui, thématiser le phénomène de son autorité, et donc le sur-canoniser." DERRIDA, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990, p. 83.

<sup>19</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 56. Derrida se réfère ici au mouvement en faveur des "villes-refuges" auquel il a lui-même participé.

la juridicité de ce discours, à l'inscription dans un droit de ce principe d'hospitalité dont l'idée infinie devrait résister au droit lui-même - en tout cas l'excéder là même où elle le commande."<sup>21</sup> Le philosophe parisien rejette ainsi la distinction kantienne entre justice et charité. Selon lui, l'hospitalité est bien plus qu'un **droit** d'asile privé. Il proclame: "L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'**ethos**, 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 hospitalité*..."<sup>22</sup> De par là, Derrida tente de délimiter toutes les restrictions que Kant avait assignées au devoir de solidarité transnationale. Il ouvre l'hospitalité à un tel point que tout devoir moral devient une affaire d'hospitalité.

Dès lors, il s'agit de savoir comment transformer et faire progresser le droit cosmopolitique kantien, au-delà d'une conception purement politique et juridique, vers une hospitalité à la fois inconditionnelle et transnationale. Derrida parle à cet égard de "formes de solidarité à inventer".<sup>23</sup> L'hospitalité serait forcément encore "à venir": "l'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit; non qu'elle la condamne ou s'y oppose, elle peut au contraire la mettre et la tenir dans un mouvement incessant de progrès; mais elle lui est aussi étrangement hétérogène que la justice est hétérogène au droit dont elle est pourtant si proche, et en vérité indissociable".<sup>24</sup> Derrida cherche la solidarité transnationale au-delà du droit et de la charité, dans une sorte d'éthique absolue.

Au juridisme téléologique kantien qui suspendrait indéfiniment l'hospitalité à venir, Jacques Derrida oppose dans un premier temps la pensée d'Emmanuel Lévinas. Celle-ci se caractérise notamment par une approche non formaliste et immédiate de la question de l'altérité qui, de l'avis de Derrida, sous-tend les concepts de solidarité et d'hospitalité. En "jouant" d'abord Lévinas contre Kant, sans que cela soit fait dans un sens dialectique à proprement parler, Derrida vise à s'inspirer des deux, sans prétendre concilier l'inconciliable. De par cette singulière approche, il nous fait miroiter une intéressante, mais dangereuse justification de la modification en profondeur du projet cosmopolitique kantien qu'il projette, modification ambitionnant une ouverture infinie vers une cosmopolitique qui serait nécessairement toujours à venir.

---

<sup>21</sup> DUFOURMANTELLE, Anne, DERRIDA, Jacques, *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy, 1997, pp. 65/67.

<sup>22</sup> DERRIDA, Jacques, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>24</sup> DUFOURMANTELLE, Anne, DERRIDA, Jacques, *De l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 29.

Derrida examine donc la pensée lévinassienne de l'hospitalité. Selon lui, celle-ci se caractériserait notamment par "ce que Lévinas appelle [...] le 'lieu offert à l'étranger', c'est [...] le schème figural qui rassemble ou recueille ces trois concepts entre eux, *fraternité, humanité, hospitalité*: accueil de l'autre ou du visage comme prochain et comme étranger, comme prochain *en tant* qu'étranger, homme et frère. [Lévinas] sonde la chaîne de ces trois concepts selon le schème de l'hospitalité trans-nationale ou universelle (ne disons pas *cosmopolitique*)".<sup>25</sup> Il est vrai que pour Lévinas, "il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est pour l'homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme?"<sup>26</sup> A l'hypothèse kantienne de l'état de nature originel Lévinas oppose l'hypothèse du visage originel de l'autre, de celui qui dit "oui" à autrui dans une relation intersubjective non symétrique, de celui qui m'ordonne de le servir. En d'autres termes, dès le départ je serais responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, avant même que la figure du tiers n'intervienne. C'est ce qu'Emmanuel Lévinas appelle "la possibilité d'une responsabilité pour l'altérité de l'autre homme"<sup>27</sup>; elle agirait en moi indépendamment de "toutes les garanties de justice systématique [qui] restent sans caution et où l'humain est déshumanisé"<sup>28</sup>, parce que soumis aux mouvements d'idées d'une "philosophie de la neutralité impersonnelle [qui] exaltent l'obéissance [aveugle, pourrait-on ajouter] qu'aucun visage ne commande", d'où la tendance vers la déshumanisation.<sup>29</sup>

L'éthique de Lévinas, à l'opposé de celle de Kant, n'est donc plus une morale des règles. Plutôt s'agit-il d'une sorte d'éveil originel, d'un "je" responsable d'autrui.<sup>30</sup> Cela signifie que, selon Lévinas, notre point de départ devrait être l'hospitalité *originelle* plutôt que l'état de nature permettant d'instituer ultérieurement une hospitalité politico-juridique.

