

Jacques Derrida

**Cosmopolites de tous les pays,  
encore un effort !**

Galilée



Cosmopolites de tous les pays,  
encore un effort !

## DU MÊME AUTEUR

*Aux Éditions Galilée*

- L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à *L'essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac), 1973.  
GLAS, 1974.  
OCELLE COMME PAS UN, préface à *L'enfant au chien-assis*, de Jos Joliet, 1980.  
D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.  
OTOBIOGRAPHIES. *L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984.  
SCHIBBOLETH. *Pour Paul Celan*, 1986.  
PARAGES, 1986.  
ULYSSE GRAMOPHONE. *Deux mots pour Joyce*, 1987.  
DE L'ESPRIT. *Heidegger et la question*, 1987.  
PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, 1987.  
MÉMOIRES. *Pour Paul de Man*, 1988.  
LIMITED INC., 1990.  
L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, nouvelle édition, 1990.  
DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.  
DONNER LE TEMPS. 1. *La fausse monnaie*, 1991.  
POINTS DE SUSPENSION. *Entretiens*, 1992.  
PASSIONS, 1993.  
SAUF LE NOM, 1993.  
KHÔRA, 1993.  
SPECTRES DE MARX, 1993.  
POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.  
FORCE DE LOI, 1994.  
MAL D'ARCHIVE, 1995.  
APORIES, 1996.  
RÉSISTANCES – *de la psychanalyse*, 1996.  
LE MONOLINGUISME DE L'AUTRE, 1996.  
ÉCHOGRAPHIES – *de la télévision* (Entretiens filmés avec Bernard Stiegler), 1996.  
DEMEURE, dans *Passions de la littérature*, 1996.  
ADIEU à Emmanuel Lévinas, 1997.

Jacques Derrida

Cosmopolites de tous les pays,  
encore un effort !

Galilée

© 1997, Éditions Galilée, 9, rue Linné, 75005 Paris  
Parlement international des écrivains.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire  
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de  
l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC),  
3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0484-0 ISSN 1242-8434

Cet écrit fut d'abord destiné au premier congrès des villes refuges qui se tint les 21 et 22 mars 1996 au Conseil de l'Europe à Strasbourg, à l'initiative du Parlement international des écrivains \*. Empêché d'y participer, j'avais tenu à adresser à mes amis ce message. Après avoir été lu en séance, celui-ci fut publié et diffusé en traduction espagnole (par Julian Mateo Ballorca), aux Éditions Cuatro, à l'Université de Valladolid, première ville refuge d'Espagne.

Le 6 novembre 1995 à Strasbourg, au cours de la séance de clôture de ses deuxièmes rencontres, le Parlement international des écrivains, par la voix de son Président et de ses vice-présidents (Salman Rushdie, Adonis, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Édouard Glissant), la ville de Strasbourg représentée par son maire, Catherine Trautmann, et le Conseil de l'Europe, représenté par son secrétaire général, Daniel Tarschys, avaient en effet lancé un appel aux villes d'Europe en faveur de la constitution d'un réseau de villes refuges. Auparavant, le 31 mai 1995, au cours de son assemblée plénière, le Congrès des pouvoirs locaux et régionaux de l'Europe (CPLRE), regroupant plus de 400 villes, avait adopté à l'unanimité la Charte des villes refuges rédigée par Fernando Martinez Lopez, maire d'Almeira et rapporteur du projet de résolution. Cette Charte prévoit les conditions d'accueil d'un écrivain persécuté. Dans sa résolution du 21 septembre 1995, enfin, le Parlement européen avait aussi exprimé son soutien au Parlement international des écrivains et appelé les villes européennes à rejoindre le réseau

---

\* Pour toute information : P.I.E., B.P. 13, 67068 Strasbourg.

des villes refuges. Celles ci sont aujourd'hui au nombre de vingt quatre, aux États Unis et en Europe (Allemagne, Autriche, Belgique, Espagne, Finlande, France, Italie, Norvège, Pays Bas, Suède, Suisse).

La figure du cosmopolitisme, d'où nous arrive-t-elle ? Et que lui arrive-t-il ? Comme à celle de citoyen du monde, on ne sait si quelque avenir lui reste réservé. On se demande s'il y a encore aujourd'hui une place légitime pour quelque distinction décisive entre ces deux formes de Cité (« *polis* ») que sont la Ville et l'État. On se demande si un Parlement *international* des écrivains doit encore, comme son nom semble l'indiquer, s'inspirer de ce qu'on appelle, depuis plus de vingt siècles, le cosmopolitisme. Car le cosmopolitisme, est-ce

la chose de toutes les Villes ou de tous les États du monde ? Au moment où la « fin de la ville » résonne à la manière d'un verdict, au moment d'un diagnostic ou d'un pronostic si communs, comment rêver encore d'un statut original pour la Ville, et ensuite pour la « ville-refuge », dans le *re-nouvellement* du droit international auquel nous aspirons ? N'attendons pas de réponse simple à une question ainsi posée. Il faudrait donc procéder autrement, surtout si l'on pense, comme je suis tenté de le faire, que la Charte des villes-refuges ou l'Agence internationale des villes-refuges qui paraissent à notre programme doivent ouvrir vers autre chose et plus qu'un banal chapitre de convention dans une littérature du droit international, plutôt l'appel audacieux à une véritable innovation

dans l'histoire du droit d'asile ou du devoir d'hospitalité.

