

## **Le métissage pris dans les filets du Politique. De quelques paradoxes de la philosophie politique au passage des frontières des États-nations**

### **Interbreeding at the mercy of politics: some paradoxes of political philosophy when crossing national frontiers**

### **El mestizaje en las redes de lo político. Sobre algunas paradojas de la filosofía política al paso de fronteras de Estados-naciones**

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Numéro 31 (71), printemps 1994

Identités et nouveaux rapports sociaux dans les sociétés pluriethniques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033783ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033783ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Caloz-Tschopp, M.-C. (1994). Le métissage pris dans les filets du Politique. De quelques paradoxes de la philosophie politique au passage des frontières des États-nations. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (31), 119-131.  
<https://doi.org/10.7202/1033783ar>

Résumé de l'article

Dans le contexte actuel de mobilité des populations, et surtout de la mobilité Sud-Nord, le débat sur le métissage est relayé dans certains milieux par un débat sur les « chances et risques » de la société multiculturelle et sur le « choc des civilisations ». Après la race, la « culture » devient la référence de différenciation du genre humain. Comment la philosophie politique aborde-t-elle ce débat ? La tension entre la diversité et l'unité du genre humain était déjà présente chez Kant ; tout en reconnaissant le caractère artificiel — et non biologique — des nations, celui-ci n'en refusait pas moins le mélange des souches dans la constitution des peuples. Arendt tentera de redonner place aux sans-droits rejetés hors des États-nations en définissant le pouvoir non plus en lien avec le territoire, mais en termes de possibilités d'action commune. Elle contribue ainsi au développement d'une philosophie politique qui se situe au passage des frontières et libère le métissage des filets du Politique.

# Le métissage pris dans les filets du Politique. De quelques paradoxes de la philosophie politique au passage des frontières des États-nations

Marie-Claire Caloz-Tschopp

Aux cinq femmes d'origine turque qui ont péri dans l'incendie criminel de leur maison à Sollingen (Allemagne), le 29 mai 1993.

## Introduction

### *Métissage d'ailleurs et d'hier*

L'origine du concept de métissage est liée aux conquêtes, à la colonisation, à l'élimination des populations indigènes, à l'esclavage et à l'histoire du racisme de cette période. C'est donc un fait historique manifeste dans les rapports sociaux entre les acteurs des empires coloniaux de l'Occident et des sociétés colonisées<sup>1</sup>. Faut-il considérer pour autant que le métissage n'aurait



plus de réalité aujourd'hui, si ce n'est dans les sociétés colonisées? En changeant de visage, de terrain de manifestation<sup>2</sup>, le métissage semble, à première vue, changer de nature. Dans le contexte actuel de mobilité de populations, et surtout de mobilité Sud-Nord<sup>3</sup>, le débat sur le métissage en tant que *fait* ou *valeur* est relayé dans certains milieux par un autre débat sur les « chances et risques » de la société multiculturelle qui s'imbrique à son tour dans un débat sur

le « choc des civilisations » (voir *Coordination* [...], 1994 ; *Foreign Affairs*, 72, 4). Après la race, la « culture » et la « civilisation » deviennent les références de différenciation et de hiérarchisation du genre humain. Pour l'hémisphère nord, la différence culturelle et le choc des civilisations seraient aujourd'hui déterminants quant à la sécurité et à la stabilité des sociétés, quant à la paix intérieure des États (conflits à propos des migrations) et entre les États (relations interétatiques) et quant aux rapports État-société (rapports peuples-État, ethnies-État, espaces de conflits et de médiation, etc.).

L'observation des transformations qui ont lieu dans la pensée et les discours racistes basés sur une naturalisation et une biologisation des rapports sociaux, installant des différences de nature et de race entre des groupes sociaux (Guillaumin, 1992), corrobore un tel fait. Les chercheurs qui observent la pensée raciste actuelle — néo-raciste — constatent l'émergence dans les discours depuis quelques années d'une nouvelle différence, la différence culturelle, la différence de race n'étant plus dicible directement. Au nom de la différence culturelle, le métissage — forme actuelle de l'unité-diversité du genre humain — est déclaré dangereux, voire nié. Certains tra-

voux font l'inventaire et l'analyse de ces transformations dans les pratiques de discours. Tout en m'y appuyant pour ma réflexion, je ne m'attarderai donc pas sur ce point.

Pour considérer les conditions de mise en œuvre du métissage dans ses formes contemporaines avec le développement de l'impérialisme (Hilferdings, 1970) et des mouvements migratoires internationaux qui sont une des formes du phénomène, une telle nouveauté oblige à déplacer le regard des pays colonisés vers certains lieux de mobilité des populations de l'hémisphère nord<sup>4</sup>. Elle nous oblige aussi à mettre le métissage en rapport avec les contradictions du Politique dans les États-nations du nord confrontés à la mobilité des populations. À interroger le champ de connaissance d'une pratique de recherche — la philosophie politique — aux prises avec une question qui, au moment des colonies et de la consolidation interne et externe des États-nations, se formulait, par exemple chez Kant, en termes d'hospitalité, de cosmopolitisme, d'universalisme. Nous verrons que Kant pose un cadre théorique qui déterminera l'imaginaire de la philosophie politique quand elle sera amenée à définir le Politique, non seulement à l'intérieur de l'État-nation, mais au passage des frontières. Nous verrons comment Hannah Arendt y introduit une rupture.

### *Enjeux d'ici et de maintenant*

La dynamique de constitution de toute communauté semble entraîner avec elle des mécanismes d'inclusion et d'exclusion de catégories de membres. Toute communauté pour se constituer en un « dedans » poserait des frontières et donc un « dehors ». Par leur statut paradoxal, les

exclus en dessinaient la frontière. Pour le chercheur, leur mode de présence est donc un indice intéressant d'observation de la logique d'évolution historique des formes politiques des diverses communautés, avec la domination mondiale progressive de l'État-nation. Dans ce cadre, les minorités ethniques et les étrangers apparaissent comme des catégories exclues. Les minorités n'ont pas la possibilité de s'auto-organiser en dehors ou à l'intérieur des États-nations. Les étrangers ne peuvent participer de plein droit à la vie des États-nations, car ils ne disposent pas de statut « politique » (si ce n'est parfois au niveau local).

En bref, des êtres humains, des groupes sociaux, des peuples désirant « vivre ensemble », parler leur langue, se référer à leur culture historique, participer à la vie sociale et politique là où ils résident et où ils travaillent se trouvent exclus de communautés liées à leur vécu quotidien et donc des droits et des devoirs qui s'y rattachent. Comme l'ont montré des recherches (Sayad, Balibar, etc.) l'État-nation, dans sa logique de constitution et de fonctionnement, ne prend pas en compte, le plus souvent, des spécificités des minorités ethniques « nationales » et engendre l'exclusion des étrangers. Dans un tel contexte, on peut se demander dans quelle mesure le Politique et la philosophie politique sont imprégnés d'une telle conception dominante de la vie politique. On peut s'interroger aussi sur les conséquences pour le métissage.

### **Le Politique et le métissage dans la clôture de l'État-nation**

En partant du fait que la question du métissage est souvent formulée aujourd'hui sous

un angle privé<sup>5</sup>, humanitaire, on pourrait être tenté de croire qu'elle concernerait en priorité la « société civile », la vie privée, la vie associative et non la vie politique, c'est-à-dire le projet de vie en commun<sup>6</sup> de tous les êtres humains. Un tel classement d'une question concernant la *polis* dans la sphère privée plutôt que publique<sup>7</sup> — observable dans les politiques d'immigration et d'asile et aussi dans des théories de philosophie politique comme celle de John Rawls — est loin d'être anodine. Elle indique, comme nous le verrons chez Hannah Arendt, que formuler les questions en termes privés, humanitaires est une manière de gommer le contenu et les enjeux politiques du métissage (unité-diversité du genre humain, égalité par-dessus les frontières). Une telle attitude renvoie plus radicalement à deux questions fondamentales que pose Castoriadis (1975) à propos de la société : qu'est-ce qui tient une société ensemble, qu'est-ce qui fait qu'il y a une société et non pas éparpillement ou dispersion ? En ce sens, la manière « politique » d'aborder le métissage renvoie obligatoirement à la conception ontologique de l'Être social-historique.