A première vue, Jacques Derrida semble souscrire à la conception lévinassienne de l'hospitalité originelle. N'écrit-il pas dans *Adieu à Emmanuel Lévinas*: "La fermeture de la porte, l'inhospitalité, la guerre, l'allergie impliquent déjà, comme leur possibilité, l'hospitalité offerte ou reçue: une déclaration de paix originelle, plus précisément pré-originelle. C'est peut-être là un de ces traits redoutables qui, dans la logique d'un rapport très

---

<sup>25</sup> DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997, pp. 124-125.

<sup>26</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Éthique et infini*, Paris: Fayard, 1982, pp. 74-75.

<sup>27</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *A l'heure des nations*, Paris: Minuit, 1988, p. 155.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>29</sup> LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de poche, 1990, p. 332.

<sup>30</sup> Voir à cet égard aussi son interview dans *Le Monde* du 2 juin 1992, p. 2.



enchevêtrée avec l'héritage kantien [...] distingue la paix éthique et originaire (originaire mais non naturelle: il vaut mieux dire pré-originaire, anarchique), selon Lévinas, de la 'paix perpétuelle' et d'une hospitalité universelle, *cosmopolitique*, donc politique et juridique, celle-là même dont Kant nous rappelle qu'elle doit être instituée pour interrompre un état de nature belliqueux... Pour Lévinas, au contraire, l'allergie elle-même, le refus ou l'oubli du visage viennent inscrire leur négativité seconde sur un fond de paix, sur le fond d'une hospitalité qui n'appartiennent pas à l'ordre du politique..."<sup>31</sup>

Il s'ensuivrait que l'hospitalité ne se laisse ni circonscrire (comme chez Kant dans quatre domaines spécifiques) ni déduire; elle ne devrait pas être instituée. Excédant le politique, elle ne pourrait être fondée sur la démarche de la politologie occidentale et mettraient en cause le concept même de politique dans son acceptation commune.<sup>32</sup> Un indice supplémentaire plaidant en faveur de l'hypothèse que Derrida reprend à son compte la conception lévinassienne de l'hospitalité se trouve dans ce passage de l'ouvrage *De l'hospitalité*: "l'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger [...] mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans ce lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom. La loi de l'hospitalité absolue commande de rompre avec l'hospitalité de droit, avec la loi ou la justice comme droit. L'hospitalité juste rompt avec l'hospitalité de droit."<sup>33</sup> Derrida parle à cet égard d'un véritable "impératif catégorique de l'hospitalité".<sup>34</sup> Nous rencontrons ici l'appel à une ouverture vers ce que Derrida dénomme *La Loi* d'une hospitalité et d'une solidarité infinies. Dans ce contexte, il souhaite sonder "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."<sup>35</sup> Un véritable hiatus s'intercale entre *La Loi* et *les lois* de l'hospitalité et de solidarité transnationales. Examiné de près, il fait apparaître que Derrida, après en avoir extrait quelques concepts-clés, prend finalement aussi quelque distance vis-à-vis de la théorie lévinassienne. En effet, ayant déconstruit le formalisme kantien du droit cosmopolitique<sup>36</sup>,

---

<sup>31</sup> DERRIDA, Jacques, Adieu à Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 92.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>33</sup> DUFOURMANTELLE, Anne, DERRIDA, Jacques, De l'hospitalité, *op. cit.*, p. 29.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>35</sup> DERRIDA, Jacques, Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!, *op. cit.*, p. 57.

<sup>36</sup> Nous ne sommes pas sûr que cela justifie l'affirmation de Bruce Robbins selon lequel "la déconstruction est elle-même un phénomène cosmopolite". ROBBINS, Bruce, "Cosmopolitismes", in: Colloque de Cerisy, *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée, 1994, p. 432.

en se servant de Lévinas, Jacques Derrida soumet à leur tour les travaux de celui-ci à la procédure déconstructiviste.