Le nom de « villes-refuges », nous le savons, semble s'inscrire en lettres d'or dans la constitution même du Parlement international des écrivains. Dès notre première rencontre, nous avons appelé à ouvrir de telles villes-refuges à travers le monde. Et cela ressemble bien, en effet, à une nouvelle cosmopolitique. Nous avons entrepris de susciter, à travers le monde, la proclamation et l'institution de « villes-refuges » nombreuses et surtout autonomes, aussi indépendantes entre elles et indépendantes des États qu'il serait possible, mais de villes-refuges néanmoins alliées entre elles selon des formes de solidarité à inventer. Cette invention est notre tâche ; la réflexion théorique ou critique y est indissociable des initiatives

pratiques que nous commençons et réussissons déjà à mettre en œuvre dans l'urgence. Qu'il s'agisse de l'étranger en général, de l'immigré, de l'exilé, du réfugié, du déporté, de l'apatride, de la personne déplacée (autant de catégories à distinguer prudemment), nous invitons ces nouvelles villes-refuges à infléchir la politique des États, à transformer et à refonder les modalités de l'appartenance de la cité à l'État, par exemple dans une Europe en formation ou dans des structures juridiques internationales encore dominées par la règle de la souveraineté étatique, règle intangible ou supposée telle, mais règle aussi de plus en plus précaire et problématique. Celle-ci ne peut plus et ne devrait plus être l'horizon ultime des villes-refuges. Est-ce possible ?

En nous engageant ainsi, en invi-

tant métropoles et villes modestes à s'engager dans cette voie, en choisissant pour elles ce nom de « villes-refuges », nous avons sans doute voulu plus d'une chose, comme ce fut le cas pour le nom de « parlement ». En réactivant le sens traditionnel d'une expression et en réveillant à sa dignité un héritage mémorable, nous avons tenu simultanément à proposer, sous le vieux mot, un concept inédit de l'hospitalité, du devoir d'hospitalité et du droit à l'hospitalité. Que serait donc un tel concept ? Comment pourrions-nous le plier aux terribles urgences qui nous assaillent ou nous appellent ? Comment lui permettre de répondre à des situations ou à des contraintes, à des tragédies et à des injonctions sans précédent ?

Je regrette de ne pouvoir être présent au seuil de cette rencontre solen-

nelle mais permettez-moi, en saluant ceux qui y participent, d'évoquer au moins la silhouette de cette nouvelle charte de l'hospitalité et d'en esquisser trop schématiquement les traits principaux. Quel est en effet le contexte dans lequel nous avons proposé cette nouvelle éthique ou cette nouvelle cosmopolitique des villes-refuges ? Est-il nécessaire de rappeler les violences qui se déchaînent, à l'échelle mondiale ? Doit-on encore souligner que ces crimes sont signés par des organisations parfois étatiques et parfois non étatiques ? Est-il possible d'énumérer la multiplication des menaces, des actes de censure ou de terrorisme, des persécutions et des asservissements de toute sorte ? Les victimes en sont innombrables et presque toujours anonymes mais ce sont de plus en plus souvent ce qu'on appelle des

intellectuels, savants, journalistes, écrivains, hommes et femmes capables de porter dans un espace public une parole que les nouvelles puissances de la télécommunication rendent de plus en plus redoutables aux polices de tous les pays, aux forces de censure et de répression, qu'elles soient étatiques ou non, religieuses, politiques, économiques ou sociales. Ne citons pas d'exemple, il y en a trop, et les plus célèbres risqueraient de renvoyer les autres, les anonymes, à la nuit dont ils ont du mal à émerger, à cette nuit qui est ici, en vérité, le premier mal et la condition de tous les autres. Si nous nous référons à la ville, plutôt qu'à l'État, c'est que nous espérons d'une nouvelle figure de la ville ce que nous renonçons presque à attendre de l'État. Et cela devra un jour être élaboré et marqué dans nos

Statuts. Quand l'État n'est pas le premier auteur ou la première caution des violences qui font fuir les réfugiés ou les exilés (de l'extérieur et de l'intérieur), il est souvent impuissant à assurer la protection et la liberté de ses propres citoyens devant la menace terroriste, qu'elle ait ou non un alibi nationaliste ou religieux. C'est là un phénomène qu'il faudrait analyser, nous n'en avons pas encore aujourd'hui le temps et les moyens, dans une longue séquence historique. Une telle séquence a même précédé par exemple celle qui, au moins depuis la première guerre mondiale, a produit ce que Hannah Arendt a appelé, dans un texte que nous devrions méditer et interroger de près, le « *Déclin de l'État-nation et la fin des Droits de l'Homme, Les nations de "minorités"* »

et les peuples sans État »<sup>1</sup>. Arendt y propose en particulier une analyse de l'histoire moderne des minorités, des « sans État », des « *Heimatlosen* », des apatrides, réfugiés, déportés, « personnes déplacées ». Elle identifie *deux grands chocs*, notamment entre les deux guerres :

