



Conférence donnée au cours de la session
1997 des Semaines sociales de France,
« l'immigration, défis et richesses »

ÉTRANGER, MOI-MÊME

Paul RICŒUR

Je remercie bien vivement Jean Boissonnat de m'avoir invité une fois encore aux Semaines sociales de France, et je félicite les organisateurs d'avoir rompu avec le mot émigré et proposé à tous de substituer à l'antagonisme immigration-émigration le terme englobant de migration, Ma contribution aura quelque chose à voir avec cette mutation qui ne doit pas rester dans les mots, mais passer dans les pensées et dans les cœurs.

Je voudrais donner à ma contribution la forme d'un parcours, d'un itinéraire. Je partirai de la certitude d'être bien chez moi, dans l'ignorance de l'étranger. Traversant ensuite le moment d'ébranlement lié au sentiment intime d'étrangeté, je terminerai par la redécouverte du devoir - et aussi du droit - de l'hospitalité.

Cet itinéraire est marqué à ses deux extrémités par deux textes bibliques de référence. Le premier fait mémoire d'un temps de captivité et de délivrance, et le second fait prophétie d'un temps de jugement où serait rendu manifeste ce que nous aurons fait de notre vie et de notre histoire.

Le premier est choisi parmi une série de textes appartenant à plusieurs traditions de l'Israël biblique, où résonne le même rappel à se souvenir « Car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. » Tous les juifs font mémoire de ce texte, et d'autres semblables, dans des circonstances liturgiques, familiales ou privées. Ces textes se lisent dans l'Exode, le Deutéronome, le Lévitique. J'ai choisi le texte Lévitique 19, 34 parce qu'il intègre et intercale l'amour du prochain entre l'exhortation à l'hospitalité et le souvenir d'avoir été étranger. Voici ce texte : je le lis dans la Bible de Jérusalem, pour laquelle j'ai une préférence particulière : « L'étranger qui réside avec vous sera pour vous comme un compatriote, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. »

Voici la pointe : le souvenir justifie l'hospitalité ; le « car » et en outre le « comme » (comme un compatriote, comme toi-même) lient l'hospitalité au commandement d'amour. Je dirai peu de chose, en commençant, du deuxième thème qui appartient à la séquence appelée « jugement dernier » dans Matthieu 25 ; les spécialistes désignent ce texte de « petite eschatologie » parce qu'il évoque un jugement final, lequel est un double jugement : « J'étais étranger et vous m'avez accueilli », « J'étais étranger et vous ne m'avez pas accueilli. »

Pour commencer cet itinéraire, je voudrais d'abord rappeler les circonstances du premier texte. Mon problème n'est pas du tout d'exégèse ; mais il est bon de se souvenir que dans la constitution de l'identité d'Israël, de l'Israël biblique, l'errance, l'exil jouent un rôle central. Errance de la figure patriarcale d'Abraham, « mon père était un Araméen », le fameux texte qu'autrefois on considérait même connue quasiment le *credo* d'Israël - séjours contraints à l'étranger, errance de quarante ans au désert, et surtout exil babylonien.

« Au commencement l'exil », écrivait récemment Françoise Smyth. Aujourd'hui beaucoup d'exégètes considèrent que c'est l'exil qui était l'expérience fondatrice, et que l'Égypte a joué le rôle de souvenir fabuleux, d'origine fondatrice, à l'égard du souvenir historique de

l'exil.

Ma question, je l'ai dit, n'est pas du tout d'exégèse ; elle est de savoir ce que signifie pour nous aujourd'hui « faire mémoire d'avoir été étranger ».

Ce n'est pas nécessairement, *ni* même essentiellement, faire mémoire d'événements réels. D'ailleurs les grandes migrations du premier millénaire dont nous sommes issus (nous sommes tous d'anciens barbares) ne sont pas ancrées dans notre mémoire collective, encore moins personnelle. Et parmi nous ici, dans cette salle, seuls quelques-uns ont une vraie mémoire d'exilé. Donc il s'agit pour la plupart d'une mémoire symbolique par laquelle nous intériorisons la condition effective d'étranger ; d'où le titre proposé : « Étranger, soi-même. » C'est cette mémoire symbolique que je vais essayer de ranimer en nous aujourd'hui. Je propose que nous parcourions l'intervalle entre les deux textes : Exode et Matthieu. Dans un esprit pédagogique, je marquerai fortement les étapes successives de cette itinéraire.

1. Au départ - premier stade -, nous partirons de ce que j'ai appelé au début le sentiment d'être bien chez soi. Ce sentiment bien assuré est celui de ceux que j'appelle « nationaux installés », ce que nous sommes pour la plupart. C'est notre condition habituelle, tranquille ; et je voudrais montrer les certitudes qui se mêlent ici et qui font écran aux sources de l'hospitalité - certitude que la mémoire symbolique d'avoir été étranger va tout d'abord déranger.

Mais qu'est-ce que l'étranger ? Et qui sont les étrangers ?