Dans *Violence et Métaphysique*, une étude publiée en 1967 dans *L'écriture et la différence*, Jacques Derrida estime qu'en posant uniquement l'hospitalité pré-originelle comme point de départ l'on reviendrait à commettre une erreur symétrique à celle de Kant. "La métaphysique de Lévinas, écrit-il, présuppose en un sens [...] la phénoménologie transcendantale qu'elle veut mettre en question."<sup>37</sup> En situant la paix et l'hospitalité pré-originelles dans le rapport du moi au visage de l'autre, Lévinas tomberait en quelque sorte lui-même dans le piège qu'il avait dénoncé, à savoir "d'accéder, par la voie royale de l'éthique, à l'étant suprême, au véritable étant [...] comme autre. Et cet étant est l'homme, déterminé dans son essence d'homme, comme visage, à partir de sa ressemblance avec Dieu".<sup>38</sup>

Derrida renvoie donc dos à dos Kant et Lévinas, tout en s'inspirant largement de leurs écrits. Lévinas, en postulant la paix et l'hospitalité premières, se trouverait à l'antipode de l'hypothèse kantienne de l'état de nature originel et ne ferait qu'inverser le schéma initial. Or, il s'agirait de le dépasser, de le déborder. Ni l'un ni l'autre pôle ne permettrait, à lui seul, une fondation justificatrice d'une cosmopolitique à venir. D'une part, il faudrait refuser de choisir et, d'autre part, la véritable question serait précisément celle de la fondation ou du fondement. Écoutons Derrida: "Supposons, *concesso non dato*, qu'il n'y ait pas de passage assuré, selon l'ordre d'une fondation, selon la hiérarchie fondateur/fondé, originarité principielle/dérivation, entre une éthique ou une philosophie première de l'hospitalité, d'une part, et un droit ou une politique de l'hospitalité d'autre part. Supposons qu'on ne puisse pas *déduire* du discours éthique de Lévinas sur l'hospitalité un droit et une politique [...] Comment interpréter alors cette impossibilité de fonder, de déduire ou de dériver? Signale-t-elle une défaillance? Peut-être serions-nous en vérité appelés à une autre épreuve [...] par ce hiatus entre l'éthique [...] d'une part, et, d'autre part, le droit ou la politique. S'il n'y a là aucun manque, un tel hiatus ne nous commande-t-il pas en effet de penser autrement le droit et la politique? Et surtout n'ouvre-t-il pas, comme un hiatus, justement, et la bouche et la possibilité d'une autre parole, d'une décision et d'une responsabilité (juridique et politique, si l'on veut), là où celles-ci doivent être prises, comme on le dit de la décision et de la responsabilité, *sans assurance de fondation ontologique*?"<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> DERRIDA, Jacques, "Violence et métaphysique", in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, p. 195.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>39</sup> DERRIDA, Jacques, Adieu à Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, pp. 45-46 (nous soulignons les derniers cinq mots). Pour une analyse détaillée de l'influence exercée par Lévinas sur Derrida voir: PERPICH,

Ni l'état de nature originel ni l'hospitalité première, dont Derrida se sent tout de même plus proche, ne pourraient, à l'en croire, fonder quoique ce soit d'autre qu'eux-mêmes. Strictement rien ne pourrait directement en être déduit. Immanquablement il persisterait toujours un hiatus entre La Loi - que Derrida appelle dans ses écrits récents la justice infinie - et le droit et la politique. Ceux-ci ne pourraient être simplement inférés à partir de la première. Dans *Force de loi*, notre auteur élucide sa pensée: "L'origine de l'autorité, la fondation ou le fondement, la position de la loi ne pouvant par définition s'appuyer finalement que sur elles-mêmes, elles sont elles-mêmes une violence sans fondement. Ce qui ne veut pas dire qu'elles sont injustes en soi, au sens de 'illégales' ou 'illégitimes'. Elles ne sont ni légales ni illégales en leur moment fondateur. Elles excèdent l'opposition du fondé et du non-fondé [...] Même si le succès de performatifs fondateurs d'un droit (par exemple et c'est plus qu'un exemple, d'un État comme garant d'un droit) supposent des conditions et des conventions préalables (par exemple dans l'espace national ou international), la même limite "mystique" resurgira à l'origine supposée des dites conditions, règles ou conventions - et de leur interprétation dominante."<sup>40</sup>

