

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

**CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES**

**UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES**

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

**POST GRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES**

**DOCTORAL RESEARCH AND
TRAINING UNIT FOR SOCIAL
SCIENCES**

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LE STATUT DE L'ÉTRANGER DANS L'IDÉE DU
COSMOPOLITISME : UNE LECTURE DE L'INTÉGRATION
RÉPUBLICAINE DE JÜRGEN HABERMAS**

Mémoire de Master en Philosophie soutenu le 12 Septembre 2024.

Spécialité : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Par

M. NGONG ENGOULA Pierre

Licencié en Philosophie

Matricule : 17E271



Jury :

Président : ZA'ABE Janvier Silver, MC, Université de Yaoundé 1

Rapporteur : AZAB A BOTO Lydie Christiane, CC, Université de Yaoundé 1

Membre : MENYOMO Ernest, MC, Université de Yaoundé 1

Septembre 2024

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans ce mémoire ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE :	14
LA CONCEPTION DE L'ÉTRANGER DANS L'HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES ..	14
CHAPITRE I : LA QUESTION DE L'ÉTRANGER DANS LA PÉRIODE ANTIQUE	17
CHAPITRE II : L'ÉTRANGER AU MOYEN-ÂGE : UN STATUT A LA TRAME CHRÉTIENNE ET FÉODALE.....	32
CHAPITRE III : L'ÈRE MODERNE ET L'IDÉE DE L'ÉTRANGER.....	47
DEUXIÈME PARTIE : LE STATUT DE L'ÉTRANGER SOUS L'ENTREVUE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS	67
CHAPITRE IV : DES FONDEMENTS DE LA PENSÉE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS AU REJAILLISSEMENT DE LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTRANGER EN OCCIDENT	71
CHAPITRE V : LES CONDITIONS HABERMASSIENNES DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER.....	86
CHAPITRE VI : DE LA RECENTRATION SUR L'HUMAIN : UNE PARTICULARITÉ DU COSMOPOLITISME HABERMASSIEN.....	105
TROISIÈME PARTIE : DU CARACTÈRE ILLUSOIRE DU COSMOPOLITISME HABERMASSIEN A L'OPTIMISME D'UNE EFFECTIVITÉ DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER.....	124
CHAPITRE VII : DES EMPREINTES UTOPIQUES DU COSMOPOLITISME HABERMASSIEN.....	127
CHAPITRE VIII : DE LA PERTINENCE DE LA PENSÉE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS.....	144
CHAPITRE IX : VERS UNE NOUVELLE VISION DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER : HABERMAS ET L'AFRIQUE	154
CONCLUSION GÉNÉRALE	165
BIBLIOGRAPHIE	171
TABLE DES MATIÈRES	185

À

Notre regretté père monsieur ENGOULA Félix,

À toute la famille NGONG,

Et à toi Cosmocitoyen d'aujourd'hui et de demain.

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont à l'endroit de toutes les personnes et institutions qui ont participées à la réalisation de cette entreprise de recherche. Nous pensons en particulier :

A la République du Cameroun notre cher pays qui, par le truchement de l'Université de Yaoundé I, a mis sur pied un cadre propice à la recherche dont nous avons amplement bénéficié durant notre travail de recherche,

À vous notre Directrice de mémoire, Docteure AZAB à BOTO Lydie Christiane, qui nous avez initié à la recherche scientifique, avez guidé patiemment nos pas, et surtout, n'avez ménagé aucun effort pour la concrétisation de cette entreprise de recherche. Recevez ici, par ce modeste propos, notre profonde gratitude,

À vous Docteurs MIAFO YANOU Narcisse Rostand et KOFFANE BAYIHA Benoit pour le soutien bienveillant et l'accompagnement particulier à nous accorder. Docteurs, veuillez agréer à vos égards nos remerciements,

À tous les enseignants du Département de philosophie de l'Université citée en marge pour les enseignements, les conseils et la disponibilité à nous gratifiés,