Avant de prendre en considération la condition indifférenciée d'étranger - l'être étranger, si j'ose dire -, redéployons les multiples figures de l'étranger. À une extrémité de l'éventail, nous trouvons l'étranger comme visiteur, figure pacifique par excellence : depuis le touriste qui circule librement sur le territoire du pays d'accueil jusqu'au résident qui s'est fixé en un lieu - chez nous - et y séjourne. Au centre du tableau les migrants, c'est-à-dire pour la plupart des travailleurs étrangers, ceux que l'on appelle ailleurs *Gastarbeiter* ou *guest-workers* ; ce sont des visiteurs forcés, contraints de louer leur force de travail parmi nous ; leur vie est tracée par d'autres auteurs sociaux qu'eux-mêmes, par nous les nationaux. Certes ils habitent l'espace protégé de l'État d'accueil ; ils circulent librement et sont des consommateurs comme nous les nationaux ; une part de leur liberté est due à leur participation comme nous à l'économie de marché ; une autre part résulte de leur accès, dans certaines limites, à la protection de l'État-providence ; ils détiennent des droits syndicaux et bénéficient en principe des mêmes droits au logement que les nationaux ; mais ils ne sont pas des citoyens et sont gouvernés sans leur consentement. Leur sort fait ressortir le contraste entre la mobilité du travail à l'échelle mondiale et la clôture de l'espace politique de la citoyenneté dont nous allons parler dans un instant. À la base de tout, ils n'ont pas contribué à l'histoire silencieuse du vouloir vivre ensemble sous-jacent au pacte national. À l'autre extrémité de l'éventail, nous avons la figure de l'étranger comme réfugié, figure qui met en relief le choix souverain des États quant à la composition de leur population et à l'accès à leur territoire — notions sur lesquelles nous réfléchissons dans un instant. Disons tout de suite que ce choix souverain des États fait barrage à un droit issu d'une autre source que le souhait de résider ailleurs, à savoir le droit à la protection de populations persécutées, à quoi correspond le devoir d'asile du côté des pays d'accueil.

Je n'en dis pas plus sur la diversité des figures de l'étranger, C'est sur la condition fondamentale, globale, de l'étranger que je voudrais me concentrer, pour en souligner l'étrangeté première. Mais il était important de commencer par combattre la réduction trop rapide dans l'imaginaire public de la condition d'étranger à celle d'immigré, comme nous avons coutume de dire, puis de la condition d'immigré à celle de clandestin, et de celle-ci à la situation de marginal. Je voudrais remonter cette pente descendante, du marginal au clandestin, de celui-ci au migrant qui se place au centre du tableau de la condition d'étranger. C'est celle-ci que j'aimerais considérer pour elle-même.

Pour nous que j'ai appelés les « nationaux installés », l'étranger c'est d'abord tout simplement un autre inconnu. Je lis la définition de l'étranger dans le *Robert* : « Étranger, qui est d'une autre nation et, parlant d'un individu : faisant partie d'une autre nation. » Disons tout simplement : l'étranger, c'est celui qui n'est pas de chez nous, qui n'est pas l'un des nôtres. Mais rien n'est dit sur ce qu'est l'étranger pour lui-même - chez lui. Et c'est une farce de dire : « J'aime les étrangers... chez eux ! » ; car, justement, on ne sait rien sur eux à partir de la simple définition du national. Nous n'avons au départ que ce trait décisif pour le droit et pour la justice, mais aussi pour notre conscience propre, à savoir l'opposition binaire, massive, nous et eux.

Or cette opposition simple côtoie dangereusement une autre division binaire : entre l'ami et l'ennemi. C'est pour les politologues une structure fondamentale du politique. C'est ce côtoiement entre l'opposition nous-eux et l'opposition ami-ennemi qui constitue le péril spirituel majeur. D'où la question décisive : sur quelle certitude se construit et se maintient cette opposition binaire : national-étranger, nous-eux ?

La réponse spontanée est celle-ci ; si nous ne savons pas qui nous sommes, nous sommes censés savoir à quoi nous appartenons, de quelle communauté nous sommes membres. Cette notion d'appartenance, d'être membres de... est si forte qu'elle nous porte à traiter la nation à laquelle nous appartenons comme une personne, à la désigner par un nom propre. Nous disons la France, l'Angleterre, l'Allemagne, etc.

Par contraste l'étranger est défini négativement comme celui qui n'appartient pas à notre cercle d'identité, à notre sphère d'appartenance. Eh bien, c'est ce sentiment d'appartenance identitaire qui va bouger, qui va se trouver en quelque sorte sapé, miné par en dessous, par la réflexion qui suit, centrée sur le souvenir symbolique d'avoir été étranger.

Mais restons un moment à ce stade sécuritaire avec ses aspects juridiques forts : cette certitude, cette conscience et cette confiance d'appartenir à un corps politique déterminé est en effet une garantie, protégée et sanctionnée par un principe juridique fondamental, le principe de souveraineté, qui articule le droit interne sur le droit international et qui signifie qu'il appartient discrétionnairement à un État de délimiter son territoire, de définir les règles d'appartenance à la communauté nationale et donc d'instituer l'opposition binaire entre national et étranger.

Cela veut dire en négatif que vous ne pouvez pas choisir par exemple de devenir britannique si vous en avez envie. Comme dit un théoricien, la nationalité est un bien que notre État accorde souverainement à qui il veut, finalement comme le font tous les autres États ou, comme continue l'auteur : c'est un bien que nous distribuons aux autres, mais que nous ne le sommes jamais distribués à nous-mêmes : pour la plupart d'entre nous, nous le possédons déjà.

Et c'est ce pouvoir discrétionnaire qui est pour nous rassurant et qui conforte la certitude de savoir ce à quoi nous appartenons, à défaut de savoir qui nous sommes, puisque c'est un bien que nous possédons déjà.

Restant un moment à ce plan juridique, je rappellerai trois applications, trois corollaires de cette souveraineté. Premier corollaire : le lien entre un État, son territoire et sa population est immédiat. La nation est un espace peuplé qui porte un nom propre : la France ; lui est associé l'adjectif, lui-même devenu substantif : les Français, c'est-à-dire ceux qui constituent la population de l'État. Donc, en se construisant, l'État construit son territoire, son espace de juridiction et ses frontières ; car il y a des frontières physiques, juridiques, politiques, qui font de la nation une entité limitée : c'est un pays.