Quant on imagine, pense l'Être social-historique à propos du métissage, est-il considéré dans son unité et sa globalité ou comme un fait particulier et séparé ? Malgré le développement d'une pensée d'apartheid dans certaines théories économiques sur l'immigration, s'il y a une dynamique entre unité et diversité, il n'y a pas de monde à part (Caloz-Tschopp, 1993a) dans l'Être social-historique, si ce n'est institué par la violence et le pouvoir. Le refus du métissage — de la société multiculturelle, ce qui revient au même — dans l'hé-

misphère nord est une tentative de représenter l'Être social-historique<sup>8</sup> éclaté, divisé, éparpillé, atomisé, de cacher ainsi la dynamique unité-diversité des faits et des rapports sociaux.

Un problème paraît central pour les conditions de mise en œuvre du métissage quand on considère le Politique. La mobilité des populations est un lieu d'observation privilégié de la crise<sup>9</sup> de l'enfermement du Politique et des droits dans les frontières de l'État-nation affaibli. Cet affaiblissement est visible tant dans la crise de l'ex-Yougoslavie que dans la démission des États et la fin de l'État de droit dans les politiques d'immigration et d'asile en Europe<sup>10</sup>. Elle oblige à reformuler le Politique (notion de pouvoir, de souveraineté, de sujet, rapport sujet-État, territorialité des droits, etc.) et les droits sur d'autres bases, en évitant de répéter les apories d'un universalisme formel et vide. Comment, en effet, poser l'unité-diversité de l'Être social-historique dans le Politique à propos de la mobilité des populations en se plaçant au passage des frontières et non plus dans le cadre trop étroit et anachronique des États-nations ?

Est-il possible d'imaginer que le Politique et les droits soient affranchis de la logique étatique nationale et du sol ? L'enjeu d'une telle question est d'intégrer dans la sphère publique du Politique et des droits des objets qui en sont bannis ou chassés en repensant les conditions de la vie en commun par-dessus les frontières et la souveraineté des États. Arendt détache le pouvoir de la souveraineté de l'État pour le poser comme action commune. Nous verrons que, malgré certaines limites, sa démonstration reste d'actualité pour clarifier la question qui nous occupe.



## Une philosophie politique au passage des frontières

Le métissage est à la fois une question d'existence, de pensée, de valeur et d'action. Il s'agit donc de ne pas le limiter à un des aspects en oubliant les autres. Quand on aborde la question du métissage, en l'insérant dans le champ social-historique par le biais de la philosophie politique, on fait face à une double tâche. Tâche de décryptage critique de l'imaginaire social institué à propos du contrôle de la mobilité des populations et des freins actuels souvent illusoire au métissage. Tâche de pensée, d'imagination radicale, de création pour imaginer la réalité autrement que ce qu'elle est, pour imaginer la réalité-à-Être, en devenir. Est-il possible d'imaginer une pensée, des lois, le droit, des pratiques qui soient fondés autrement que sur une logique de pouvoir enfermée dans la souveraineté étatique et territoriale ?

Une philosophie politique qui se positionne au cœur des rapports État-Société et au passage des frontières et qui est soucieuse de pluralisme et d'autonomie<sup>11</sup> a donc un rôle d'élucidation et d'évaluation critique des catégories, des normes et des valeurs qui sont à la base des lois, des choix, des décisions et de la participation à une création collective d'un mouvement d'ima-

Le métissage pris dans les filets du Politique.  
De quelques paradoxes de la philosophie politique  
au passage des frontières des États-nations



122

gination et d'institution toujours ouvert, indéterminé et fragile des sociétés. Elle doit s'affranchir de ses liens à ceux qui exercent le pouvoir comme domination<sup>12</sup>. Elle doit se libérer des fictions d'une rationalité trop étroite par une réflexion sur sa propre raison, ses propres instruments, concepts, outils et méthodes. Plutôt que d'effacer, comme les commentateurs l'ont fait pour Kant, le caractère « intéressé » de la raison (Yovel, 1989), la philosophie politique doit opter pour une finitude de la raison, pour une démarche qui lie passion et connaissance, connaissance, motivation et intérêt, en abordant une réflexion sur le métissage<sup>13</sup>.

Sur de telles bases, je me propose d'aborder les transformations du métissage en les mettant en rapport avec le Politique, en observant comment elles ont lieu dans le champ de la philosophie politique. Je vais montrer que lorsque la philosophie politique s'occupe de relations internationales, de migrations, de réfugiés, d'apatrides, de droit au travail, de droits sociaux, de citoyenneté, de droit d'asile, de clandestins, etc., c'est-à-dire lorsqu'elle se place au passage des frontières, elle participe à la construction-déconstruction des conditions de possibilité de la pensée et des pratiques du métissage contemporain. Cer-

tains des paradoxes visibles dans le champ de la philosophie politique montrent les apories, les contradictions et les nœuds de conflits et de désaccords à l'intérieur du champ de la philosophie politique elle-même. Nous sommes obligés d'appliquer le souci de « réflexivité » de Bourdieu (1992) au domaine de la philosophie politique et à sa démarche de connaissance pour aborder le fait de la société multiculturelle.

Pour penser le Politique, la philosophie politique se trouve devant des choix quant à la manière ontologique de concevoir l'Être social-historique et la pensée, vaste et difficile question que je ne peux aborder ici, mais qui a été développée, par exemple, par Castoriadis dans toute son œuvre. De plus, pour aborder les liens entre le Politique et le métissage contemporain, elle se trouve devant une énigme politique redoutable qui ressemble étrangement à une aporie. Celle-ci a été formulée par Arendt en ces termes : comment penser ensemble État-nation, peuple et territoire, pour que chaque être humain ait « le droit d'avoir des droits » et participe à une communauté politique et donc au monde et n'en soit pas exclu ? Comment penser les conditions du métissage en dépassant une conception du Politique et des droits (droit d'accès et d'établis-

sement, droits sociaux, droit à l'éducation, etc.) fixés au territoire et à la souveraineté des États-nations ? Comment penser des notions comme celles d'État, de souveraineté, de pouvoir, de droit, de communauté politique pour que le métissage puisse exister dans les sociétés et les États-nations d'immigration<sup>14</sup> ?

### Kant : une rupture et une aporie

Kant a développé une réflexion théorique sur l'État, sur la république, sur le droit et les rapports internationaux qui a fortement marqué et continue à marquer la philosophie politique et la philosophie du droit. Par la profondeur et l'exigence de ses réflexions sur le Politique et le droit, par son apport à la création de l'universalité politique<sup>15</sup>, il est incontournable. Dans son « Projet de paix perpétuelle » (1795), dans la doctrine du droit qu'il présente dans la « Métaphysique des mœurs » (1786), dans son « Anthropologie du point de vue pragmatique », où il réfléchit sur le caractère du peuple et de la race et sur les traits descriptifs fondamentaux du caractère de l'espèce humaine (1798), il pose un cadre théorique et descriptif novateur mais aussi contraignant. Certains paradoxes, des impensés et la logique d'argumentation montrent que la pensée de Kant n'est cependant pas exempte d'historicisme. Une philosophie politique au passage des frontières doit s'inspirer de certains apports fondamentaux de Kant. Elle est amenée à dépasser une aporie.