1. D'abord l'abolition progressive, à l'arrivée de centaines de milliers d'apatrides, d'un droit d'asile qui fut « le seul droit qui ait jamais figuré comme symbole des Droits de l'Homme dans le domaine des relations internationales ». Arendt rappelle que ce droit a une « histoire sacrée » et qu'il reste le « seul vestige

---

1. In *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, trad. fr. Martine Leiris, coll. « Points », Éd. Fayard-Seuil, 1984, p. 239 sq.

moderne du principe médiéval du *quid est in territorio est de territorio* ». (Il s'agit là d'un « principe médiéval » dont s'inspire sans doute encore, j'y reviendrai, notre figure des « villes-refuges »). « ... Mais, poursuit Arendt, bien que le droit d'asile ait continué à exister dans un monde organisé en États-nations et qu'il ait même, dans les cas individuels, survécu aux deux guerres mondiales, il est ressenti comme un anachronisme et comme un principe incompatible avec les droits internationaux de l'État » <sup>1</sup>. À l'époque où elle écrivait ceci, autour de 1950, Arendt pouvait noter l'absence de ce droit d'asile « dans la loi écrite » du droit international (par exemple dans la Charte de la Société des Nations). Les choses ont sans doute

---

1. p. 258.

un peu évolué depuis, nous le noterons dans un instant, mais d'autres mutations sont indispensables.

2. Le deuxième choc aurait suivi en Europe une arrivée massive de réfugiés qui obligea à renoncer aux recours classiques (rapatriement ou naturalisation). Mais on n'a encore rien inventé de satisfaisant pour y suppléer. En décrivant longuement les effets de ces traumatismes, Arendt situe peut-être l'une de nos tâches, et la perspective, au moins, de notre Charte et de nos Statuts. Elle ne parle pas alors de la ville, mais dans l'onde du double choc qu'elle décrit et qu'elle situe entre les deux guerres, nous devrions, nous, aujourd'hui, poser de nouvelles questions quant au destin des villes et au rôle qui peut leur revenir dans cette situation inédite. Comment redéfinir et développer le

droit d'asile sans rapatriement et sans naturalisation ? Est-ce que la Ville, un droit des villes, une nouvelle souveraineté des villes ouvrirait ici un espace original que le droit inter-étatique a échoué à ouvrir ? Car nous ne devons pas hésiter à déclarer notre ultime ambition, celle qui donne son sens à notre projet : ce qu'en l'appelant de nos vœux nous appelons la « ville-refuge », ce n'est plus simplement un dispositif de nouveaux attributs ou de nouveaux pouvoirs ajoutés à un concept classique et inchangé de la ville. Il ne s'agit plus simplement de nouveaux prédicats pour enrichir le vieux sujet nommé « ville ». Non, nous rêvons d'un autre concept, d'un autre droit, d'une autre politique de la ville. Cela peut paraître utopique, je le sais, pour mille raisons, mais en même temps, si modeste que cela soit,

ce que nous avons déjà commencé à faire prouve que quelque chose de ce type est désormais en marche et cette marche chaotique est indissociable de la turbulence dont sont affectés, dans le temps long d'un processus, les axiomes de notre droit international.

Y a-t-il donc une chance pour l'hospitalité des villes, si l'on s'accorde, comme je suis tenté de le faire, pour reconnaître avec Arendt que le droit international reste actuellement limité par des traités entre des États souverains ? Et qu'un « gouvernement mondial » n'arrangerait pas les choses ? Arendt écrivait alors ceci, qui me paraît rester vrai aujourd'hui encore :

« ...contrairement aux louables tentatives humanitaires qui réclament de

nouvelles Déclarations des Droits de l'Homme émanant des instances internationales, il faudrait imaginer que cette idée transcende le *domaine actuel du droit international qui fonctionne encore dans les termes de conventions et de traités mutuels entre États souverains* ; et, pour le moment, un monde qui serait au dessus des nations n'existe pas. Qui plus est, ce dilemme ne serait en aucun cas éliminé par un "gouvernement mondial" <sup>1</sup>...

Il faudrait aiguïser et aggraver encore ce qu'elle dit des groupes et des individus qui, entre les deux guerres, ont perdu *tout statut* : non seulement leur citoyenneté mais même leur titre d'« apatride ». Il faudrait aussi réévaluer aujourd'hui, à cet égard, en Europe et ailleurs, les rôles respectifs des

---

1. p. 285. Je souligne.