À monsieur et madame TSOUNGUI EBAMA, pour la confiance et la présence confortante qui nous ont aidées à accoucher ce mémoire,

À vous Professeur LAKOUDJEU Eddie Karistan, pour les encouragements multiformes et les conseils qui nous ont aidés à mûrir notre esprit de jeune chercheur,

À vous Père Barthélémy Patrice YOMI, pour l'intérêt particulier que vous avez porté à notre travail et pour votre soutien inconditionnel,

À vous nos parents les Docteurs GALIM NGONG Irénée et NKIDIAKA MUISI Claudine, pour votre amour gratuit à notre égard, pour vos sacrifices quotidiens, pour l'éveil dans lequel vous nous avez incessamment baigné, et surtout pour votre patience jusqu'à l'acheminement de ce chef d'œuvre,

À notre tendre famille, en l'occurrence monsieur MBOLMANA Gaston Destin, monsieur NGONG GALIM Pierre Boris, mademoiselle MIMBIL GALIM Joséphine Reine, mademoiselle NYANGONI GALIM Martine, mademoiselle NTET GALIM Marie Coucou et à vous tous qui nous êtes chers, pour l'assistance et l'amour dont vous avez fait montre à notre égard jusqu'à l'achèvement de ce travail,

À tous nos proches en particulier monsieur ONGUENE William Boris, mademoiselle NJOYA Jamila, monsieur BENGONO Arnaud et tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué d'une façon ou d'une autre à la réalisation de ce travail scientifique.

RÉSUMÉ

Notre travail de recherche porte sur le thème du « statut de l'étranger dans l'idée du cosmopolitisme, une lecture de *l'Intégration républicaine* de Jürgen Habermas », et a pour démarches scientifiques la diachronie, l'analyse et la dialectique. La question principale qui sous-tend cette entreprise de recherche est : comment rendre à l'étranger le statut de citoyen du monde au regard de l'évolution fulgurante de la mondialisation ? Il faut dire que cette question se soumettra à une démarche méthodologique dans l'optique d'aboutir à une proposition de solution. Voilà pourquoi Habermas, avec pour intention de revaloriser une doctrine ancienne qui a eu pour principal initiateur Diogène de Sinope, en l'occurrence la cosmocitoyenneté, va s'appuyer plus sur l'héritage cosmopolitique de Kant tout en réfutant la morale monologique de ce dernier pour instaurer une morale dialogique qui, pour lui, devrait faire taire les disparités protéiformes qui s'affirment toujours de façon anarchique dans la société. Habermas, ou encore le philosophe de la communication tel que le nomme Alexandre Dupeyrix, met donc au centre de sa philosophie normative et de son paradigme de l'inclusion, une théorie de la discussion contribuant à la construction d'une citoyenneté universelle. Par cette approche, l'étranger devient moins étranger et la raison discursive se fait de facto le soubassement d'une nouvelle société dite ouverte au sens poppérien. À cet effet, notre réflexion part de la première partie qui montre que le débat sur la problématique de l'étranger est vieux avec notamment une emphase dans la Grèce antique, le Moyen-âge et l'ère moderne. Dans la deuxième partie, nous présentons la démarche argumentative du cosmopolitisme habermassien qui mobilise parfaitement et commutativement la souveraineté interne de l'Etat (droit civil), celle externe (droit international) et le droit cosmopolitique avec pour soubassement les droits de l'homme. Loin donc de faire l'unanimité bien que gardant sa pertinence, ce cosmopolitisme habermassien se trouve heurté à des critiques. Dans la troisième partie, nous nous proposons donc de redonner un contenu normatif aux droits de l'homme qui profitent a priori aux grandes puissances tout en gardant espoir de ce que la réalisation d'un monde meilleur par la concrétisation d'un nouveau pacte social d'avenir commun, est possible si la dignité de l'homme est réellement revalorisée. Ainsi, l'on reconnaîtrait naturellement l'humanité en l'étranger et l'irréfragable universalité de cette nature.