Notons qu'à l'époque historique où Kant développe sa pensée sur le Politique, la question du métissage émerge. Kant est très intéressé par la Révolution française, par les « découvertes », les débuts de la colonisa-

tion et les questions qui en découlent. Cela est notable dans les thèmes de son « Anthropologie ». Il y décrit les traits fondamentaux de l'espèce humaine, de la race, du sexe<sup>16</sup>, des peuples. On retrouve d'ailleurs dans ses descriptions la dichotomie civilisé-sauvage-primitif<sup>17</sup>, des références à la race, à la couleur de la peau, trait auquel il donne le même statut... qu'à la petite vérole<sup>18</sup>, etc. Dans son « Projet de paix perpétuelle », tout en définissant le « droit » « d'hospitalité universelle », il critique les nations colonisatrices<sup>19</sup> en posant le principe des vases communicants dans le droit : « une violation de droits commise en un lieu est ressentie partout » (Kant, 1986a : 353)<sup>20</sup>.

En termes plus strictement politiques, il aborde la question du métissage par le biais d'une définition de la notion de peuple. Il définit donc une telle notion et la qualité fondamentale d'un peuple organisé en « nation ». Le peuple est une masse unie pour former « un ensemble civique, [qui] s'appelle *nation (gens)* »<sup>21</sup>. En décrivant successivement la nation française, le peuple anglais, le peuple espagnol (un alliage de sang européen et de sang arabe), les Allemands, la Russie, les nationaux de la Turquie d'Europe<sup>22</sup>, il pose une distinction hiérarchique entre « le caractère naturel, inné, pour ainsi dire inscrit dans la combinaison sanguine des humains » et le « caractère acquis, *artificiel* (ou factice) des nations » (Kant, 1986b : 1131). La distinction posée recoupe les pays et les peuples qui ont accompli une révolution bourgeoise et les autres.

En clair, pour Kant, le Politique et la Nation ne peuvent se fonder sur les liens de sang, mais sur un caractère « acquis, artifi-

ciel, factice », qui est un accord civique d'un peuple qui s'unit dans le cadre d'une Nation. À ce niveau, Kant pose une rupture avec les autres théoriciens du contrat social dans la manière d'envisager les fondements du Politique. L'acte, la décision, le choix politique des êtres humains a une base non pas naturelle, mais *symbolique*. Si la communauté politique est factice et artificielle, c'est qu'en d'autres termes elle s'institue non par le sang ou le sol, mais par un acte symbolique basé sur la raison et la parole et sur le fait que les lois et le droit sont « publics », comme on le verra ci-dessous. Par une telle rupture entre la *nature* et *l'humain*, Kant pose le processus de symbolisation au centre du Politique et des droits<sup>23</sup>. En s'arrachant ainsi au déterminisme de la nature, les êtres humains existent comme communauté politique. Hannah Arendt repartira de cette rupture de Kant pour poser le « droit d'avoir des droits » de tout être humain et pour critiquer les droits de l'homme (Caloz-Tschopp, 1990).

On retrouve directement, dans les trois textes de Kant considérés ici, non pas le terme métissage, mais le terme « mélange », qui renvoie à un mélange de sang et aussi parfois à un mélange de langues (peuple anglais). En parlant de mélange, Kant signale que certaines nations (l'Espagne) se caractérisent par le « mélange de leurs diverses souches originelles » (Kant, 1986b : 1127). Mais, il émet le « jugement » suivant, après avoir décrit la Russie, la Turquie d'Europe, les Arméniens et les Grecs : « le mélange de souches (lors des grandes conquêtes), toute prétention philanthropique mise à part, ne profite pas au genre humain »

(1132). Affirmation paradoxale. Kant rejette les liens de sang comme base de l'acte symbolique du contrat civique d'un peuple s'organisant en « nation » tout en refusant le mélange de souches dans la constitution d'un peuple<sup>24</sup>.

Cette remarque nous fait revenir par un autre chemin au niveau du Politique, celui des bases et des formes du contrat civique (sujet politique, souveraineté, pouvoir), de son cadre (l'État) et des formes de gouvernement (la République) dans lesquelles il se développe. À ce niveau, alors que dans le « Projet de paix perpétuelle » il développe une notion de l'hospitalité à partir d'une argumentation originale basée sur l'espace, il y a un impensé chez Kant, en ce qui concerne la fameuse trilogie État-nation, peuple, territoire, qui n'est pas sans conséquence pour les liens entre le métissage et le Politique.

Pour constituer une république, nous dit Kant, il faut partir du fait que les hommes dans l'état de nature ne sont pas des anges, mais un « peuple de démons » dominés par des penchants intéressés (Kant, 1986a : 360), mais doués de raison<sup>25</sup>. Le pouvoir, la souveraineté, les formes de gouvernement, le droit sont intrinsèquement liés à l'État républicain dans certaines limites. À la différence de Hobbes, pour qui la force est supérieure au droit, dans l'organisation du pouvoir d'État, Kant pose le principe de la représentativité, de la séparation, de l'équilibre des pouvoirs, donne au droit un rôle important, ainsi qu'à l'énoncé « public »<sup>26</sup> des lois et des décisions. Certains sujets disposent d'un statut particulier. Les populations mobiles d'autres États-nations, ou les sans-État, sont des sujets pouvant bénéficier d'hospitalité (pro-

visoire) dans l'État-nation et la république de Kant, mais ils ne sont pas sujets politiques, si ce n'est de leur État ou de leur communauté d'origine pour ceux qui en disposent (ce qu'il sous-entend, mais ne dit d'ailleurs pas).

Comme l'a bien relevé Schärer (1993), Kant accorde une place importante à l'hospitalité universelle dans son «*Projet de paix perpétuelle*», en lui consacrant le troisième et dernier article. Il pose le principe général que le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. Au nom du droit et non de la philanthropie, chaque étranger a le droit «*de ne pas être traité en étranger dans le pays où il arrive*» (Kant, 1986a : 350). Les étrangers peuvent disposer d'un tel droit grâce à l'existence d'un autre droit : «*la possession commune de la surface de la terre, dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns à côté des autres, parce qu'ils ne sauraient se disperser à l'infini et qu'originellement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée. La mer et des déserts inhabitables divisent la surface de la terre, mais le vaisseau et le chameau, ce navire du désert, rétablissent la communication, et facilitent à l'espèce humaine l'exercice du droit qu'ils ont tous de profiter en*

commun de cette surface» (350). Tout en développant sa pensée avant l'émergence de la propriété privée du sol de la terre, Kant prend acte des conséquences pour la convivialité humaine de la découverte d'une planète sphérique et finie. Au vaisseau et au chameau devra succéder le vaisseau spatial pour rendre caduque la force de l'argument de la finitude de la sphère terrestre de Kant.

Mais tout en posant le «*droit*» à l'hospitalité comme axe du «*droit*» cosmopolite, Kant n'analyse à aucun moment les limites de la souveraineté et du pouvoir de l'État-nation républicain quant aux non-nationaux et aux sans-État. Il ne se pose pas la question, par exemple, des conséquences quant à la définition du Politique et du droit d'une souveraineté de l'État-nation absolue sur un territoire dont sont exclus les non-nationaux, privés ainsi de droits, quand leurs droits ne sont plus défendus par leur État d'origine (immigrés, réfugiés) ou quand ils n'ont plus d'État d'origine (les Tziganes, les apatrides et, sur un autre registre, les clandestins). L'impensé de Kant quant à ces limites de la souveraineté étatique et territoriale de l'État-nation, compréhensible quand on situe historiquement la pensée de Kant, le met par ailleurs en contradiction flagrante avec le principe de la possession commune de la surface de la terre sur lequel il base le droit à l'hospitalité. Quels sont alors les fondements politiques réels, c'est-à-dire inscrits dans l'État (l'État-nation), dans une forme de gouvernement (la République), dans le droit public, d'un tel «*droit*» à l'hospitalité ? Pour Kant «*l'usage bienfaisant*» de l'hospitalité n'est pas un droit positif, mais seulement une «*convention parti-*

culière» (350). On comprend mieux son raisonnement quand on s'attache à voir le statut théorique qu'il accorde au cosmopolitisme<sup>27</sup>.