Deuxième application : le lien entre nationalité et citoyenneté ; dans la tradition jacobine qui est la nôtre, les deux se recouvrent à peu près entièrement à quelques exceptions

près : enfants, prisonniers, malades mentaux ; mais, pour l'essentiel, on peut dire que nationalité et citoyenneté se recouvrent.

Or qu'est-ce que la citoyenneté ? C'est la capacité de contribuer, de participer au pouvoir politique, en particulier par l'élection qui confère à chaque citoyen un atome de souveraineté. Nous en voyons d'emblée le côté négatif : ce qui définit de ce point de vue l'étranger, c'est, d'après le premier critère, qu'il est hors de notre espace national, hors de nos frontières ; et, d'après le deuxième critère, il n'a pas de capacité politique. C'est cette incapacité politique de l'étranger qu'on essaie dans certains pays de lever partiellement, par exemple en donnant aux étrangers l'autorisation de participer aux élections municipales. Mais pour la constitution du pouvoir central, exécutif et législatif, il n'y a aucun exemple actuel d'accès des étrangers à la capacité de citoyen. Il y en a eu dans le passé, sous la Révolution française ; des étrangers d'honneur ont été traités en citoyens actifs.

La troisième implication de cette souveraineté - avec la règle négative d'exclusion qui lui correspond - trouve son expression dans ce que nous appelons notre carte d'identité. Notre appartenance à l'État-nation, avec son territoire et sa citoyenneté, constitue une partie de notre identité personnelle. C'est ce qu'on appelle « l'état des personnes » : votre carte d'identité comporte votre nom et votre prénom, vos lieu et date de naissance, et votre nationalité. La nationalité est ainsi constitutive de notre identité personnelle, laquelle constitue un fragment de notre identité d'appartenance.

Telle est la base de départ de notre itinéraire. J'ai insisté, trop longtemps peut-être, sur le sérieux de cette pesanteur, de cette gravité, du sentiment sécuritaire d'appartenance. Je répète : si nous ne savons pas qui nous sommes, nous savons du moins à quoi nous appartenons. C'est cette position assurée, stable, de nationaux installés que nous allons maintenant faire bouger.

2. Je continue l'itinéraire par un stade deux que j'appelle la déstabilisation de l'identité. C'est cette sécurité de savoir à quoi nous appartenons que la mémoire symbolique ou effective d'avoir été étranger va ébranler, 11 s'agit le plus souvent d'une mémoire symbolique, d'une remémoration profonde de l'absence finale de racines ultimes à la base de notre existence. La captivité d'Égypte devient là le symbole puissant d'avoir pu exister ailleurs que dans notre milieu familial.

Tout le mouvement que j'explique ici, c'est de passer de la certitude d'identité d'appartenance à une sorte d'incertitude radicale touchant à la question non plus « À quoi appartenons-nous ? » mais « Qui sommes-nous finalement ? qui suis-je, moi ? »

Et c'est cette question : « Qui suis-je, moi ? » qui est en quelque sorte la clé dissimulée par toutes les évidences que je viens de dire et par les réponses à quoi, à quel corps politique nous appartenons. Autrement dit, c'est notre carte d'identité qui doit commencer à faire question.

Ici commence donc un itinéraire de déstabilisation, la découverte de notre propre étrangeté. Partons d'abord du fait que nous ne sommes pas du tout au clair et que nous n'avons pas de raisons transparentes concernant justement cette appartenance. Nous sommes incapables de répondre à la question : « Mais pourquoi êtes-vous français ? » Ce n'est pas une question naturelle, spontanée. Nous le sommes, et tout au plus pouvons-nous par imagination nous demander : « Qu'est-ce que cela peut vouloir dire d'être français ? »

C'est une question que nous croyons mieux maîtriser que la question « De quoi cela a l'air d'être allemand, d'être *british* ? » Eh bien, précisément, le premier moment de la déstabilisation, c'est la comparaison. Comparaison inéluctable. Je compare : Qu'est-ce que c'est d'être français et qu'est-ce que c'est d'être allemand ou anglais ? Or, dans cette

comparaison, tout peut basculer parce que d'abord nous fantasmons l'autre. Tout en nous rassurant nous-même de ne pas être cet autre.

Dès que nous commençons à fantasmer l'autre, nous découvrons cette inquiétante, attirante, fascinante étrangeté. On peut dire qu'avec la comparaison commence une sorte d'ébranlement et de menace. Et pourquoi ? Parce que l'identité profonde, celle qui correspond à la question « Qui suis-je ? », et que masque l'identité d'appartenance, se découvre tout d'un coup d'une incroyable fragilité.

Pourquoi fragile ? Pour plusieurs raisons. La première source de fragilité réside dans la difficulté à assurer notre consistance, notre cohérence à travers le temps : comment se maintenir le même à travers tous les changements de situation, d'expérience, d'action et de souffrance. Nous nous sentons toujours menacés d'être détruits de l'intérieur par le changement.

Deuxième source de fragilité : nous cherchons toujours à être même que nous-même, à adhérer sans distance à nous-même. Ce fantasme de la clôture sur soi s'avère un rêve impossible. Nous faisons eau de toutes parts dans cette tentative désespérée de faire cercle avec nous-même.