Mots-clés : Cosmopolitisme, Droits de l'homme, Etranger, Mondialisation, Morale, Souveraineté.

ABSTRACT

Our research work focuses on the theme of “the status of the foreigner in the idea of cosmopolitanism, a reading of Jürgen Habermas’ Republican Integration”, and has diachrony, analysis and dialectics as scientific approaches. The main question underlying this research enterprise is: how to restore the status of world citizen to foreigners in view of the rapid evolution of globalization? It must be said that this question will be subject to a methodological approach with the aim of arriving at a proposed solution. This is why Habermas, with the intention of revalorizing an ancient doctrine whose main initiator was Diogenes of Sinope, in this case cosmocitizenship, will rely more on the cosmopolitical heritage of Kant while refuting the monological morality of the latter to establish a dialogic morality which, for him, should silence the protean disparities which always assert themselves in an anarchic manner in society. Habermas, or the philosopher of communication as Alexandre Dupeyrix calls him, therefore places at the center of his normative philosophy and his paradigm of inclusion, a theory of discussion contributing to the construction of universal citizenship. Through this approach, the foreigner becomes less foreign and discursive reason becomes the *de facto* basis of a new so-called open society in the Popperian sense. To this end, our reflection starts from the first part which shows that the debate on the problem of foreigners is old, with particular emphasis on ancient Greece, the Middle-Ages and the modern era. In the second part, we present the argumentative approach of Habermasian cosmopolitanism which perfectly and commutatively mobilizes the internal sovereignty of the State (civil law), the external sovereignty (international law) and cosmopolitan law with human rights as its foundation. Far from being unanimous, although retaining its relevance, this Habermasian cosmopolitanism has come up against criticism. In the third part, we therefore propose to restore normative content to human rights which *a priori* benefit the great powers while maintaining hope that the realization of a better world through the realization of a new social pact of a common future, is possible if the dignity of man is truly enhanced. Thus, we would naturally recognize the humanity in the stranger and the irrefragable universality of this nature.

Keywords: Cosmopolitanism, Foreigner, Globalization, Human rights, Morality, Sovereignty.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'histoire politique du monde prend un tournant assez déterminant à la fin du XVIII^e siècle avec, dans l'ordre chronologique indiqué, la Révolution américaine (1775-1783)¹ à l'issue de laquelle se sont formés les Etats-Unis d'Amérique d'un côté et de l'autre la Révolution française (1789-1799)² qui marquera la fin des monarchies. Pour cela, il faut dire qu'« avec la Révolution française, la signification du terme nation s'est donc transformée, s'émancipant de l'idée de fait prépolitique pour devenir le trait constitutif de l'identité politique des citoyens d'une communauté démocratique »³. Ces deux Révolutions ont en commun un même but qui plus tard conduira à la naissance véritable d'un nouveau système de gouvernance à savoir la démocratie. Il convient donc de relever qu'elles (ces Révolutions) sont de nature libérale et égalitaire puisqu'elles permettent aux citoyens de prendre conscience de leur dignité humaine. Impulsé par ces Révolutions, l'avènement de la démocratie vient donner un nouveau souffle politique qui valorise désormais le citoyen et le place même au centre de cette forme de gouvernance. Il y'a donc par le fait de l'institutionnalisation de la démocratie, la naissance des principes politiques tels l'égalité, la liberté, la citoyenneté qui favoriseront plus tard l'établissement des droits de l'homme, socle de ce nouveau système de gouvernance tellement prisé⁴.

En référence par ailleurs, à la « *Déclaration universelle sur la démocratie* »⁵ du 16 septembre 1997 au Caire, par le Conseil interparlementaire lors de sa 161^e session, qui confirme encore et sans ambages, dans son premier énoncé sur les principes de la démocratie que la liberté, l'égalité et bien d'autres principes sont incontournables pour une bonne application de la démocratie. Cet énoncé stipule que

*La démocratie est un idéal universellement reconnu et un objectif fondé sur des valeurs communes à tous les peuples qui composent la communauté mondiale, indépendamment des différences culturelles, politiques, sociales et économiques. Elle est donc un droit fondamental du citoyen, qui doit être exercé dans des conditions de liberté, d'égalité, de transparence et de responsabilité, dans le respect de la pluralité des opinions et dans l'intérêt commun*⁶.