Dans un tel contexte historique et théorique, il n'est donc pas étonnant que Kant parle d'hospitalité en termes de droit de visite et non de droit de séjour<sup>28</sup>, et n'ait défini ni le droit à l'immigration, ni le droit d'asile, ni le droit à la citoyenneté des étrangers, avec ou sans État d'origine, comme des droits positifs liés non seulement au passage, mais au séjour. Un tel flottement théorique dans la construction conceptuelle de la notion d'hospitalité en tant que «*droit*»<sup>29</sup> avalise en fait une hiérarchie entre deux sortes de droits : les droits qui font partie du Politique et les droits qui sont dans les bords du Politique, qui font partie de «*conventions particulières*»<sup>30</sup>. Il prive ainsi de force de loi le droit à l'hospitalité, en ne le reconnaissant que comme un droit de visite ou de tolérance provisoire (mais pas de protection). Finalement, alors qu'il n'accorde pas de statut juridique (donc politique) dans la sphère publique et politique à l'hospitalité, paradoxalement, Kant précise que l'hospitalité ne peut être de l'ordre du privé : «*Il n'est pas question du droit d'être reçu et admis dans la maison d'un particulier* (350)<sup>31</sup>.

Au moment où est franchie une nouvelle étape dans la construction d'une communauté internationale et où surgissent de nouvelles questions politiques internationales, la force de la loi réside pour Kant dans un État-nation républicain basé sur un contrat social, maître de son gouvernement et souverain sur son territoire. Dans un mouvement extraordinaire pour l'époque de dépassement de formes féodales «*naturelles*» du Politique qui

menaient à un état de guerre sans lois<sup>32</sup> quasi permanent, Kant, avec d'autres, a posé l'exigence du contrat social, de la République et du droit public comme base à la paix. Il a posé ainsi un cadre *symbolique* au Politique, à la philosophie politique, en l'arrachant à la *nature*. Mais subsiste une aporie. Le cadre novateur pour l'État-nation républicain est prisonnier de la sphère de la *nature* lorsque l'on se propose de poser les droits non seulement des peuples colonisés de l'époque de Kant, mais aussi des populations mobiles actuelles (migrants, réfugiés, apatrides, clandestins, etc.). À ce niveau, l'attachement du Politique et des droits au *sol* de la souveraineté territoriale de l'État-nation, en d'autres termes à la nature, est en contradiction avec le projet de contrat civique de Kant.

Comme je l'ai montré ailleurs (Caloz-Tschopp, 1993c), le philosophe politique contemporain Rawls, qui s'inspire des théories du contrat social de Rousseau et de Locke et des travaux de Kant, est resté prisonnier de ce cadre contraignant. Il n'a pas résolu cette aporie. Sa théorie de la justice ne s'est pas affranchie des contraintes de Kant pour penser les droits des populations mobiles et les conditions du métissage. Une philosophe politique antérieure à Rawls, confrontée aux déplacements de populations et des sans-droits des années 1920-1950, reprend la rupture fondamentale de Kant quant au Politique et aux droits pour aller plus loin.

Kant avait détaché à sa manière le Politique et les droits des liens du sang et du sol pour fonder la Nation civique et la République. H. Arendt repart de la rupture de Kant. Elle reprend aussi la distinction privé-public de

Kant, qu'elle développe quant au pouvoir de la parole publique, à la mémoire. Mais elle crée une autre rupture nouvelle en redéfinissant le pouvoir comme *action* et non comme domination. En reformulant la souveraineté, la notion de sujet politique et d'appartenance politique et le pouvoir, Arendt sort du cercle fermé du territoire et des frontières de l'État-nation souverain. Elle ouvre un chemin pour penser le sort politique de millions de personnes en Europe et dans l'hémisphère nord (USA, Canada, mais aussi ailleurs dans le monde) : sans-droits, exclus des États-nations, et pourtant, dans l'ombre, agents actifs du métissage contemporain, membres de ce que le philosophe Agamben (1990) appelle la « communauté qui vient ».



### **Hannah Arendt, une deuxième rupture**

Aujourd'hui, avec la crise et la déliquescence des États-nations, on assiste à l'augmentation du nombre des apatrides. Le sort actuel des Tziganes en Europe orientale et occidentale, par exemple, est un signal d'alarme quant à la dégradation politique et à l'urgence de formuler d'autres critères d'appartenance au Politique que ceux, naturels, du sang et du sol, par l'intermédiaire de l'appartenance à un

État-nation. Il est intéressant de reconsidérer la pensée d'Arendt à ce propos.

Il est impossible d'expliquer ici de manière détaillée la philosophie politique et ses liens au métissage dans les modalités qu'aborde Arendt en reliant cette question au Politique. Dans d'autres travaux (Caloz-Tschopp, 1991) j'ai traité certains aspects de cette question, qui fait aussi partie de recherches en cours. Je me propose de présenter deux axes de sa pensée en les mettant en rapport avec l'aporie de Kant. Le premier est une description phénoménologique du problème politique des sans-droits dans une période historique troublée. Le deuxième est une réflexion de philosophie politique sur le pouvoir comme action publique.

### *Le « droit d'avoir des droits » dans les États-nations*

Pour bien saisir la démonstration que fait Arendt dans un contexte historique précis en critiquant les droits de l'homme (ce que je ne considère pas ici : voir Caloz-Tschopp, 1990), il faut avoir en mémoire des faits ainsi que les références historiques et philosophiques d'Arendt, qui nous parle d'un lieu, l'Europe centrale et occidentale, et d'une époque (1880-1914), celle de la génération qui l'a précédée, où « l'impérialisme » bouscule les cadres de l'État-nation. La présence de minorités, de peuples sans État, de millions de personnes à statut précaire ou sans statut au moment des deux guerres mondiales, la question radicale posée par la « solution finale » à la notion d'humanité sont en toile de fond du texte. Des questions et des catégories philosophiques systématisées postérieurement et que l'on retrouve dans son œuvre philosophique majeure (Arendt, 1983) sont déjà



présentes : définition de la condition humaine de l'homme moderne, distinction entre le privé et le public, nature de la pensée et de l'action humaine.

Dans le texte sur lequel je m'appuie en priorité ici (Arendt, 1982), à l'égal du concept d'« impérialisme », le concept d'« État-nation » est un concept opératoire. On cherche en vain des définitions philosophiques, historiques ou de sciences politiques. Ce concept lui sert de point d'ancrage pour décrire phénoménologiquement deux réalités de l'impérialisme de la « vieille Europe » apparemment contradictoires<sup>33</sup>, racines du totalitarisme : la décomposition d'anciens « États-nations » (empires russe et austro-hongrois) et l'émergence de « nouveaux » États-nations établis en Europe après la guerre de 1914-1918, qui ne sont plus des États de droit. Pour la philosophe, ces faits sont une des causes de l'existence de « peuples sans États », de millions de personnes sans droits et donc privées de la jouissance des droits de l'homme.

En bref, elle pose une thèse centrale, qui résonne étrangement au moment du démembrement de l'ex-Yougoslavie : « l'impérialisme » a préparé « le totalitarisme » et, avec le déclin des États-nations et la « dénatio-

nalisation » de millions de « parias », les droits de l'homme se sont vidés de leur sens. « Une fois qu'ils ont eu quitté leur pays natal, ils se sont retrouvés sans patrie ; une fois qu'ils ont abandonné leur État, ils ont été considérés comme des hors-la-loi ; une fois qu'ils ont été privés de leur droits, ils se sont retrouvés des parias, la lie de la terre » (240).

Arendt souligne qu'avec la transformation des États-nations, les intérêts « nationaux » de gouvernements totalitaires ont pris le pas sur les exigences de la « loi » de gouvernements constitutionnels. La vieille trinité « État, peuple, nation » éclata<sup>34</sup>. La désintégration des États-nations a donc commencé après la guerre de 1914-1918, « avec l'apparition de minorités créées par les Traités de paix et d'un mouvement de réfugiés prenant de plus en plus d'ampleur à la suite des révolutions » (244) : trente pour cent des cent millions d'Européens ont été catégorisés en « minorités », en « peuples sans État ». Dès les années trente, le seul substitut à l'État fut les camps d'internement.