Troisième source de fragilité : le sentiment qu'à la base de notre identité collective, et peut-être même personnelle, il y a la violence : il y a peu d'États et de cultures qui ne soient pas liés à une violence fondatrice. À la racine de cette violence est un rapport à la mort, irréductible à la certitude de devoir mourir ; c'est la découverte du rapport à la mort connue infligé par l'homme à l'autre homme ; ce rapport à la mort est irréductible à la simple mortalité ; c'est la menace du meurtre à la base de la culture. Peu d'États et de cultures ont échappé à cette violence fondatrice ; c'est pourquoi la conquête de la civilisation sur la barbarie d'origine reste toujours précaire.

C'est pour toutes ces raisons que l'autre est perçu fondamentalement comme une menace. Menace liée à la cohérence dans le temps ; menace liée à l'échec de l'adhésion de soi à soi-même ; menace liée au refoulement du fonds de violence originelle, du rapport de la vie avec le meurtre. Il est terriblement facile de redevenir barbare. Sans cela, on ne comprendrait pas ce qui s'est passé dans ce terrible XX^e siècle.

Tout ceci montre que la xénophobie est naturelle et spontanée. Il faut l'admettre. Les passions identitaires sont profondément enracinées en nous. Aucun peuple n'est plus atteint qu'un autre. L'important à cet égard n'est pas de refouler ce sentiment mauvais, mais de le porter à la lumière du langage. La vraie question, c'est : Que faisons-nous de ce sentiment ; continuent le combattons-nous ? C'est ici que commence le travail du souvenir de l'exil.

3. La première phase du travail de ce souvenir, du souvenir de l'exil, c'est de conduire à leur terme tous les dangers de la comparaison, toutes les menaces issues du fantasme de l'étranger - jusqu'à ce que nous nous sentions autre parmi les autres.

C'est une expérience que nous pouvons faire très simplement avec le langage ; la première découverte qu'un écolier peut faire, c'est que d'autres parlent des langues que nous appelons langues étrangères. Il nous faut découvrir que la diversité des langues est un fait fondamental de la réalité humaine. Un fait d'ailleurs étonnant, puisque tous les hommes parlent. C'est même à cela que l'on reconnaît en partie l'humanité. Mais il n'existe pas de langue universelle. La diversité des langues constitue une fragmentation primitive. Il y a là quelque chose qui doit nous étonner et nous faire avancer, parce que le travail que nous pouvons faire sur notre propre langue nous fait comprendre que c'est une langue parmi toutes les autres. C'est alors que nous découvrons peut-être pour la première fois le miracle de l'hospitalité, sous la forme de la traduction. Par la traduction nous commençons à comprendre que ce qui se dit dans notre langue peut aussi se dire

dans une autre langue ; en même temps une autre chose se trouve dite dans celle-ci que je ne peux peut-être pas dire dans la mienne. En parlant de la traduction, je ne donne pas seulement un exemple, mais déjà un modèle d'hospitalité. Traduire, c'est habiter une autre langue : l'autre langue chez la nôtre.

Il nous faut avancer plus loin sur le chemin de l'étranger, découvrir d'autres zones cachées d'étrangeté en nous-même. Ainsi découvrons-nous au cœur de nous-même des pulsions soudaines que nous sommes étonné d'avoir abritées. À l'occasion de ces pulsions et des fantasmes qui leur correspondent, nous entrons sur le territoire de l'inquiétante étrangeté.

Si nous suivons cette voie, nous fantasmons sur nous-même comme tout à l'heure nous fantasmions sur les autres. Nous fantasmons sur le hasard de notre naissance. De temps en temps nous nous disons C'est un hasard que mes parents se soient rencontrés ; c'est un hasard que je sois né. J'aurais pu être un autre. Cette rêverie est d'autant plus troublante qu'en même temps je ne puis remonter au-delà du fait que je suis qui je suis. Quand on me dit : Si vous étiez né en Chine, vous ne seriez pas chrétien. On ne me dit rien de sensé. Il s'agirait en effet d'un autre que moi-même. Certes, j'ai la possibilité d'imaginer que j'aurais pu être un autre ; et c'est un fantasme dérangeant qui donne à penser. Mais c'est un fantasme.

De là, nous passons au hasard du lieu et de l'époque. Le « chez-soi » a été taillé dans une étendue qui aurait pu être partagée autrement. L'acte d'habiter est un acte de partage de la terre qui est hasardeux, qui est fortuit. Il n'y a aucune nécessité à être « ici ». Il y a un lien fortuit entre ce que nous sommes et ce coin d'espace ou de temps. Pascal a ressenti cela avec une espèce de violence spirituelle, lorsqu'il parle de l'homme « perdu dans un canton de l'univers ». Je fais remarquer que c'est finalement un thème biblique fort, lié avec ce qui paraît être l'inverse, à savoir l'élection. L'élection, c'est, pour notre sentiment d'appartenance, l'équivalent de l'adoption pour notre sentiment de filiation. Nous sommes en quelque sorte de telle nationalité par une adoption symbolique. Adoptés comme héritiers par nos devanciers. L'élection, ainsi comprise, c'est le sentiment que nous n'avons pas de droit propre à être ici plutôt que là, et à être possesseur de cette terre plutôt que d'une autre. L'élection doit être pensée non pas comme un privilège mais comme l'appel à gérer des biens qui nous sont confiés et dont nous ne sommes pas ultimement possesseurs. C'est donc l'idée d'un don révocable. C'est là le fondement théologique de l'écologie.

Celui que j'ai appelé tout à l'heure « le national installé » se trouve dérangé par ces fantasmes qui donnent à penser.