États, des Unions, Fédérations ou Confédérations étatiques d'une part, et des villes d'autre part. Si le nom et l'identité de quelque chose comme la ville ont encore un sens et restent l'objet d'une référence pertinente, une ville peut-elle alors s'élever au-dessus des États-nations ou du moins s'en affranchir dans des limites à déterminer, pour devenir, selon une nouvelle acception du mot, une *ville franche* quand il s'agit d'hospitalité et de refuge ? La franchise en général avait désigné le statut d'immunité ou d'exemption parfois attaché, précisément comme un droit d'asile, à certains lieux (diplomatiques ou religieux) où l'on pouvait se retirer pour échapper à toute poursuite injuste.

Tel pourrait être l'espace de notre tâche, une tâche théorique et, indis-

sociablement, une mise en œuvre politique. Tâche d'autant plus impérative que dans un contexte d'urgence immédiate, l'horizon s'assombrit de jour en jour. Les chiffres le montrent, le droit d'asile politique est de moins en moins respecté, en France et en Europe. On a pu parler récemment d'une « année noire du droit d'asile en France »<sup>1</sup>. En raison d'un découragement compréhensible, le nombre des demandeurs d'asile politique diminue régulièrement. L'OFPRA (*Office français de protection des réfugiés et apatrides*) durcit ses critères et réduit le nombre de statuts accordés dans des proportions spectaculaires.

---

1. *Le Monde* du 27 février 1996. Cf. aussi Luc Legoux, *La crise de l'asile politique en France*, Centre français sur la population et le développement (CEPED).

Le nombre de rejets de demandes d'asile n'a d'ailleurs cessé de croître au cours des années 80 et depuis le début des années 90.

Depuis la Révolution, certes, la France a eu tendance à se montrer plus ouverte aux réfugiés politiques que d'autres pays comparables d'Europe, mais les motivations de cette ouverture ne furent jamais purement « éthiques », au sens de la loi morale ou de la loi du séjour (*ethos*) ou de l'hospitalité. La baisse comparative de la natalité française depuis le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle a rendu la France plus libérale en matière d'immigration en général, pour des raisons économiques évidentes : on a besoin de travailleurs et quand l'économie va, on ne fait pas le tri de façon trop vigilante entre la motivation économique et la motivation politique. Cela fut surtout

vrai dans les années 60 où une explosion économique se traduit naturellement par un besoin accru de travailleurs immigrés. Il faut aussi savoir que le droit d'asile dont s'inspire depuis longtemps la constitution française n'est, dans sa précision définitionnelle ou dans son concept juridique positif, qu'un événement récent et assez restrictif. La Constitution de 1946 ne définit et n'accorde le droit d'asile qu'aux personnes persécutées à cause de leur « action en faveur de la liberté ». C'est plus tard, en 1954, lorsque la France souscrit à la Convention de Genève de 1951, qu'elle doit élargir cette définition du réfugié politique. Il s'agit alors de toutes les personnes obligées de s'exiler parce que « leurs vies ou leurs libertés se trouvent menacées en raison de leur race, de leur religion ou de

leurs opinions politiques ». Élargissement considérable, certes, et très récent. Encore cette Convention de Genève était-elle fort limitative dans le champ d'application prévu, et nous sommes encore loin du cosmopolitisme défini par le fameux texte de Kant sur le droit d'hospitalité universelle dont je rappellerai les limites et les restrictions tout à l'heure. La Convention de Genève de 1951, qui obligea donc la France à élargir son droit d'asile, ne visait elle-même que « les événements d'Europe antérieurs à 1951 ». Très tard, à la fin des années 60, précisément au moment où s'amorçait le processus qui s'aggrave dramatiquement aujourd'hui, le champ, le lieu et les dates définies par cette Convention de Genève (à savoir, donc, les événements d'Europe antérieurs à 1951) se sont trouvés

élargis par un certain protocole ajouté à cette convention à New York en 1967, et enfin étendus aux événements survenus hors d'Europe ou après la date de 1951. (Ce sont ces développements que Hannah Arendt ne pouvait pas connaître et évoquer quand elle écrivait son texte en 1950 environ.)

Il y a toujours un écart considérable entre la générosité des grands principes de droit d'asile hérités des Lumières ou de la Révolution française et, d'un autre côté, la réalité historique ou la mise en œuvre effective de ces principes. Celle-ci est contenue, réduite, contrôlée par des restrictions juridiques implacables ; elle est surveillée par ce que la préface du livre sur *La crise du droit d'asile en France* appelle une tradition juridique

somme toute assez « mesquine » <sup>1</sup>. En vérité, si la tradition juridique reste « mesquine » et restrictive, c'est qu'elle est commandée par l'intérêt démographico-économique, en un mot par l'intérêt de l'État-nation qui accueille et donne asile. Le statut de réfugié n'est pas celui de l'immigré en général, pas même de l'immigré politique. La reconnaissance du statut de réfugié peut intervenir longtemps après l'entrée en France, que celle-ci soit au départ économique ou politique. Il nous faut donc sans cesse veiller à ces distinctions parfois subtiles entre les statuts, d'autant plus que la frontière entre l'économique et le politique paraît plus problématique que jamais. A droite et à gauche, les hommes politiques français parlent