Les dix millions d'apatrides sont apparus comme une autre catégorie « hors du giron de la loi » (253), avec les dénationalisations massives liées à la souveraineté nationale absolue, renforcée par la « fraternité des nations »<sup>35</sup>. Puis l'appellation « personnes déplacées » a permis de « liquider une fois pour toutes le phénomène de privation d'État » (256), en ignorant l'existence juridique et donc concrète de ces personnes. Arendt souligne l'importance qu'elle accorde à cette « privation d'État »<sup>36</sup>, en rappelant que les nazis avaient déchu les juifs de leur citoyenneté avant de les éliminer. Ainsi a été liquidé le droit d'asile, vestige

du principe médiéval : « quid est in territorio est de territorio [ce qui est à l'intérieur du territoire est du territoire] » (257).

Deux remèdes à la situation de flou ou d'absence juridique, le rapatriement et la naturalisation, échouèrent, non à cause d'une valeur attribuée à la personne des apatrides, mais parce qu'« il n'y avait pas de pays où déporter ces gens » (260). L'homme sans patrie était une « anomalie pour qui il n'est pas de place appropriée dans la structure de la loi générale » (261). Les apatrides devinrent des « hors-la-loi » et ainsi furent mis hors du monde. La naturalisation échoua également, à cause de la masse des personnes concernées et parce que les États-nations ne voulaient considérer que les personnes « nées sur leur territoire et citoyens par droit de naissance » (262). Le processus de dégradation révéla peu à peu une fragilité des statuts de l'ensemble des étrangers, en priorité ceux reconnus par l'État-nation. Les premiers à pouvoir être dépouillés de droits « nationaux » étaient bien ceux qui en disposaient, ne serait-ce qu'en quantité infime. De ce fait « dans les années 30, il était devenu très difficile de distinguer nettement entre réfugiés apatrides et résidents étrangers normaux »<sup>37</sup> (263). Avec une ironie amère, Arendt montre que les criminels et les génies avaient quelque chance de s'en sortir, les premiers parce qu'ils étaient encore dans la logique du droit, « qu'en offensant la loi ils pouvaient obtenir d'elle une certaine protection » (265)<sup>38</sup> et les autres parce qu'ils pouvaient se faire considérer comme exception à la règle générale : « il est exact que les chances du réfugié célèbre sont plus grandes, tout comme un chien qui a un nom a davantage de chances de survi-

vre qu'un chien errant qui ne serait juste qu'un chien en général » (266).

Avec l'exclusion, ce qui est perdu, ce n'est pas la liberté, la justice, le bonheur, mais « le droit d'agir », le « droit de penser », le « droit d'avoir une opinion ». Elle appelle ces qualités fondamentales de la condition humaine « le droit d'avoir des droits » (281) et le « droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée », le droit « d'avoir une place dans le monde ». Pour tout être humain, « seule la perte d'un système politique l'exclut du reste de l'humanité » (283). La raison de ce drame n'est pas un « manque de civilisation », mais le fait de « vivre dans un Monde unique ». « Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte de résidence et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière. »

Arendt est convaincante quant elle décrit la situation des sans-droits à un moment où disparaissent des empires et où se prépare la tragédie contemporaine de la « solution finale ». Elle nous montre bien le statut problématique de « minorités » et de « peuples » lors des dissolutions d'empires au tournant du siècle et de l'installation du nazisme. Dans un système où dominant les États-nations, le « droit d'avoir des droits » implique d'être reconnu par l'État-nation. Un tel constat est certes réaliste à une époque historique et politique où la nationalité devient une affaire d'État. Rappelons-nous que les passeports « nationaux » datent du début du siècle ! En effet, la nationalité étant devenue un lien juridique entre un individu et l'État et l'apanage de la souveraineté de l'État, l'obtenir dans un tel cadre est une condition d'existence politique (et parfois de survie !). Le traumatisme du

nazisme, l'urgence face aux centaines de milliers d'apatrides de la Deuxième Guerre mondiale, qui n'a pas apporté de solution aux peuples sans État, un climat de guerre froide au moment où Arendt écrit son texte, dictent peut-être de telles considérations sur l'exigence d'une existence juridique de tout individu. Arendt écrit au moment où se discute la convention du Haut Commissariat pour les réfugiés (1951), destinée à régler le sort de milliers de réfugiés européens. On peut penser qu'elle interpelle en priorité les États-nations réticents à accorder un statut et une terre d'asile aux apatrides et aux réfugiés européens errants.

### *Le pouvoir : action et non domination*

La conception du « droit d'avoir des droits » développée par Arendt à travers une description d'une situation historique la conduit à redéfinir philosophiquement la notion de pouvoir, en distinguant celui-ci de la domination et de la violence et en le définissant comme action collective et publique. Je reprends ici en bonne partie les éléments apportés par Ricoeur<sup>39</sup> (1989) et par Ladrière (1992)<sup>40</sup> à propos du pouvoir et de l'espace public.

Arendt s'oppose à la tradition quand elle réfléchit sur le pouvoir. Dès qu'elle écrit sa thèse sur Augustin, son idée de « l'être-ensemble » comme pouvoir est fixée. Elle la reprendra plus tard, quand sa vie basculera, avec le nazisme. Les êtres humains ont une descendance commune qui fonde leur égalité radicale dans une communauté commune. Plus de filiation par le sang ou par le sol dès lors. Tous les humains ont un destin commun, vu cette ressemblance de nature. Ils édifient ensemble la Cité, le

monde étant la demeure commune de l'homme.

Quand Arendt réfléchit au pouvoir, non plus phénoménologiquement, mais du point de vue de la philosophie politique, elle construit son raisonnement sur une critique de la notion de pouvoir. Elle oppose, comme l'a bien montré Ricoeur (1989), le pouvoir et la domination, la puissance, la force, l'autorité, la violence. Elle reprend les grands philosophes politiques (Platon et Aristote, Bodin, Hobbes et, au vingtième siècle, Mills, Weber, de Jouvenel, Mao Tsé-Toung), qui tous conçoivent le pouvoir en termes de domination. Pour tous, les formes de gouvernement sont la domination d'un seul (monarchie), d'un petit nombre (oligarchie), des meilleurs (aristocratie) et de la majorité (démocratie). À ces formes, Arendt ajoute la bureaucratie.

Pour transformer la notion de pouvoir, elle s'appuie sur les philosophes du siècle des Lumières (Arendt, 1967 : 179), les penseurs des révolutions bourgeoises et les penseurs des conseils ouvriers et de l'insurrection de Budapest. L'idée de domination appelle l'idée d'obéissance. Or le consentement est la seule base d'une vie en commun. Elle est fondée sur la volonté du peuple qui n'est jamais inconditionnelle, étant fondée sur la souveraineté du peuple et non de l'État.

Le pouvoir est « inséparable de l'existence des communautés politiques » (Arendt, 1972 : 152). Voilà sa légitimité. Il est alors « l'aptitude de l'homme à agir de façon concertée. [...] Il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé (Arendt, 1972 : 153). Il est un pouvoir d'agir ensemble. Arendt met évidence la nécessité d'une

prise en compte de certaines qualités (pensée, action, parole, participation politique, passage du privé au public) propres à l'homme comme « animal politique », basées sur la convivialité, les règles respectées<sup>41</sup>, et non sur d'autres caractéristiques du pouvoir comme le lien à un territoire, la force, la violence et la domination. Arendt établit une relation intrinsèque entre pouvoir et action, donnant à l'action une capacité créatrice collective. Un tel pouvoir s'exerce obligatoirement dans l'espace public, qui rend le lien social visible et permet l'exercice d'un pluralisme et d'une confrontation politique dans la prise de parole dans le cadre de débats publics. Si ce n'est pas le cas, le pouvoir est illégitime. Rappelons que tout en développant une telle notion du pouvoir, Arendt écrit sur le totalitarisme, les masses qui ont voté pour Hitler, les juifs qui ont obéi en se laissant massacrer<sup>42</sup> et les masses amorphes de la société de consommation. Elle en décrit l'existence dans certaines expériences historiques (révolutions française et américaine, conseils) et aussi l'absence, quand un tel pouvoir est détruit, quand le Politique paraît déliquescant, disloqué. Elle dit bien, dans une note finalement optimiste, que si « la violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable

de le créer » (166). Elle ouvre ainsi un champ de questions pour le Politique qui seront reprises par Lefort, Castoriadis et d'autres.