Nous sommes ainsi conduits à un stade plus avancé de ce sentiment d'étrangeté, à savoir l'absence de droit originaire à être ici plutôt qu'ailleurs. Je voudrais citer à cet égard un texte de Kant, tiré du *Projet de paix perpétuelle*, évoquant le « droit de commune possession de la surface de la terre sur laquelle, en tant que sphérique, « les humains » ne peuvent se disperser à ; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côté des autres, personne n'ayant originairement le droit de se trouver à un endroit de la terre plutôt qu'à un autre ».

Le seuil le plus dramatique de cet ébranlement est franchi lorsque celui-ci touche à nos croyances les plus profondes. J'accède au sentiment que, dans le fond de ma conviction au foyer de ce à quoi je tiens le plus, il y a du non-dit, lié à l'inépuisable relation au fondement - non-dit qui fait que ce qui n'est pas dit chez moi, dans ma croyance, dans ma communauté, est sûrement dit ailleurs, autrement. Mais je ne sais pas comment. C'est là la base du rapport aux autres religions. Je ne peux que dire ma conviction, c'est un hasard transformé en destin à travers un choix continué, Mais je n'ai pas la maîtrise entière de ce choix.

La possibilité de se perdre sur ce chemin est assurément grande. Des dérives possibles sont liées précisément au sentiment d'étrangeté, et dont nous ne guérirons que par l'hospitalité. Un romantisme populaire très important s'est développé autour de ce que j'appellerai le culte de l'errance, où l'on se glorifie de parler de nulle part, de venir de nulle part, de n'aller nulle part, d'être perpétuellement ailleurs. C'est l'inverse absolu du sentiment d'appartenance. Cela va jusqu'à la perte de l'identité personnelle de soi-même.

Je vois chez beaucoup de mes jeunes collègues, dans ce qu'on appelle le post-modernisme, toute une idéologie de la différence qui me paraît constituer l'exact contraire de l'hystérie identitaire. Eh bien, ce qui doit pouvoir équilibrer le sentiment de la différence, c'est le sentiment de la similitude humaine, de l'autre mon semblable. C'est le fameux « comme » du Lévitique. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » On risque de perdre le « comme » dans l'idéologie de la différence, il y a un point extrême où les différences deviennent indifférentes. Il n'y a plus que l'autre de l'autre - indéfiniment... C'est l'exil sans retour, comme si Ulysse ne revenait jamais à Ithaque, comme si Abraham partait mais n'allait nulle part.

4. C'est en ce point que je voudrais esquisser le stade du retour vers l'hospitalité. La pointe de toute la réflexion ici parcourue, c'est de réinventer l'hospitalité à la faveur du souvenir fictif ou réel d'avoir été étranger. C'est donc le dernier stade de notre itinéraire, dans l'intervalle des deux textes bibliques, le Lévitique et Matthieu. Si nous avons à faire mémoire d'avoir été, d'être toujours étranger, c'est dans un seul but retrouver le chemin de l'hospitalité. C'est donc le sens profond du Lévitique : « Aimer l'autre comme moi-même. »

L'hospitalité peut se définir comme le partage du « chez-soi », la mise en commun de l'acte et de l'art d'habiter. J'insiste sur le vocable habiter : c'est la façon d'occuper humainement la surface de la terre. C'est habiter ensemble. À cet égard je ferai remarquer que le mot oecuménisme vient du mot grec qui signifie « terre habitée ».

Eh bien, l'hospitalité s'inscrit à la racine morale de l'acte d'habiter ensemble. Or cet acte lui-même résume un itinéraire condensé dont notre vocabulaire garde la trace. La définition du mot hospitalité dans le *Robert* résume tout un parcours. On part d'un sens médiéval, celui de générosité gratuite, non obligatoire, et un peu condescendante, qui correspond à l'ancien sens du mot charité (le *Robert* note : usage vieilli : « Charité qui consiste à recueillir, à loger et à nourrir gratuitement les indigents, des voyageurs dans un établissement prévu à cet effet »). Je vous rappelle que le mot hôpital vient de là. Vient ensuite une citation datant de 1548 - c'est l'époque où on relit les Anciens. Or l'hospitalité antique occupe une position clé chez Homère, puisque la guerre de Troie commence par l'enlèvement d'Hélène, c'est-à-dire la violation de l'hospitalité. Or les Grecs avaient construit l'idée d'un droit réciproque à trouver logement et protection les uns chez les autres, par exemple entre deux villes. C'est ce droit réciproque qui a été violé par Paris. C'est le début de la guerre de Troie.

Ce n'est que depuis le XVI^e siècle, donc par une combinaison entre le grec, l'hébreu et le chrétien, que s'est constitué le sens positif de l'hospitalité que le *Robert* définit ainsi « Le fait de recevoir chez soi, en le logeant éventuellement, en le nourrissant gratuitement, l'hôte ». On tombe donc sur le mot hôte et non plus hôpital. Cette histoire condensée du mot nous fait assister à une réduction progressive de l'esprit de supériorité du donateur, de la condescendance dans la générosité, qui contamine l'acte de recevoir chez soi, de partager le chez-soi.

Le point terminal de cette évolution, c'est l'idée qu'au devoir de l'hospitalité correspond un droit à l'hospitalité. Je trouve ce droit exprimé dans le *Projet de paix perpétuelle* de Kant, déjà évoqué une fois plus haut : « Il est question ici non pas de philanthropie mais du droit. L'hospitalité signifie donc ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée dans le

territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi... C'est le droit qu'a tout homme de se proposer comme membre de la société. » Cela veut dire que tout hôte est un candidat virtuel à la citoyenneté. En cela réside la force de l'idée du droit à l'hospitalité, qui n'est donc pas un effet de générosité somptuaire, condescendante, mais un droit effectif.