Il est donc observable dans cet ouvrage collectif que l'ensemble desdits énoncés allant de 1 à 27 ne tourne qu'autour de tous ces principes, mettant désormais en valeur le citoyen et surtout

¹ Voir https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Révolution_américaine . Consulté le 25 avril 2024 à 10h15

² *Idem*

³ J. HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p.96.

⁴ D.MOUCHARD, Didier MINEUR, Sandrine LEFRANC, Alexandre JAUNAIT, *La Démocratie* (ouvrage collectif), in *Les Cahiers Cevipof-centre de recherche politique de sciences po*, n°36, novembre 2023.

⁵ C. BASSIOUNI (Rapporteur général), David BEETHAM, Fatima BEEVI ..., *La Démocratie : principes et réalisation, union interparlementaire*, Genève, 1998.

⁶ *Ibid.*, p. 4.

le positionnant au centre même du système démocratique. Mais il est nécessaire de noter que ce nouveau vent politique passera par des périodes vraiment sombres qui participeront néanmoins à sa maturation et à titre illustratif, nous en retiendrons, sans toutefois négliger les autres occurrences, les tumultes du XXe siècle dont les deux Grandes Guerres (1914-1918 et 1939-1945) et la guerre froide (1947-1991).

En se situant dans le contexte politique mondial au soir de la guerre froide, il se dégage de plus en plus un rapport entre la démocratie et la mondialisation. Cette intercommunication se situe véritablement, selon Zaki Laïdi, au niveau de deux dimensions de la démocratie. Il énonce cela en ces termes :

*La démocratie comme procédure, c'est-à-dire un dispositif capable d'assurer le changement des équipes dirigeantes au travers des élections libres ; et la démocratie comme culture c'est-à-dire un ensemble de règles formelles et informelles assurant à travers le temps, la libre expression des opinions et des intérêts et leurs recoupements dans des conditions équitables*⁷.

La mondialisation aurait donc une influence positive sur la première dimension de la démocratie puisqu'elle valorise la légitimité et quelques fois l'effectivité de celle-ci. En revanche, la deuxième dimension n'y trouve pas son bénéfice. Cette disproportion de valorisation pourrait s'expliquer par l'expression du temps qui diffère selon ces dimensions.

De son point de vue, Zaki Laïdi conçoit la mondialisation comme étant « *un processus d'intensification des relations sociales planétaires, qui se traduit par une disjonction croissante entre l'espace et le temps* »⁸. Par cette définition, nous voyons là une universalisation des communications sur toutes les dimensions d'activités d'un État en relation avec les autres unités étatiques. Une intercommunication qui semble s'imposer d'elle-même sans toutefois laisser le choix à toute autre possibilité de réflexion. Vivre en autarcie à cette ère ne serait donc pas différent d'un suicide selon cette approche zakidienne de la mondialisation. Allons-y voir ce que pense Habermas, car pour lui, la mondialisation c'est « *l'extension croissante et l'intensification au-delà des frontières nationales à la fois des transports, des communications et des échanges* »⁹. Il est tout à fait visible une fois de plus que les frontières physiques des États sont fragilisées au profit d'une ouverture qui s'impose inéluctablement.

⁷ L. ZAKI, « Mondialisation et démocratie », in *Politique étrangère*, no 3, 2001, pp. 603-618.

⁸ *Idem*.

⁹ J. HABERMAS, *Après l'Etat-Nation, une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 54.