---

1. p. XVI.

souvent de « la maîtrise de l'immigration ». Cela fait partie de la rhétorique obligée des programmes électoraux. Or comme le note Luc Legoux, ladite « maîtrise de l'immigration » dicte souvent de distinguer entre deux figures de l'exil — la fuite et la migration —, et de ne donner asile qu'à ceux qui ne peuvent attendre le moindre bénéfice économique de leur immigration. Cette condition atteint ou en tous cas tend vers une limite absurde : comment un réfugié purement politique pourrait-il prétendre être accueilli et trouver asile quelque part sans qu'aucun avantage économique soit impliqué dans son nouvel habitat ? Il faut bien qu'il travaille et ne soit pas toujours, simplement et totalement, pris en charge par le pays qui l'accueille. C'est là une des questions concrètes que nos conventions

auront évidemment à traiter : comment aider les hôtes des villes-refuges à reconstituer, y compris par le travail ou l'activité créatrice, un tissu vivant et durable dans ces lieux nouveaux et parfois cette langue nouvelle ? Cette distinction entre l'économique et le politique n'est donc pas seulement abstraite ou inconsistante, elle devient hypocrite et perverse ; elle permet à la limite de ne presque jamais accorder d'asile politique, et même, si on le veut, de ne jamais appliquer la loi dès lors que celle-ci dépendrait totalement, dans sa mise en œuvre, de considérations opportunistes, parfois électorales et politiciennes, relevant elles aussi, en fin de compte, de l'ordre de la police, de fantasmes ou de réalités sécuritaires, de la démographie ou du marché. Le discours sur le refuge, l'asile ou l'hospi-

talité deviennent alors de purs alibis rhétoriques. Comme le note Legoux, « ceci, qui tendrait à rendre inopérant le droit d'asile en France pour les peuples des pays pauvres, est l'aboutissement d'une longue évolution de la conception de l'asile dans un sens de plus en plus restrictif » <sup>1</sup>. Cette tendance à la fermeture est largement commune : non pas à l'Europe en général (à supposer qu'on ait jamais pu parler d'Europe en général) mais aux pays de l'Union européenne ; c'est parfois le prix à payer pour les accords de Schengen — qui d'ailleurs, Jacques Chirac l'a déclaré, ne sont même pas intégralement appliqués par la France, pour le moment. À l'heure où l'on prétend lever les frontières intérieures, on procède à un verrouillage

---

1. p. XVIII.

plus strict encore des frontières extérieures de ladite Union européenne. Les demandeurs d'asile frappent successivement aux portes de chacun des États de l'Union européenne et finissent par être refoulés à toutes les frontières. Sous prétexte de lutter contre une immigration économique déguisée en exil ou en fuite devant la persécution politique, les États rejettent plus souvent que jamais les demandes de droit d'asile. Même quand ils ne le font pas sous la forme d'une réponse juridique explicite et motivée, ils laissent souvent leur police faire la loi ; on cite le cas d'un Kurde auquel un tribunal français avait officiellement reconnu le droit d'asile et que la police a néanmoins expulsé vers la Turquie sans que personne ne proteste. Comme beaucoup d'autres exemples, comme notam

ment les cas de « délit d'hospitalité » dont sont accusés, de plus en plus souvent, ceux qui auraient hébergé des suspects politiques, cela rappelle le problème majeur et décisif de la police, du statut de la police, d'une police des frontières d'abord, mais aussi d'une police sans frontière, sans limite déterminable, et qui devient dès lors envahissante et insaisissable, comme le disait Benjamin, dans *Critique de la violence*, juste après la première guerre mondiale. La police devient omniprésente et spectrale dans les États dits civilisés au moment où elle *fait la loi* au lieu de se contenter de l'appliquer et de la faire observer. Et cette vérité devient plus claire que jamais à l'âge des nouvelles télétechnologies. La violence policière, disait déjà Benjamin, est alors « sans figure » et « sans forme » (*gestaltlos*), elle reste donc

sans responsabilité ; elle n'est saisissable comme telle nulle part (*nirgend fassbare*) ; dans les États civilisés, le spectre de son apparition fantomatique s'étend sans limites. Benjamin parle de son « *allverbreitete gespens-tische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten* ». Il ne s'agit pas pour nous, bien entendu, de tenir un discours de suspicion injuste et utopique contre la fonction de la police, notamment dans sa lutte contre des délits qui sont de sa compétence (par exemple le terrorisme, les activités des mafias de toute sorte ou le narco-trafic). Nous posons seulement la question des limites de la compétence policière et des conditions dans lesquelles elle s'exerce, notamment quant aux étrangers. Au regard des nouveaux pouvoirs des polices (étatiques ou interétatiques), nous tou-

chons là une des plus graves questions de droit qu'une élaboration future de notre charte des villes-refuges devrait élaborer et inscrire, à long terme, dans une lutte interminable : il faut limiter les pouvoirs et les compétences les plus légitimes de ce qui doit rester une simple administration policière strictement subordonnée au contrôle du pouvoir politique et des instances qui veillent au respect des droits de l'homme et d'un droit d'asile élargi. Dans la tradition des remarques de Benjamin que j'évoquais à l'instant, Hannah Arendt soulignait déjà cette extension croissante et inédite des pouvoirs de la police moderne dans le cas de ces nouveaux réfugiés. Elle le faisait après une remarque sur l'anonymat et la célébrité dont nous devrions, surtout au Parlement inter-

national des écrivains, tenir le meilleur compte :