Il existerait donc une "limite mystique" à toute tentative de fondement. Elle empêcherait la déduction simple de normes politico-juridiques (par exemple cosmopolitiques) à partir d'une norme première dénommée justice. Ce hiatus ferait que non seulement tout droit est essentiellement déconstructible (parce que supposé fondé) , mais également que tout un chacun se retrouverait devant une responsabilité immense et sans limite: celle de négocier, pour chaque acte de solidarité à accomplir, la correspondance entre la justice et une cosmopolitique à venir. La solidarité transnationale serait, pour ainsi dire, prise entre deux feux. La déconstruction des normes juridico-politiques en vigueur (et leurs interprétations dominantes) font certainement partie, dans l'esprit de Derrida, de cette responsabilité-là. Mais elle irait bien au-delà et inclurait, paradoxalement, l'hypothèse selon laquelle les "deux régimes de loi, de *la* loi et *des* lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, et inséparables. Ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre. Ils s'incorporent au moment de s'exclure, ils se dissocient au moment de s'envelopper l'un l'autre..."<sup>41</sup>

Comment se retrouver dans un tel enchevêtrement de justice (La Loi), de conventions et de *décisions* toujours urgentes? En tout état de cause, la simple déduction et le simple calcul semblent tout à fait inappropriés à Jacques Derrida, comme il l'explique dans *L'autre cap*: "Disposer d'avance de la généralité d'une règle comme d'une solution à

---

Diane, "A Singular Justice: Ethics and Politics between Levinas and Derrida", *Philosophy Today*, Suppl. 1998, pp. 59-70.

<sup>40</sup> DERRIDA, Jacques, *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Paris: Galilée, 1994, p. 34.

<sup>41</sup> DUFOURMANTELLE, Anne, DERRIDA, Jacques, De l'hospitalité, *op. cit.*, p. 75.

l'antinomie [...], en disposer comme d'une puissance ou d'une science données, comme d'un savoir et d'un pouvoir qui précéderaient, pour la régler, la singularité de chaque décision, de chaque jugement, de chaque expérience de responsabilité en s'y appliquant comme à des cas, ce serait la définition la plus sûre, la plus rassurante de la responsabilité comme irresponsabilité, de la morale confondue avec le calcul juridique, de la politique organisée dans la techno-science."<sup>42</sup> Dès lors qu'il n'existerait pas de critère préalable ou de norme préliminaire à la décision, il faudrait à chaque fois inventer ses normes, et aller au bout de la "limite mystique" et peut-être au-delà.

Tâche incommensurable et monstrueuse que celle que Derrida nous assigne là en matière de solidarité transnationale. Certes, celle-ci peut s'appuyer sur les nouvelles technologies de la "socialité privée" (courrier électronique, fax, etc.) qui "tend à étendre ses antennes au-delà du territoire état-national à la vitesse de la lumière"<sup>43</sup> et dont Kant n'avait évidemment pas encore idée. Et elle devrait viser en tout premier lieu "les exilés, les déportés, les expulsés, les déracinés, les apatrides, les nomades anomiques, les étrangers absolus..."<sup>44</sup> Mais Derrida refuse de donner la moindre indication concernant l'exercice concret de la solidarité transnationale en tant que hospitalité première. Il se contente de constater que le manque de tout fondement fait en sorte que la responsabilité de l'acte solidaire concret renvoie la question à chaque acteur. Après de longues digressions sur Nietzsche, Schmitt et Heidegger, que par manque d'espace nous n'analysons pas ici, il estime avec Heidegger que la philosophie et la politique occidentales - dont notamment Kant - ont fait fausse route et qu'il ne reste à l'individu, dans toute action décisive, qu'une seule boussole: l'écoute silencieuse et attentive à l'appel de l'être en moi - geste qu'il appelle le *mysterium tremendum*, le secret non partageable avec autrui et qui fait trembler.<sup>45</sup>

### III.

Alors que chez Immanuel Kant nous trouvons une approche formaliste de la solidarité transnationale qui limite sévèrement sa portée, en tant que droit cosmopolitique fondé en fin de compte sur l'impératif catégorique, Jacques Derrida décrète la disparition

---

<sup>42</sup> DERRIDA, Jacques, *L'autre cap suivi de La Démocratie ajournée*, Paris: Minuit, 1991, pp. 70-71.

<sup>43</sup> DUFOURMANTELLE, Anne, DERRIDA, Jacques, De l'hospitalité, *op. cit.*, p. 55.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>45</sup> DERRIDA, Jacques, *Donner la mort*, Paris: Gallilée, 1999, p. 79. Derrida explicite ce geste en consacrant de très belles pages au "sacrifice d'Isaac" dans la Thora.

de tout fondement en même temps que l'élargissement à l'infini d'une hospitalité transnationale ou universelle qui tend à englober toute action d'ordre transnational.