Aussi, il faut relever que la mondialisation a une influence particulière sur la souveraineté. Et à cet effet, la souveraineté interne et externe de chaque État prend un coup nécessairement. Pour la Charte des Nations Unies, « *la souveraineté territoriale est conçue comme une existence de droits sur un territoire et l'autorité qu'exerce un État à l'égard de toute personne ou de toute chose présente sur son territoire, mais aussi dans son sous-sol ou dans son espace aérien* »¹⁰. Mais l'ONU va plus loin en contextualisant sa définition par rapport aux migrations en ces termes : « *la souveraineté territoriale s'entend de la prérogative souveraine d'un Etat à décider, dans les limites imposées par le droit international, de l'admission des non-nationaux sur son territoire et de leur exclusion de son territoire* »¹¹. C'est ce que met en exergue Habermas dans ses ouvrages *l'Intégration républicaine* et *Après Etat-nation* pour signifier cet équilibre important à respecter entre la souveraineté interne et celle externe. Voilà pourquoi il considère que :

*N'est souverain que l'Etat capable, à l'intérieur, de maintenir la paix et l'ordre, et, à l'extérieur, de défendre de facto ses frontières. Il lui faut, à l'intérieur, triompher des puissances rivales et, au plan international, s'affirmer en tant que concurrent disposant de droits égaux (...). La souveraineté interne suppose la capacité d'imposer un ordre juridique de l'Etat, tandis que la souveraineté externe suppose la capacité de s'affirmer au sein de la concurrence anarchique que se font les Etats pour affirmer leur pouvoir*¹².

Cette conception habermassienne de la souveraineté laisse donc transparaître un impératif à garder le contrôle permanent tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières de l'Etat pour espérer avoir une certaine main mise tant sur les rouages de la démocratie exercée dans le territoire national que sur les entrées massives de la mondialisation.

Avant Habermas, Jean Bodin au XVI^e siècle avait déjà posé la souveraineté comme étant une donnée nécessaire dans le fonctionnement d'un Etat. Considéré d'ailleurs comme étant le premier théoricien de la souveraineté, il la considérait comme étant « *la puissance absolue et perpétuelle d'une République* »¹³. En d'autres termes, il n'y aurait aucun pouvoir, de quelque nature que ce soit, qui serait au-dessus de la souveraineté. Cela traduit le caractère sacré que revêt donc la souveraineté. Et bien après lui, Jean Jacques Rousseau ajoutera que c'est le peuple qui est le seul dépositaire de la souveraineté¹⁴. Encore à ce niveau, on voit

¹⁰ Source numérique : <https://www.iom.int/fr/termes-cles-de-la-migration>. Consulté le 25 avril 2024 à 10h35.

¹¹ *Idem*

¹² J. HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p.136.

¹³ J. BODIN, *Les six livres de la république (1576)*, Paris, Arthème, Fayard, 1986.

¹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, Paris, Marc-Michel Rey, 1762.

implicitement en Rousseau un fervent défenseur de la souveraineté populaire et plus tard, Habermas qui s'alignera derrière lui. Il peut s'avérer donc que certains aspects de ce rapport de force entre la souveraineté interne et celle externe soient un peu au-dessus des forces des Etats-nations. Voilà pourquoi une nouvelle constellation s'impose dans l'optique de construire un monde global, une vision universaliste dans le but de palier à l'épuisement historique et pratique des Etats-nations.