Seule la célébrité peut éventuellement fournir la réponse à l'éternelle plainte des réfugiés de toutes les couches sociales : " personne ne sait qui je suis " ; et 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 survivre qu'un chien errant qui ne serait juste qu'un chien en général.

L'État-nation, incapable de fournir une loi pour ceux qui avaient perdu la protection d'un gouvernement national, remit le problème entre les mains de la police. C'était la première fois en Europe de l'Ouest que la police recevait les pleins pouvoirs pour agir de son propre chef, pour contrôler directement les gens ; dans le domaine de la vie publique, elle cessait d'être un instrument destiné à faire respecter et à appliquer la loi pour devenir une instance gouvernante, in-

dépendante du gouvernement et des ministères (p. 266).

Ce problème, on le sait trop, est aujourd'hui plus grave que jamais et nous pourrions en accumuler les indices. Contre l'accusation de ce qu'on appelle depuis peu « délit d'hospitalité », un mouvement de protestation s'est amplifié en France ; des organisations l'ont pris en charge et la presse s'en est fait plus largement l'écho. Dans l'esprit et au-delà des lois dites « Pasqua », vient maintenant à l'ordre du jour un projet de « loi-Toubon ». En cours d'examen dans les assemblées parlementaires, à l'Assemblée nationale et au Sénat, il propose en somme de traiter comme des actes de terrorisme ou de « participation à association de malfaiteurs » toute hospitalité accordée à des « étrangers en

situation irrégulière » ou simplement « sans papiers ». Ce projet aggrave en fait un certain article 21 de la fameuse ordonnance du 2 novembre 1945 qui déjà déterminait comme « acte de délinquance » toute aide à des étrangers en situation irrégulière. Maintenant l'acte de délinquance risque de devenir « acte de terrorisme ». Il semble de surcroît que ce projet soit en contradiction avec les accords de Schengen (ratifiés par la France) qui ne permettent de condamner cette aide à un « étranger » « sans papiers » ou en « situation irrégulière » que si on peut prouver que cette aide est « lucrative ».

Le terme de « ville-refuge », nous l'avons choisi, sans doute, parce qu'il a des titres historiques à notre respect, et au respect de quiconque *cultive l'éthique de l'hospitalité. Cultiver*

*l'éthique de l'hospitalité*, ce langage n'est-il pas, de surcroît, tautologique ? Malgré toutes les tensions ou contradictions qui peuvent la marquer, malgré toutes les perversions qui la guettent, on n'a même pas à cultiver une éthique de l'hospitalité. L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à *l'éthos*, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, *l'éthique est hospitalité*, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite. Mais pour cette raison même, et parce que l'être-soi chez soi (l'ipséité même) suppose un accueil ou une in-

clusion de l'autre qu'on cherche à s'approprier, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l'hospitalité, une perversion toujours possible de *La loi de l'hospitalité* (qui peut paraître inconditionnelle) et *des* lois qui viennent la limiter, la conditionner en l'inscrivant dans un droit. Et c'est dans cette histoire que je voudrais, de façon très modestement préliminaire, sélectionner quelques repères pour ce qui nous importe ici.

Ce que nous appelons ville-refuge s'entend au premier abord, me semble-t-il, au croisement de plusieurs traditions ou de plusieurs moments dans des traditions occidentales, européennes ou para-européennes. On y reconnaîtra d'une part, dans une tradition hébraïque, ces villes qui devaient accueillir et protéger ceux

qui pouvaient venir s'y réfugier quand ils étaient poursuivis par une justice aveugle et vengeresse ou par ce que les textes appellent le « vengeur de sang » pour un crime dont ils étaient innocents (ou plutôt les auteurs involontaires). Ce droit citoyen à l'immunité et à l'hospitalité était fort élaboré dans sa casuistique et le texte fondateur d'une telle jurisprudence fut sans doute ici celui des *Nombres*<sup>1</sup> : Dieu y ordonne à Moïse d'instituer des villes qui seront, dit la lettre même de la Bible, des « villes de refuge » ou « d'asile », et d'abord « six villes de refuge », en particulier pour « l'étranger

---

1. *Nombres*, XXXV 9-32. Cf. aussi I *Chroniques* 6, 42 et 52, où réapparaît l'expression « villes de refuge », et surtout Josué, 20, 1-9 « Ils l'ajouteront à la ville, lui donneront un lieu, et il habitera avec eux » (tr. A. Chouraqui).