Par le biais du contrat social à la base des droits et par une définition originale du pouvoir, Arendt neutralise dans le « politique », comme Kant, le désir, la passion, les rapports de force, le calcul, les conflits, en un mot la division sociale des sociétés et les rapports « d'autonomie » ou « d'aliénation » que les individus et les groupes sociaux vivent. Une des questions de philosophie politique plus fondamentales qui subsistent, est celle de la genèse de toute communauté politique. Arendt s'interroge ailleurs sur la nature et l'origine (naissance, fragilité, événement) de toute communauté politique. Ricoeur (1989) définissait une partie de l'aporie en ces termes : « comment se soutient la définition du pouvoir à l'état pur en tant que non domination et non instrumentalité ? »

## Conclusion

Une nouvelle étape d'arrachement à la forme particulière de « naturalisation » attachée au territoire de l'État-nation s'impose dans les conditions historiques actuelles. Il est vrai que lorsque Arendt développe sa philosophie politique du « droit d'avoir des droits », elle a comme cadre de référence de pensée la *polis* grecque et non l'État-nation. En recentrant le pouvoir comme action, la philosophe de la Cité<sup>43</sup>, nous permet de formuler une question ouverte pour l'actuelle époque historique, où nous sommes confrontés aux limites anachroniques de l'État-nation. Comment penser ensemble la conception du pouvoir d'Arendt et le dépassement obligé de la forme du Politique et de la forme

de gouvernement qu'est l'État-nation ? Comment, avec une telle notion du pouvoir, créer de nouvelles formes du Politique et une nouvelle vision du droit au passage des frontières ?

Pour Arendt, le pouvoir, comme action et non domination et violence, est constitutif du Politique. Pour qu'existe « le droit d'avoir des droits », il faut qu'existe le Politique, traduit dans des formes de gouvernement où la souveraineté appartient à tous les êtres humains. Il ne faut pas une violence arbitraire, une guerre généralisée et l'absence de toute forme du Politique, c'est-à-dire de *vie en commun*.

La manière dont Arendt définit le pouvoir comme action de tous l'amène en fait à redéfinir la notion de souveraineté. La souveraineté ne peut pas simplement être considérée comme prérogative unique de l'État, un État enfermé dans une logique nationale et territoriale. De plus, le fait d'appartenir au monde ne peut dépendre ni des liens de sang (famille, clan, ethnie), ni de l'appartenance « nationale ». Un être humain n'est un être humain qu'en tant qu'il est un être politique, c'est-à-dire qu'il a la possibilité de participer à la communauté politique. Par la filiation commune<sup>44</sup> de tous les êtres humains qu'elle invoque, par sa notion du pouvoir, Arendt installe une nouvelle rupture dans la philosophie politique, après Kant et les penseurs de l'Europe moderne. Arendt dépasse ainsi l'aporie de Kant quant à la souveraineté limitée et à la forme de gouvernement républicaine et nationale<sup>45</sup>.

Après ce nouveau saut qualitatif d'Arendt, on retrouve, quand les êtres humains choisissent sous quelle forme de gouvernement et avec quelles lois ils décident de vivre, toutes les

questions abordées par un autre philosophe politique, Castoriadis, sur la démocratie radicale et l'autonomie. Arendt a ouvert de nouvelles voies d'exploration dans la philosophie politique pour penser aux conditions du métissage et à l'unité-diversité de l'Être social-historique, dont on n'a pas fini de saisir les implications. Pour franchir un tel pas, on peut s'imaginer qu'elle s'est inspirée de la *métis* des Grecs (Détienne et Vernant, 1974), cette ruse de l'intelligence qui mêle pratique et théorie... Il nous reste à nous en inspirer pour tenter de continuer à penser ensemble aujourd'hui le pouvoir, la souveraineté, les droits et des solidarités transnationales et transethniques sur des bases qui conjuguent société et État par-dessus les frontières. Là réside l'énigme du métissage libre des filets du Politique.

Marie-Claire Caloz-Tschopp  
Université de Genève

## Notes

- 1 Même s'il se manifestait, se vivait le plus manifestement au quotidien dans les colonies, le métissage concernait la globalité des rapports sociaux entre les empires et les colonies. Il suffit de se référer aux textes des métropoles à propos des sauvages (voir Guillaumin, 1972).
- 2 Il se déplace en effet sur le terrain de l'une des conséquences de la colonisation, les migrations (Bourdieu et Sayad, 1964).
- 3 Que l'on peut voir à l'œuvre dans les mesures de contrôle de la circulation des personnes (voir notamment Coordination Asile Suisse, MODS et SOS-ASILE, 1994).
- 4 Qui, rappelons-le, n'ont pas le monopole de l'aboutissement provisoire des mouvements migratoires actuels.
- 5 Paradoxalement, un tel mouvement de privatisation est observable alors que des questions « intimes » deviennent

des questions de débat public (procréation assistée, etc.).

- 6 Tant le contrat social que la forme d'organisation de la vie politique.
- 7 On retrouve la même distinction dans les rapports de sexe, ce qui devrait nous amener à réfléchir aux permanences et aux analogies présentes dans les rapports sociaux de migrations et les rapports de sexe, en nous interrogeant sur leurs traits communs et distinctifs.
- 8 Ou si l'on veut la société, les rapports sociaux.
- 9 Parmi les multiples formes de l'imaginaire social présentes dans la pensée, les lois, les pratiques sociales du droit d'immigration et d'asile, des politiques d'intégration, d'éducation, de citoyenneté, citons par exemple la division selon la catégorie national-non national présentée comme « naturelle », l'accès aux droits lié à l'accès à la souveraineté territoriale de l'État-nation, les rapports sociaux médiatisés par le droit enfermés dans le rapport individu-État au mépris de la diversité des formes du Politique, etc.
- 10 Tant dans la philosophie et les mesures étatiques et nationales que dans celles concernant le « laboratoire Schengen » (voir Coordination Asile Suisse, MODS et SOS-ASILE, 1994).
- 11 J'emprunte ce concept à Castoriadis, qui le définit de nombreuses fois dans son œuvre. J'en donne un exemple : « L'autonomie, ce n'est pas la clôture, mais l'ouverture : ouverture ontologique, possibilité de dépasser la clôture informationnelle, cognitive et organisationnelle qui caractérise les êtres auto-constituants, mais hétéronomes. Ouverture ontologique, puisque dépasser cette clôture signifie altérer le "système" cognitif et organisationnel déjà existant, donc constituer son monde et soi selon des lois autres, donc créer un nouvel eidos ontologique, un soi autre dans un monde autre » (« Logique des magmas et question de l'autonomie », dans Castoriadis, 1986 : 410-411).
- 12 « Que les rois deviennent philosophes, ou les philosophes rois, on ne peut guère s'y attendre. Il ne faut pas non plus le souhaiter, parce que la jouissance du pouvoir corrompt inévitablement le jugement de la raison en en altère la liberté ». Kant (1986 [1795]), article « Secret de la paix perpétuelle » : 364.
- 13 « Au niveau philosophique, [un tel choix] impose une nouvelle idée de la vérité comme relation ouverte d'une interrogation à ses résultats, comme mouvement sui generis allant et venant entre processus et stations, entre creu-

sement et rencontre » (Castoriadis, 1992 : 81).