On peut sans doute estimer que deux siècles après sa formulation la pensée kantienne en matière de solidarité cosmopolitique n'est plus tout à fait d'actualité. En revanche, le philosophe allemand nous fournit au moins une base de discussion et une téléologie qu'il nous reste à renouveler. Tel n'est toutefois pas l'objectif des écrits de Jacques Derrida. En investissant et en subvertissant les textes cosmopolitiques de Kant, il les métamorphose par la déconstruction jusqu'à ce que le contenu soit tout à fait méconnaissable: les concepts se liquéfient, les théorèmes se dissolvent petit à petit, et l'articulation générale tombe en lambeaux. Comme tous les postmodernistes, Derrida se place résolument, sur l'échelle allant de l'ordre (ou de la stabilité) des concepts à l'entropie (dissolution des systèmes), du côté de ce dernier pôle. Il est toutefois étrange, et aussi significatif, qu'il continue à travailler avec certains termes-clés au singulier tels que la solidarité, l'hospitalité, la paix, la modernité, la Raison, etc. Cela prouve peut-être que Derrida, se servant du langage qu'il s'efforce sans cesse de déconstruire, reste finalement tributaire de quelques certitudes et d'un minimum de stabilité conceptuelle.

Devant tant de bonne volonté perspectiviste, les valeurs du constructivisme libéral sont évidemment toutes rendues éminemment suspectes, sinon désuètes. La rage déconstructiviste parvient à son apogée lorsqu'il apparaît que, manifestement, tout modèle théorique en vue de l'établissement de relations transnationales plus solidaires connaîtra inévitablement le même sort. Pourtant, Derrida formule quelque chose qui ressemble à un espoir: la cosmopolitique à venir, qui remplacerait d'une certaine manière la téléologie kantienne. A y regarder de plus près on constate toutefois qu'elle ne fait que renvoyer le problème à l'individu agissant sans règles préétablies: la cosmopolitique à venir - et donc la *vraie* solidarité dont on n'a pas encore idée aujourd'hui - dépend chez Derrida de la révélation de l'hospitalité infinie par l'écoute de la vérité de l'être. Le hiatus entre une telle justice et la morale grégaire (éthique, droit, politique) provoque, pour ainsi dire mécaniquement, l'extension du concept de justice à l'infini en même temps qu'une revendication infinie de la justice.<sup>46</sup> A une telle ouverture correspond cependant, symétriquement, une fermeture: seul l'individu pourrait agir en faveur d'une hypothétique cosmopolitique à venir. La moindre velléité de solidarité transnationale concertée resterait politiquement certes possible (par convergence fortuite des microdécisions), mais conceptuellement et théoriquement impensable (contrairement à l'œuvre de Kant). Dans ce schéma, il n'y a plus de grands projets de solidarité collective, seule persiste une

---

<sup>46</sup> Cf. la recension de: REINHARDT, Jörn, "Die Grenzen des Rechts. Derridas Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit im Moment der Entscheidung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 46, Heft 6, 1998, p. 973.

micropolitique. De surcroît, le récent tournant mystique de Derrida fait craindre que le déconstructivisme s'est entièrement mué en un attentisme politique, car la révélation de la vérité de l'être, tout à fait décisive, n'est jamais assurée, comme l'avait déjà noté Martin Heidegger. La conception derridéenne cache ainsi paradoxalement un effet démobilisateur, alors que Derrida se vante toujours de sa volonté de changer le cours des choses.

Finalement, il convient de souligner, en guise de conclusion, qu'aussi bien la démarche déconstructiviste - qui, soit dit en passant, manifeste une certaine tendance à réduire la réalité sociale au seul langage - que la nature de la révélation mystique font que l'acteur social ne peut pas savoir *pourquoi* il préfère, par exemple, un FMI réformé au FMI actuel, ou la démocratie à la dictature. C'est là que réside le danger de la pensée derridéenne: en effectuant, après la fin de la guerre froide, non seulement un tournant mystique, mais également un tournant politique - ses nombreuses publications depuis dix ans en témoignent - Jacques Derrida court consciemment, et on dirait presque consciencieusement, le risque permanent de favoriser indirectement des solutions politiques encore plus simplistes que celles qu'il s'efforce à déconstruire. Dans ce sens, ses écrits nous paraissent en fin de compte moins actuels que ceux d'Immanuel Kant...

-----