ou l'hôte résidant parmi eux ». Deux beaux textes ont été consacrés en français à cette tradition hébraïque de la ville-refuge, et j'aime à rappeler ici que, d'une génération à l'autre, les auteurs de ces essais sont deux philosophes liés à cette ville de Strasbourg, à cette généreuse ville-frontière, ville éminemment européenne, ville capitale de l'Europe, la première de nos villes-refuges. Il s'agit des méditations que Emmanuel Lévinas en 1982 <sup>1</sup> et Daniel Payot en 1992 <sup>2</sup> ont précisé-

---

1. « Les villes-refuges », in *L'Au-delà du verset*, Minuit, 1982, p. 51 *sq.* Je tente une lecture plus précise de ce texte et, plus généralement, une interprétation de la pensée de l'hospitalité chez Emmanuel Lévinas dans « Le mot d'accueil », (in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Éd. Galilée, 1997).

2. *Des villes-refuges, Témoignage et espa-*

ment intitulé « Les villes-refuges » ou « *Des villes refuges* ». On reconnaîtra d'autre part la tradition médiévale d'une certaine souveraineté de la ville : celle-ci pouvait décider elle-même des lois de l'hospitalité, des articles de loi déterminés, pluriels et restrictifs, donc, par lesquels elle entendait conditionner *La* grande Loi de l'hospitalité, cette Loi inconditionnelle, singulière et universelle à la fois, qui commanderait d'ouvrir les portes à chaque un et à chaque une, à tout autre, à tout arrivant, sans question, sans identification même, d'où qu'il vienne et quel qu'il soit. (Il faudrait étudier ce qu'on appelait la « sauveté » dispensée par des églises devenues comme des villes, et destinée à

---

*cement*, Éd. de l'Aube, 1992, notamment p. 65 sq.

assurer l'immunité ou la survie des réfugiés ; ou encore l'« *auctoritas* » qui permettait à des rois ou à des seigneurs de soustraire leurs hôtes à toute poursuite ; ou ce qui se passa entre les villes d'Italie en guerre quand l'une devenait refuge pour l'exilé, le réfugié, le banni venu d'une autre ville ; et nous qui pensons d'abord à des écrivains, nous avons en mémoire une certaine histoire de Dante, banni de Florence et alors accueilli, me semble-t-il, à Ravenne.) Enfin, à ce même croisement, nous pourrions identifier la tradition cosmopolitique commune à un certain stoïcisme grec et à un christianisme paulinien, tradition cosmopolitique dont héritent déjà les Lumières et à laquelle Kant aura sans doute donné sa formulation philosophique la plus rigoureuse dans son fameux « *Article définitif en vue de*

*la paix perpétuelle. " Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle " ».* Ce n'est pas ici le lieu d'analyser cet *Article* remarquable et l'immense histoire qu'il porte et enlève en lui sans la nommer. Le cosmopolitisme stoïcien aura été relayé par Cicéron ; le christianisme paulinien relance, radicalise et littéralement « politise » les premières injonctions de toute religion abrahamique, depuis, par exemple, le « Ouvrez les portes » de Isaïe qui avait toutefois précisé les conditions restrictives de l'hospitalité, à savoir la « ville forte », la « ville inexorable », son « salut » ou sa « sécurité » (26, 2). Saint Paul donne à ces appels ou à ces ordres leurs noms modernes. Ce sont aussi des noms théologico-politiques, puisqu'ils désignent explicitement la ci-

toyenneté et la co-citoyenneté mondiale : « ...jamais plus étrangers ni métèques, mais concitoyens des hommes consacrés et de la maison de Dieu » (*Éphésiens* 2, 19-20). Dans cette phrase, « étrangers » (*xenoi*) se traduit aussi par « hôtes » (*hospites*) ; et « métèques », voire « immigrés », pour « *paroikoi* », désigne aussi bien le voisin que, d'un point de vue qui nous importerait ici beaucoup, l'étranger domicilié dans une ville ou dans un pays sans droit politique ; je modifie et mêle plusieurs traductions, dont celle de Chouraqui, mais il nous faudrait ici analyser de près les enjeux politiques et les implications théologiques de ces questions de sémantique ; la traduction de Grosjean-Léturmy, dans la Bibliothèque de la Pléiade, par exemple, pourrait annoncer littéralement l'espace de ce que

nous interprétons comme « ville-refuge » si celle-ci devait rester à jamais, mais c'est toute la question que je voudrais amorcer ici, la version sécularisée de ce cosmopolitisme paulinien : « Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers en séjour (*xenoi, hospites*), vous êtes les concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu (*sympolitai tôn agiôn kai oikeioi tou theou ; cives sanctorum, et domestici Dei*).