- 14 Actuellement, il existe plusieurs orientations de recherche en philosophie politique (utilitaristes, philosophie analytique, philosophie des droits de l'homme notamment) sur ces questions. Je me limiterai dans cet article à deux philosophes (Kant et Arendt), en décrivant certains paradoxes et apories observables dans leurs œuvres à propos du métissage contemporain tel que je l'ai défini et du Politique.
- 15 L'universalité de la pensée est une création de la Grèce antique, vue d'un point de vue gréco-occidental. Voir Castoriadis, 1993.
- 16 Je ne peux aborder ici la partie concernant le caractère du sexe dans l'anthropologie (1115-1123), qui apparaît comme un véritable morceau d'anthologie, où sont absents les principes du Politique énoncés par ailleurs par Kant. Les rapports hommes-femmes ne semblent être soumis, ni à la raison, ni au contrat social, mais à la reconnaissance de la domination d'un sexe sur l'autre dans la sphère privée et domestique, la femme étant « animal domestique » et exempte de raison. Après avoir posé que la prévoyance de la nature a pourvu l'homme de plus de force que la femme, Kant formule dans le premier paragraphe la règle du jeu de la domination : « Il fallait qu'une partie fût soumise à l'autre et que l'une, en réciprocité, fût supérieure à l'autre en quelque point, pour la dominer et la gouverner » (1116).
- 17 Il parle de l'Angleterre et de la France comme des deux peuples « les plus civilisés de la terre », à cause de leur forme de gouvernement basée sur le contrat social, la raison, le droit, la république.
- 18 En parlant du caractère dans les traits du visage et du pouvoir de séduction, il écrit : « Il ne nuit pas à un homme, même dans le jugement des femmes, d'être défiguré et frappé de disgrâce par la couleur de la peau ou par des marques de petite vérole : si dans ses yeux brille la bienveillance, et dans ses regards, unie au calme, l'expression d'une vaillance consciente de sa force, il peut toujours être aimé et aimable, et passer pour tel en tout lieu » (Kant, 1986 [1798] : 112).
- 19 « À quel excès d'injustice ne les voit-on pas se porter [...] L'Amérique, les pays habités par les nègres, les îles des épiceries, le Cap, etc. furent pour eux des pays sans propriétaires, parce qu'ils comptaient les habitants pour rien. Sous prétexte de n'établir dans l'Hindoustan que des comptoirs de commerce, ils y débarquèrent des troupes

étrangères, et par leur moyen ils oppri-  
mèrent les naturels du pays, allumèrent  
des guerres entre les différents États  
de cette vaste contrée, y répandirent la  
famine, la rébellion, la perfidie et tout  
ce déluge de maux qui afflige  
l'humanité » (Kant, 1986 [1795] : 351).

<sup>20</sup> Il ajoute que le droit cosmopolite  
devrait être adopté par ces nations. Un  
tel droit est pour Kant « le dernier degré  
nécessaire au code tacite du droit civil  
et public ».

<sup>21</sup> Il précise que des « bandes » où se  
regroupe une « masse sauvage, la  
plèbe » s'excluent de cet ensemble  
civique (Kant, 1986 [1795] : 1123).

<sup>22</sup> « Ils n'ont jamais été et ne seront  
jamais au point nécessaire à l'acqui-  
sition d'un certain caractère ethnique :  
aussi peut-on à bon droit négliger d'en  
dessiner les traits » (Kant, 1986 [1798] :  
1131).

<sup>23</sup> Cette idée de 1795 mérite d'être médi-  
tée à l'heure où se manifestent des  
signes d'un mouvement de retour à la  
« nature » : purification ethnique, viol  
des femmes en ex-Yougoslavie (voir le  
Livre noir sur l'ex-Yougoslavie, Paris,  
Arlea, 1993), arguments mis de l'avant  
dans le débat sur la naturalisation des  
étrangers dans certains pays d'immigra-  
tion.

<sup>24</sup> Exemple de décalage entre un texte  
théorique, comme le projet de paix per-  
pétuelle, et un texte descriptif et empiri-  
que, comme le texte sur l'anthropologie,  
montrant que le philosophe a lui-même  
de la peine à traduire ses principes  
dans une pratique concrète.

<sup>25</sup> L'un des éléments qui rendent possible  
le contrat social de Rousseau, dont  
Kant est un admirateur.

<sup>26</sup> Kant pose un « principe transcendant »  
pour le droit public basé sur le  
bonheur : « Toutes les maximes qui  
pour avoir effet ont besoin de publicité  
s'accordent avec la morale et la politi-  
que combinées. Car, si elles ne peu-

vent produire leur effet qu'autant  
qu'elles sont notoires, il faut qu'elles  
s'accordent avec le but général du  
public, avec le bonheur : par consé-  
quent, elles conviennent à la politique  
qui s'occupe à imaginer un état de cho-  
ses dont chacun puisse être content »  
(Kant, 1986 [1795] : 383) Il explique  
que la publicité permet d'éloigner tout  
sujet de défiance.

<sup>27</sup> Rappelons que, pour Kant, le cosmo-  
politisme n'est pas un « principe  
constitutif » des sociétés, mais un  
« principe régulateur », c'est-à-dire une  
« incitation à la suivre [la société cos-  
mopolite] assidûment en tant que desti-  
nation du genre humain, mais sans  
être fondé à présumer l'existence d'une  
tendance naturelle orientée vers cette  
fin » (Kant, 1986 [1798], Anthropologie  
du point de vue pragmatique : 1142-  
1143).

<sup>28</sup> « Du droit qu'ont tous les hommes de  
proposer leur société » (« *sich zur  
Gesellschaft anzubieten* »). Kant distin-  
gue ici le droit de visite (*Besuchsrecht*)  
du droit de séjour (*Gastrecht*). (Kant,  
1986 [1795], Note 4, Projet de paix  
perpétuelle : 1401).

<sup>29</sup> On retrouve la même faiblesse fonda-  
mentale plus tard, dans la hiérarchie  
entre les droits nationaux et les droits  
internationaux, dont les droits de  
l'homme. Seuls les premiers ont force  
de loi.

<sup>30</sup> Certaines pratiques récentes du droit  
d'asile en France (dont l'exemple le  
plus récent — fin décembre 1993 —  
est la non-extradition vers la Suisse  
des deux assassins présumés de  
Kasem Radjavi mandatés par le gou-  
vernement iranien pour qu'ils soient  
jugés) sont une démonstration de cette  
restriction contemporaine dans le rai-  
sonnement à propos du droit d'asile  
(droit de protection). L'intérêt de l'État  
est en contradiction directe avec le  
droit d'asile, en tant que droit positif et  
public.

<sup>31</sup> Il faut comprendre cet énoncé en le  
mettant en rapport avec la vision du  
pouvoir et de la souveraineté de Kant.

<sup>32</sup> Dans le projet de paix perpétuelle, Kant  
pose une règle (adaptée à certains  
conflits internationaux actuels) : « On  
ne doit pas se permettre dans une  
guerre, des hostilités qui seraient de  
nature à rendre impossible la confiance  
réciproque, quand il sera question de la  
paix [...]. Il faut qu'il reste, même dans  
la guerre, une sorte de confiance dans  
les principes de l'ennemi, autrement on  
ne pourrait jamais conclure de paix ; et  
les hostilités dégénéreraient en une  
guerre à outrance (*bellum interneci-  
num*) (Kant, 1986 [1795] : 337).

<sup>33</sup> Le politologue ou l'historien peuvent  
difficilement accepter qu'un seul con-  
cept recouvre deux réalités différentes.  
H. Arendt ne semble pas se soucier de  
catégoriser des réalités historico-politi-  
ques, mais bien de saisir des qualités  
qui leur sont communes.