Mais quel droit ? Nous touchons ici à la profondeur du droit des gens, à ce fonds du droit qui n'a pas été capté par le droit national, mais qui n'a pas encore trouvé ses institutions appropriées, puisque même l'ONU n'est que l'expression du bon vouloir de ses membres ; c'est une coalition ; en ce sens ce n'est pas encore une institution au sens fort d'instance supérieure souveraine. Ce droit des gens a été pensé très fortement au XVII^e siècle et au XVIII^e siècle comme transcendant le droit interne des États-nations. La seule expression que nous en ayons actuellement au plan juridique se trouve dans les esquisses de droit d'ingérence, dans l'établissement de tribunaux internationaux et plus fondamentalement dans la notion de crime imprescriptible contre l'humanité dont le génocide constitue le noyau dur. Mais, s'il y a un sens à donner à l'idée de crime imprescriptible contre l'humanité, il faut que la notion d'humanité ait elle-même un sens. Or, si l'humanité doit avoir un sens au plan du droit des gens, ce ne peut être qu'à partir du droit réciproque à l'hospitalité, ce que Kant appelle le droit cosmopolite. Il est vrai que la citoyenneté ne peut aujourd'hui être articulée que dans le cadre national. C'est un fait ; et peut-être la notion de cosmopolite ne peut-elle constituer une notion politique. Ce point est très discuté actuellement en philosophie politique. Peut-on penser une citoyenneté sans frontières ? Autrement dit, peut-on sortir du rapport binaire national-étranger ? Nous avons atteint ici le terme le plus avancé de notre voyage dans l'intervalle entre Lévitique et Matthieu. Mais ce point n'est pas un point d'orgue. Ce n'est pas un point de repos, car c'est ici que commencent toutes les difficultés.

Où est le problème fondamental ? C'est que nous ne savons pas, et personne ne sait, comment combiner d'une façon intelligente et humaine le droit des gens, et son fondement de droit réciproque à l'hospitalité, avec la structure binaire du politique : national-étranger. Nous ne le savons pas. Nous avons seulement des préceptes de sagesse pratique.

Ces préceptes, je les voyais exprimés récemment dans le livre d'un collègue britannique. Pour lui la première condition d'une société policée c'est : « pas de cruauté », y compris pour les animaux ; la seconde, c'est : « pas d'humiliation ». Troisième précepte de sagesse : « honorer la dignité ». Il faudrait retrouver le sens profond du mot honorer : saluer avec approbation la dignité de l'autre. L'autre reconnu comme mon semblable. Le semblable dans l'autre.

5. Je voudrais dire quelques mots sur le texte du jugement dernier dans Matthieu. Ce texte est fréquemment traité de façon moralisante connue un avertissement « Fais en sorte de ne pas te trouver du mauvais côté au dernier jour. » Si on en reste là, le texte n'ajoute rien à ce que nous avons dit sur le devoir d'hospitalité et encore moins sur les difficultés de l'accorder avec toutes les contraintes attachées au rapport du national à l'étranger.

La richesse de ce texte résulte de la mise en scène du jugement, qui vise à mettre à nu, à découvert, tout ce que nous aurons dissimulé et le sens de ce que nous aurons fait ; c'est la vérité de nos actes mise au jour. Je pense que cette idée de mise à découvert est très importante. On peut, en outre, interpréter ce jugement non pas seulement comme un partage entre deux groupes de personnes, les bons d'un côté et les méchants de l'autre, mais comme un partage à l'intérieur de chacun de nous. La question surgit alors : Quelle part de moi-même sera purifiée au feu de Dieu et quelle autre, consumée, anéantie... ?

Je voudrais terminer par une surprenante notation du texte, à savoir la surprise qui n'est pas moindre d'un côté que de l'autre : « Quand, Seigneur, nous est-il arrivé de te voir

affamé, assoiffé, étranger, malade ou prisonnier ? » C'est les deux camps qui disent cela. Tous sont étonnés. Il y a, certes, une réponse dans le texte : « En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous ne l'avez pas fait à l'un de ces petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait. » Mais il fallait passer par la question pour que la réponse reste surprenante.

Je pense alors à cet autre proverbe biblique : « Que ta main droite ignore ce que donne ta main gauche. » Il s'agit des deux mains d'une même personne, l'une doit ignorer ce que l'autre donne ou retient. Glorieuse ignorance de la main généreuse et ténébreuse ignorance de la main avare. S'il faut être au clair concernant prendre et retenir, il ne faut pas chercher à être trop au clair concernant donner et recevoir. On ne sait pas. « Quand, Seigneur, nous est-il arrivé de te voir affamé, assoiffé, nu, étranger, malade ou prisonnier ? » Et qui sont « ces plus petits » dans lesquels le Seigneur se montre et se dissimule ? La question reste ouverte. À nous de lui donner une réponse personnelle, une réponse sociale, une réponse politique, une réponse humaine.