L'extension de la mondialisation, nous l'avons vu un peu plus haut, semble nous imposer une nouvelle constellation qui s'appliquerait au-delà des frontières de l'Etat-nation. C'est une nouvelle organisation postnationale qui aurait pour objectif la destruction de toute limite physique d'un Etat. Pour la réalisation de ce projet, il y a donc un mouvement nécessaire qui permettra d'acter la mutation d'une citoyenneté nationale à la cosmocitoyenneté dite encore citoyenneté internationale. C'est un défi que le temps moderne se doit de relever surtout que la citoyenneté « *désigne le statut du citoyen défini par les droits civiques* »¹⁵. Le cosmopolitisme quant à lui traduit la possibilité d'être natif d'un endroit précis et de toucher à l'universalité, sans renier sa particularité¹⁶. Étymologiquement, il est issu du grec « *Cosmos* » signifiant univers et « *Politès* »¹⁷ traduisant citoyen. C'est ce que précise Ulrich Beck lorsqu'il veut relever cette double appartenance qui semble ambiguë à la fin : « *le cosmopolite, dans la vision du monde qui est la sienne, vit dans une double patrie, et connaît deux loyalismes : il est et citoyen du cosmos (citoyen du monde) et citoyen de la polis (citoyen de la cité, de l'Etat)* »¹⁸. Pour Kant par contre, le droit cosmopolitique devrait se résumer seulement aux conditions d'une hospitalité universelle¹⁹ car tout étranger ou individu a le droit d'être accueilli chaleureusement quel que soit son pays de destination. S'inspirant de Kant, Habermas pense donc une constellation postnationale qui brise toute barrière physique et accorde à tout individu de jouir pleinement de son statut de citoyen quel que soit l'endroit où il se trouve²⁰. Implicitement donc, se pose un autre problème inattendu, celui de l'étranger ou du moins de l'immigré, prenant parfois la dénomination d'apatrides qui met en mal l'effectivité de cette citoyenneté universelle.

Habermas prend pour soubassement la pensée de Hannah Arendt sur la question de l'immigration en l'occurrence, « *les apatrides, les sans-emplois et les réfugiés sont la*

¹⁵ J. HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, p. 100.

¹⁶ Voir <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/cosmopolitisme> consulté le 25 avril 2024 à 10h40.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ U. Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Flammarion, Arto/Aubier, 2003, p.89.

¹⁹ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Paris, éd. G. Fischbacher, 1880, pp. 23-24.

²⁰ Voir J. HABERMAS, *L'intégration républicaine et Après l'Etat-nation*.

*signature du XXe siècle »*²¹. On voit donc que ce phénomène d'immigration est presque semblable à la mondialisation puisqu'il s'impose de lui-même entraînant des conséquences tant positives que négatives. L'Organisation des Nations Unies s'y intéresse d'ailleurs en définissant l'immigrant comme « *une personne qui se rend dans un pays autre que celui de sa nationalité ou de sa résidence habituelle, de sorte que le pays de destination devient effectivement son nouveau pays de résidence habituelle* »²². Il se dégage nécessairement en fond un sentiment traduisant l'identité étrangère que vit cet immigrant. De ce fait, il convient de dire que le concept d'étranger est polysémique selon la place que ce dernier occupe dans l'une ou l'autre situation. La première position qui influence cette définition est celle de l'autochtone entendu comme celui qui est chez lui et qui reçoit ; la deuxième est celle de l'autre qui n'est pas chez lui mais chez d'autres. En référence au premier, « *l'étranger est celui qui ne partage pas avec l'autochtone son modèle culturel propre, ses manières habituelles de pensées et de vies* »²³. Et pour le deuxième :

*Être étranger signifie la confrontation avec un modèle de vie et un environnement qui, bien loin de pouvoir constituer un asile et une protection comme en tiennent lieu les siens propres, sont vécus comme problématiques, sujets d'investigation permanents, situation difficile à débrouiller, faute d'avoir les clés adéquates*²⁴.

Un perpétuel sentiment d'étrangeté qui habite le concerné semblable presque à une hantise en lien avec son statut. En définissant l'étranger, Jacques Derrida énonce ces mots :

*Ce n'est pas seulement celui ou celle qui se tient à l'étranger, à l'extérieur de la société, de la famille, de la cité. Ce n'est pas l'autre, le tout autre qu'on relègue dans un dehors absolu et sauvage, barbare, préculturel et préjuridique, en dehors et en deca de la famille, de la communauté, de la cité, de la nation ou de l'Etat*²⁵.