<sup>34</sup> Notons d'emblée que dans cette des-  
cription H. Arendt fait découler la jouis-  
sance de certains droits des structures  
de l'État-nation et non de la société.

<sup>35</sup> « On est presque tenté de mesurer le  
degré de maladie totalitaire d'après le  
niveau auquel les gouvernements con-  
cernés utilisent leur droit souverain de  
dénationalisation » (p. 255).

<sup>36</sup> En s'interrogeant sur les juifs et les tzi-  
ganes comme « ennemi intérieur », dif-  
férents d'autres victimes de la  
xénophobie, Cohen (1993 : 207) rejoint  
H. Arendt dans la réponse qu'il  
apporte : « Ces peuples ont la particu-  
larité de n'être ni *xénos*, c'est-à-dire  
étrangers vivant à l'intérieur de la  
société avec les privilèges et les  
devoirs que cela comporte, ni *barba-  
ros*, c'est-à-dire étrangers de l'exté-  
rieur, ce sont des peuples qui ne sont  
séparés par aucune frontière car ils  
n'ont pas de pays. Il s'agit des juifs et  
des tziganes. On oublie très souvent  
les tziganes. Le seul point commun  
que j'ai trouvé c'est que ce sont des  
peuples qui n'ont pas de pays. Un  
étranger, on peut toujours le conduire à  
Orly pour le mettre dans un charter.  
Quant aux beurs, on peut avec Le Pen  
proposer de les déchoir de la nationa-  
lité française pour les renvoyer dans  
leur pays d'origine. Avec les juifs et les  
tziganes rien de tel ». L'argument est  
pertinent pour les tziganes ; pour les  
juifs, il faut tenir compte de l'existence  
de l'État d'Israël.

<sup>37</sup> Il était donc moins facile de rapatrier un  
apatride qu'un étranger. H. Arendt  
donne l'exemple du rapatriement mas-  
sif décrété par Laval en 1935, qui tou-  
cha prioritairement les immigrants dits  
« économiques » et certains groupe  
d'origine plus ancienne des Balkans,  
d'Italie, de Pologne et d'Espagne  
(p. 264).

<sup>38</sup> Une sentence pénale prononcée sera  
moins grave qu'un ordre d'expulsion,  
ou un décret expédiant dans un camp  
d'internement ou de concentration.

<sup>39</sup> Ricoeur et Ladrière ont fait une analyse  
convergente du pouvoir chez H. Arendt  
à partir de textes différents de son  
œuvre.

<sup>40</sup> Je remercie C. Guillaumin de m'avoir  
fourni ce texte.

<sup>41</sup> En ce sens, H. Arendt se rapproche de  
certains théoriciens de la théorie des  
jeux.

- <sup>42</sup> C'est un des débats majeurs qui ont eu lieu lors de la sortie du livre de H. Arendt sur le procès d'Eichmann (1966).
- <sup>43</sup> Castoriadis utilise la même référence pour réfléchir à la démocratie, à l'autonomie, à la création.
- <sup>44</sup> Que H. Arendt emprunte à Augustin (Arendt, 1991b).
- <sup>45</sup> Je ne discute pas ici la pensée sur l'État constitutionnel et sur les conseils.

## Bibliographie

- AGAMBEN, G. 1990. *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Paris, Seuil.
- ARENDRT, H. 1966. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris, Gallimard.
- ARENDRT, H. 1967. *Essai sur la révolution*. Paris, Gallimard.
- ARENDRT, H. 1972. « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence*. Paris, Calmann-Lévy : 105-189.
- ARENDRT, H. 1982. *Les Origines du totalitarisme*. Paris, Fayard, « L'Espace du politique ».
- ARENDRT, H. 1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.
- ARENDRT, H. 1991a. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Paris, Seuil.
- ARENDRT, H. 1991b. *Le Concept d'amour chez Augustin. Deux Temps*. Paris, Tierce.
- BALIBAR, E. 1992. *Les Frontières de la démocratie*. Paris, La Découverte.
- BOURDIEU, P. 1992. *Réponses*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU, P., et A. SAYAD. 1964. *Le Déracinement*. Paris, Minuit.
- CALOZ-TSCHOPP, M.-C. 1990. « Droits de l'homme, société, État-nation. À propos d'un problème philosophique soulevé par Hannah Arendt », *Équinoxe*, 4 : 69-85.
- CALOZ-TSCHOPP, M.-C. 1991. *À propos de communauté « politique » et du statut des réfugiés chez Hannah Arendt*. Université de Genève, Mémoire de 3e cycle de philosophie.
- CALOZ-TSCHOPP, M.-C. 1993a. « Un même monde ou deux mondes, dont un monde à part ? À propos de lieux, de mobilité de population », dans C. SAUVAIN et Y. PREISWERK, éd. *Vers un ailleurs prometteur... L'émigration, une réponse à une situation de crise ?* Paris-Genève, PUF-IUED : 121-129.
- CALOZ-TSCHOPP, M.-C. 1993b. « Le modèle des trois cercles, un enjeu de... civilisation », dans COORDINATION ASILE SUISSE, MODS et SOS-ASILE.
- CALOZ-TSCHOPP, M.-C. 1993c. « Le Politique de la philosophie politique de John Rawls et la société multiculturelle ». Actes du congrès « Migration et ethnicité », Société suisse d'ethnologie, Société suisse de sociologie, Berne, 22-23 octobre 1993 (à paraître).
- CASTORIADIS, C. 1975. *L'Institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. 1986. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe, II*. Paris, Seuil.
- CASTORIADIS, C. 1992. « Passion et connaissance », *Diogène*, 160 : 78-96.
- CASTORIADIS, C. 1993. « La démocratie athénienne, fausses et vraies questions », *Esprit*, décembre : 24-33.
- COORDINATION ASILE SUISSE, MODS et SOS-ASILE. 1994. *Europe : montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen*. Éd. CETIM, 37, quai Wilson, CH-1201 Genève.
- DÉTIENNE, M., et J.-P. VERNANT. 1974. *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*. Paris, Flammarion.
- ENEGREN, A. 1984. *La Pensée politique de Hannah Arendt*. Paris, PUF.
- GUILLAUMIN, C. 1992a. *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris/La Haye, Mouton, 247 p.
- GUILLAUMIN, C. 1992b. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris, Côté-Femmes.
- HILFERDINGS, R. 1970. *Le Capital financier. Étude sur le développement récent du capitalisme*. Paris, éd. de Minuit.
- KANT, E. 1986a [1795]. « Projet de paix perpétuelle », *Œuvres, III*. Paris, NRF-Gallimard : 333-383.
- KANT, E. 1986b [1798]. « Anthropologie du point de vue pragmatique », *Œuvres, III*. Paris, NRF-Gallimard : 939-1144.
- LADRIÈRE, P. 1992. « Espace public et démocratie. Weber, Arendt, Habermas », *Raisons pratiques*, 3 : 19-43.
- RICOEUR, P. 1989. « Pouvoir et violence », dans *Ontologie et politique. Hannah Arendt*. Paris, Tierce : 141-163.
- SAYAD, A. 1991. *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Préface de P. Bourdieu. Bruxelles, Éd. De Boeck.
- SAYAD, A. 1993. « Naturels et naturalisés », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 99 : 26-35.
- SCHERRER, R. 1993. *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*. Paris, Armand Collin.
- STEIN, C. 1993. « L'ennemi de l'intérieur », *Cliniques méditerranéennes*, 39/40 : 199-211 (sur : 1793-1993. Terreur, violence, pouvoirs de la parole, « du trauma au conflit »). Marseille.
- VERNANT, J.-P. 1990. *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris, Seuil.
- YOVEL, Y. 1989. *Kant et la philosophie de l'histoire*. Bruxelles, Klincksiek.
- ZOLBERG, A. R. 1993. « Chemins de la faim, chemins de la peur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 99 : 36-42.