DÉBAT

Question : *S'interrogeant sur les phénomènes de rejet de l'étranger, une personne dit : « D'accord pour ce qui concerne le devoir d'hospitalité et le droit à l'hospitalité ; mais n'y a-t-il pas en contrepartie des devoirs pour celui qui est reçu et n'est-ce pas là aussi, parce que l'on a l'impression que ces devoirs sont souvent méconnus, une des raisons des rejets ? »*

Paul Ricœur : C'est certain. Il est vrai que quiconque est accepté sur notre territoire doit accepter les règles de la vie en commun ; c'est la légalité. Il est certain qu'il y a une éducation nécessaire aussi de l'étranger à cet égard. Cela faisait partie des règles de la morale provisoire de Descartes : apprendre à vivre selon les coutumes du pays où l'on est reçu. Dans ce grand éventail des figures de l'étranger que j'ai parcouru rapidement, cela concerne tout le monde, du touriste au demandeur de droit d'asile. Oui, on a le droit d'attendre de l'autre qu'il se conduise selon nos lois. Mais tout à l'heure, j'ai été très frappé par la distinction faite par M. Delarue entre ce qui touche la légalité et ce qui touche la sensibilité, et je crois que, de ce point de vue-là, il faut en revenir à la légalité pour se prémunir contre les limites de notre capacité d'accueil, de notre sensibilité.

Questions : *N'y a-t-il pas parfois un paradoxe gênant dans l'éducation à l'accueil de l'étranger ? L'étranger est-il le même, on insiste alors sur le fait que tous les hommes sont semblables. L'étranger est-il l'autre, on insiste alors sur le respect du droit à la différence. Comment clarifier ce discours ?*

Paul Ricœur : Il n'y a pas de règle. J'ai, dans mon travail philosophique, beaucoup insisté sur un niveau de la vie morale que j'appelle « la sagesse pratique ». C'est ce que les latins, les médiévaux et d'autres avaient appelé « la prudence », pas au sens des précautions, mais au sens de la justesse des choix. Pour moi, c'est une négociation sans fin entre deux fascinations : la fascination de l'identité, ce qui ne bouge pas, ce qui est solide, et la fascination de la différence. Et précisément j'ai essayé de suggérer que le « comme » du semblable était une ligne médiane, mais qui est une ligne en pointillés, qu'il faut transformer en un tracé ferme, entre l'identité et la différence. Et l'identité et la différence, ce sont des concepts trop massifs, trop spéculatifs même. A propos de l'un et le multiple, Platon disait : « Il faut apprendre à gérer les degrés intermédiaires. » Là aussi, il faut gérer les degrés intermédiaires entre l'identité et la différence. Une notion précieuse est alors, à mon sens, l'idée de « la similitude humaine ». Et je m'aperçois qu'il n'y a pas tellement de travaux de moralistes sur la similitude humaine. Parce qu'on est toujours porté vers l'un ou l'autre des deux extrêmes : l'identité, la différence. Le partage des logements, la gestion des écoles, traiter semblablement les cas semblables, c'est l'idée de justice. Mais il faut de la justesse dans la pratique de la justice. Et là, c'est justement la sagesse. Les Grecs avaient ce mot de *fronimos*, qui a été traduit par « l'homme prudent ». On est toujours en face de situations singulières et typiques. Dans la gestion de la singularité, il faut faire prévaloir justement la force de la similitude entre la double tentation de l'identité et de la différence.

Question : *Une question posée par une jeune migrante : Sur quoi, en France, vous appuyez-vous pour vivre ? J'ai cherché et je n'ai pas trouvé, et je suis retournée à mon appartenance étrangère.*

Paul Ricoeur : La question abonde dans le sens de mes réflexions. Nous ne savons pas ce qui constitue et définit notre appartenance. J'ai fait allusion, d'ailleurs, sans le nommer, à l'œuvre de Michael Walzer, *Les sphères de justice*. Elle commence par un grand chapitre « Membership ». Je ne sais comment c'est traduit, je pense par « appartenance ». C'est à lui que j'ai emprunté cette idée que nous ne nous sommes pas distribués entre nous. Le concept de distribution n'est pas simplement un concept économique, mais renvoie à la distribution des rôles dans la société. Nous ne distribuons pas seulement des biens marchands. Nous avons des salaires, des propriétés, des avantages, des positions d'autorité, des positions de responsabilité. On peut donc considérer la structure sociale, c'est aussi toute l'œuvre de John Rawls, à partir d'un modèle distributionniste.

Or, justement, l'appartenance, c'est ce qui semble échapper à un processus de distribution. Ce qui m'a le plus frappé dans le livre de Walther, c'est qu'il affirme : « Mais nous la distribuons aux autres. » Il y a des gens qui demandent à recevoir notre nationalité, et c'est un à un. Mais nous, en tout cas pour ceux qui sont de naissance comme on dit, hélas, « de souche » —, nous la possédons. Il y a des cas limites, la fondation des États-Unis au XVIII^e siècle, où des immigrants, emportant des morceaux d'appartenance, les ont réagencés en une sorte de puzzle pour constituer justement un État très fédératif. Mais ils ne choisissaient pas leur appartenance. Le baptiste restait baptiste, le catholique restait catholique, le juif restait juif. Ils gardaient aussi leurs caractères culturels.

Je crois qu'il y a là quelque chose d'indépassable et d'insondable. J'ai essayé de dire qu'on ne pouvait bouger que par l'imagination, et une imagination dangereuse, l'imagination d'être autre. « Si je n'étais pas moi, si... » Vous voyez ? Alors, c'est un abîme. On est pris entre le caractère indiscutable qu'on est ce qu'on est et puis la possibilité folle d'imaginer autre chose.