À cet effet, le rapport à l'étranger est réglé par le droit, et c'est pourquoi, pour le domaine juridique, l'étranger désigne « *toute personne n'ayant pas la nationalité de l'Etat dans lequel elle vit* »²⁶. Cela témoigne un peu du contenu que l'autochtone met dans le concept d'étranger. Aussi, Pour Emmanuel Nal, « *l'étranger est un autre particulier qui n'est ni le simple*

²¹ J. HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, p. 117.

²² Adapté de Département des affaires économiques et sociales des Nations Unies, Recommandations en matière de statistiques des migrations internationales (1999), p. 10. Source numérique : <https://www.iom.int/fr/termescles-de-la-migration> consulté le 25 avril 2024 à 10h50

²³ D. MERCIER, « *L'étrangeté de l'étranger : quel rapport à l'étranger* », in Septi philo Narbonne, juillet 2011.

²⁴ *Idem*

²⁵ J. DERRIDA, *L'hospitalité*-Anne Dufourmatelle invite Jacques Derrida à répondre, Calman-Levy, 1997, p. 67.

²⁶ Voir <https://www.histoire-immigration.fr/les-mots/qu-est-ce-qu-un-etranger>. Consulté le 25 avril 2024 à 11H.

inconnu, ni l'anonyme et qui pourtant tient un peu des deux »²⁷. Emmanuel Kant, pour sa part, en parlant du droit cosmopolitique précise que ce n'est « *non de la philanthropie mais de droit. Hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'à chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive* »²⁸. Cette circonscription faite par Kant de son droit cosmopolitique présente l'étranger comme une personne venue d'ailleurs, d'un autre pays plus précisément pour s'ériger dans un autre. À la fin de la deuxième Guerre mondiale, l'immigré est confondu à l'étranger puisque ce sont les travailleurs venus d'ailleurs pris comme main d'œuvre qualifiée. Vers 1990, l'immigré devient une catégorie statistique que les démographes s'en servent désormais pour catégoriser les personnes nées étrangères à l'extérieur du pays et résidant en France. Selon cette nouvelle référence, il est donc possible d'un côté, qu'un immigré ne soit pas forcément étranger « *c'est le cas des individus nés à l'étranger et naturalisés Français* »²⁹ ; et de l'autre, qu'un « *étranger peut ne pas être immigré, s'il est né étranger sur le sol français* »³⁰. Pour Habermas, l'étranger porte plusieurs dénominations ayant le même fond : « *les apatrides, les sans-droits et les réfugiés* », « *les personnes déplacées* », « *les demandeurs d'asile et les immigrants* »³¹. On constate que Habermas se situe beaucoup dans la posture de l'autochtone qui rejette l'autre. Il se trouve donc que l'étranger reste exclu des droits politiques ; il est même restreint dans ses droits civils et sociaux et parfois exclu d'entrée dans le pays dont il n'a pas la nationalité. Notre réflexion prend donc tout son sens puisqu'elle nous emmène à interroger l'intégration véritable de tous ces immigrés entendus aussi comme étrangers, qui n'ont parfois pas de choix de s'échapper de leurs pays d'origine. Il est normal à cet effet que le mixage de ces cultures cosmopolites crée des difficultés d'intégration avec la culture d'accueil de par leur différence. C'est ce qui justifie le développement de la philosophie normative chez Habermas, valorisant une morale dialogique et authentiquement universelle, reconnaissant en tout homme une dignité humaine (cf. Kant). Mais il est important de relever que Hegel et Habermas reprocheront à Kant de soutenir une morale monologique et abstraite, pour proposer en contrepartie, une morale dialogique incluant tous les individus dans l'élaboration des règles nécessaires pour une vie commune plus saine et interactive.

²⁷ E. NAL, « *L'étranger, l'être, la figure, le symbole : un messenger du sens ?* », in *Télémaque*, n°41, 2012, pp. 103-113.

²⁸ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, Paris, éd. G. Fischbacher, 1880, pp. 23-24.

²⁹ Voir <https://www.histoire-immigration.fr/les-mots/qu-est-ce-qu-un-etrange>, consulté le 25 avril 2024 à 11h10

³⁰ *Idem*

³¹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 117.