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

Kant semble d'abord étendre *sans mesure* un droit cosmopolitique à l'hospitalité universelle. C'est la condition de la paix perpétuelle entre tous les hommes <sup>1</sup>. Il le détermine ex-

---

1. « De cette manière, des parties du monde éloignées peuvent entrer pacifiquement en relations mutuelles, relations qui peuvent finalement devenir publiques et légales et ainsi enfin rapprocher toujours davantage le genre humain d'une constitution cosmopolitique. [...] La communauté (plus ou moins soudée), s'étant de manière générale répandue parmi les peuples de la terre, est arrivée à un point tel que l'atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous*. Aussi bien l'idée d'un droit cosmopolite n'est pas un mode de représentation fantaisiste et extravagant du droit, mais c'est un complément nécessaire du code non écrit, aussi bien du droit civique que du droit des gens en vue du droit public des hommes en général et ainsi de la paix perpétuelle dont on ne

pressément comme un *droit naturel*<sup>1</sup>. Celui-ci serait donc originel dans son fondement, imprescriptible et inaliénable. Comme presque toujours dans le cas du droit naturel, on peut y reconnaître les traits d'un héritage théologique sécularisé. Toutes les créatures humaines, tous les êtres finis doués de raison ont reçu en partage fraternel la « commune possession de la surface de la terre »<sup>2</sup>. Personne ne peut donc, en principe, s'approprier

---

peut se flatter de se rapprocher continuellement qu'à cette seule condition. » (Kant, *Vers la paix perpétuelle*, tr. J.-F. Poirier et Fr. Proust, GF. Éd. Flammarion, 1991, p. 94-97.)

1. « L'inhospitalité des côtes maritimes [...] ou bien celle des déserts [...] sont contraires par conséquent au droit naturel (*dem Naturrecht zuwider*) » (p. 94).

2. p. 94.

légitimement ladite surface (en tant que telle, en tant que *superficie*) pour en interdire l'accès à un autre homme. Si Kant prend bien soin de préciser que ce bien ou ce lieu commun s'étend à « la surface de la terre », c'est sans doute pour n'y soustraire aucun point du monde ou d'un globe sphérique et fini (mondialisation et globalisation), là où une dispersion infinie reste impossible ; mais c'est surtout pour en exclure ce qui *s'élève, s'édifie ou s'érige au-dessus* du sol : habitat, culture, institution, 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. Grâce à la condition de cette stricte délimitation (qui n'est autre que l'institution de la limite comme frontière, nation, État, espace public ou politique), Kant

peut alors déduire *deux* conséquences et inscrire *deux* autres grilles sur lesquelles nous aurions intérêt à réfléchir demain.

1. Tout d'abord il exclut l'hospitalité comme *droit de résidence* (*Gastrecht*) ; il la limite au *droit de visite* (*Besuchsrecht*). Le droit de résidence devrait faire l'objet d'un traité particulier entre États. Kant définit ainsi des conditions que nous devrions interpréter de près pour savoir ce que nous voudrions en faire :

...il s'agit ici non de philanthropie mais de *droit* ; aussi bien l'*hospitalité* (*Hospitalität* (*Wirtbarkeit*)) signifie le droit pour l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi. On peut le renvoyer, si cela n'implique pas sa perte, mais aussi longtemps qu'il se tient paisiblement à sa place, on ne peut pas l'aborder en en

nemi. L'étranger ne peut pas prétendre à un *droit de résidence* (cela exigerait un traité particulier de bienfaisance qui ferait de lui, pour un certain temps, un habitant du foyer (*Hausgenossen*)) mais à un *droit de visite* : ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société, en vertu du droit de la commune possession de la surface de la terre, sur laquelle, puisqu'elle est sphérique, ils ne peuvent se disperser à l'infini, mais doivent finalement se supporter les uns à côté des autres et dont personne à l'origine n'a plus qu'un autre le droit d'occuper tel endroit <sup>1</sup>. »

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

---

1. p. 94.

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

Toutes ces questions restent obs-

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

*Expérience et expérimentation*, donc. Notre *expérience* des villes-refuges alors ne serait pas seulement ce qu'elle doit être sans attendre, à savoir une réponse d'urgence, une réponse juste, en tout cas plus juste que

le droit existant, une réponse immédiate au crime, à la violence, à la persécution. Cette expérience des villes-refuges, je l'imagine aussi comme ce qui donne lieu, un lieu de pensée, et c'est encore l'asile ou l'hospitalité, à l'*expérimentation* d'un droit et d'une démocratie à venir. Sur le seuil de ces villes, de ces nouvelles villes qui seraient autre chose que des « villes nouvelles », une certaine idée du cosmopolitisme, *une autre*, n'est peut-être pas encore arrivée.

Si elle est arrivée...

– ...alors, on ne l'a peut-être pas encore reconnue.

DANS LA MÊME COLLECTION

Jacques Derrida  
*Passions*

Jacques Derrida  
*Sauf le nom*

Jacques Derrida  
*Khôra*

Jacques Derrida  
*Mal d'Archive*

Philippe Bonnefils  
*Parfums*

Jean Baudrillard  
*Fragments*  
*Cool Memories, III*

Jacques Derrida  
*Apories*