Questions : *Comment voyez-vous l'étranger dans le processus de construction de l'Union européenne ? Quid de la nouvelle identité européenne ? Peut-on parler d'une nouvelle identité européenne ? Peut-on, à la limite, imaginer que je me donne plusieurs identités complémentaires ou suis-je condamné à n'en avoir qu'une ?*

Paul Ricoeur : J'aurais tendance à déplacer en question de la façon suivante. Dans l'état actuel des choses, l'État-nation paraît indépassable. Les espaces de juridiction sont fermés, et il y a donc un phénomène de clôture du politique. Nous pouvons ouvrir, mais c'est toujours par consentement mutuel et équivalence des fragments, des renoncements à la souveraineté. Mais des renoncements souverains à la souveraineté. Et je ne crois pas qu'on puisse dépasser actuellement ce stade-là. On peut essayer de faire un État postnational. Néanmoins, je crois que la distinction national-étranger est constitutive du politique. Mais il y a autre chose, c'est la vie culturelle, esthétique, religieuse, qui, elle, est transfrontière. De ce point de vue-là, il faut penser l'Europe non pas comme un système de frontières à franchir et à rendre plus ou moins perméables, mais en termes de foyers de rayonnement qui se chevauchent les uns les autres. Je voyage beaucoup en Europe de l'Est. J'ai été tout à fait frappé de voir qu'à Sofia, par exemple, on parle des mêmes choses qu'ici. Je vois l'Europe non plus comme un système de quadrillage de frontières, mais comme un système croisé de rayonnement de foyers. La question est de savoir comment on arrivera dans l'avenir proche à négocier entre un système de clôture à frontières et un système de rayonnement à foyers ? Par exemple, c'est une question de savoir s'il faudra mettre la frontière entre la Pologne et exclure la Russie. Il est peut-être légitime de dire que la Russie est autre chose que l'Europe. Mais ça n'empêche pas de trouver à l'affiche, à Moscou, les noms de tous les grands musiciens, Schubert à côté de Tchaïkovski... C'est l'Europe culturelle, il n'y a pas de doute que l'Europe est là-bas. Mais peut-être qu'elle ne doit pas faire partie - en tout cas à projet humain raisonnable - de l'Europe politique.

Ce sont deux systèmes de pensée que nous allons avoir à gérer simultanément.

Questions : *Aime l'étranger comme toi-même. Pour aimer l'autre, ne faut-il pas d'abord s'aimer soi-même ? Ce que l'on n'aime pas chez soi, ne le projette-t-on pas chez l'autre ?* Ce devoir de mémoire risque d'être douloureux et c'est cela qui permettra de mieux s'accepter soi-même pour aimer l'autre comme soi-même. Les Français s'aiment-ils eux-mêmes ?

Paul Ricoeur : L'amour et la haine, c'est très proche. Et la détestation de soi n'est pas étrangère à la survalorisation de soi. Je pense à ce très beau texte de Bernanos. C'est, je crois, la dernière phrase du *Journal d'un curé de campagne* : « Il est plus aisé qu'on ne croit de se haïr soi-même. Mais la grâce des grâces serait de s'aimer soi-même comme l'un quelconque des membres souffrants de Jésus Christ. »

Le chemin de s'aimer soi-même est peut-être aussi difficile que le chemin d'aimer un autre, puisqu'il faudrait s'aimer soi-même comme un autre.

Question : *Ne croyez-vous pas que l'étranger suprême est Dieu lui-même. En ce sens les chrétiens n'auraient-ils pas un rôle particulier à jouer dans la société pour l'accueil de l'autre ?*

Paul Ricoeur : Cette question d'une grande généralité est aussi le fond de notre rencontre. Elle pose le problème de l'articulation précise de nos obligations communes de citoyenneté, les éléments d'éthique fondamentale commune, et puis la spécificité chrétienne. Mais la spécificité chrétienne, c'est essentiellement le modèle de Jésus Christ, c'est-à-dire d'un amour de l'autre poussé jusqu'au sacrifice. C'est la fameuse profession de foi de Philippiens 2, 8-11. C'est ça que nous apportons. C'est par adhésion profonde à autre chose que des généralités fortes et nécessaires sur la morale commune, l'adhésion à un modèle qui a lui-même ses difficultés internes qui consistent à surmonter l'élément sacrificiel par l'élément oblatif. « Personne ne m'ôte ma vie. Je la donne. »

Question : *L'échange peut-il être constitutif de la reconnaissance de l'autre en tant qu'étranger ? Échange culturel, civilisationnel, l'échange en tant qu'échange des savoirs, savoir-faire, savoir-être, et des connaissances.*

Paul Ricoeur : L'échange, c'est le rapport entre donner et recevoir. Et l'idéal de l'échange, c'est la réciprocité. Je me permets justement, puisque vous me le suggérez, de faire une réflexion sur l'idée de don qui est proche de celle d'échange. Il faut peut-être dépasser une certaine idée du don qui ne serait que la moitié d'un échange. Je veux dire que l'idée que nous avons du don consiste à céder quelque chose sans attente de réciprocité. Si on en restait là, nous n'aurions que la moitié tronquée du donner-recevoir. L'idée finale du don, c'est l'échange, à savoir passer d'un échange marchand où la réciprocité est en monnaie à l'échange de deux générosités, ce qui engage aussi fortement le savoir-recevoir que le savoir-donner.

Prenons le cas de l'amour des ennemis. On dira : voilà l'exemple d'un don sans réciprocité. Oui, mais pourquoi aimer son ennemi si ce n'est pas pour attendre de lui qu'il devienne un jour mon ami ? C'est-à-dire qu'il renverse de son côté, comme du mien, le rapport d'hostilité. Si bien que je dirai que c'est l'échange qui est la raison du don, et non pas l'inverse. Et l'échange, c'est la réciprocité des générosités.