Jürgen Habermas, théoricien contemporain en philosophie et en sciences sociales, né le 18 juin 1929 à Düsseldorf, sous-tendra notre entreprise de recherche qui sera axée en particulier sur sa conception de l'étranger qui nécessitera qu'on évoque aussi le nouveau contenu qu'il met dans le concept de citoyenneté. Cette réflexion fait jaillir par la même occasion les nombreuses crises qui mettent en mal les identités individuelles et collectives à l'aune de la mondialisation. Habermas combine à cet effet, dans sa pensée en général, le matérialisme historique de Marx, avec le pragmatisme américain, théorie du développement de Piaget et Kohlberg, et la psychanalyse de Freud. Il a pris part, d'un côté, à de nombreux débats théoriques au soir de la Réunification de l'Allemagne en s'intéressant particulièrement à l'espace public ou communicationnel, mieux encore à l'idée politique du concept de nation, et de l'autre, il s'est aussi prononcé sur divers événements sociopolitiques et historiques³². Considéré comme l'un des héritiers de l'école de Francfort, il s'est battu pour donner un fondement philosophique à la critique sociale et au débat démocratique.

L'Intégration Républicaine constitue ici notre ouvrage de prédilection avec pour point de chute la pensée habermassienne car celui-ci prolonge et ajuste les thèses sur la morale, la souveraineté, la mondialisation, l'espace public et bien d'autres, exposées dans nombreux de ses ouvrages antérieurs en l'occurrence *Théorie de l'agir communicationnel 2t* (1981)³³, *De l'éthique de la discussion* (1992)³⁴, *Droit et Démocratie* (1992)³⁵ pour ne citer que ceux-là. Représentant de la deuxième génération de l'école de Francfort avec Axel Honneth, Habermas porte un intérêt particulier sur les sociétés composées de plusieurs cultures et il montre son désir profond de la promotion d'une société inclusive à l'échelle globale valorisant chaque culture dans son ipséité. Qui dit sociétés pluralistes, invoque aussi naturellement la pluralité des idéologies qui se battent à tout prix avec pour objectif de s'imposer sur la scène politique et surtout de la dominer, ce qui crée naturellement des divergences qui pourraient conduire aux conflits de toute nature. D'où la promotion d'une organisation postnationale soutenue par bien de penseurs en l'occurrence Martin Albrow³⁶ pour qui l'Etat-nation est désormais obsolète car devenu inapte face aux attentes des peuples qui l'habitent, et de Habermas qui n'est pas loin de cette conception albrowienne de l'Etat-nation. Il dira d'ailleurs que « *Jadis, l'Etat-nation veillait sur ses frontières territoriales et sociales, d'une manière qui était tout bonnement névrotique. De nos jours, certains processus*

³² Voir https://fr.m.wikipedia.org/Jurgen_Habermas . Consulté le 25 avril 2024 à 11h14

³³ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel 2t* (1981), Paris, Fayard, 1987.

³⁴ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion* (1992), Paris, Flammarion, coll. « champs », 2013.

³⁵ J. HABERMAS, *Droit et Démocratie : entre faits et normes* (1992), Paris, Gallimard, 1997.

³⁶ M. ALBROW, *The Global Age*, Cambridge, Polity Press, 1996.

irrésistibles de transgression ont depuis longtemps rendu ces contrôles perméables »³⁷. Le sentiment qui prévaut est que l'Etat-nation est battu en brèche par les exigences de la mondialisation.

Un long périple nous attend donc, une aventure qui nous frottera à la pensée habermassienne liant la citoyenneté, la mondialisation et l'immigration en passant par la souveraineté. Tous ces concepts étant interconnectés et influençant la vie de l'homme et son devenir dans la société contemporaine.

Fort est de constater par la suite, avec Hannah Arendt que le XXe siècle est un siècle déterminant pour les immigrations³⁸ et les déplacements de masse. Au départ, c'est-à-dire à la fin de la deuxième guerre mondiale, il s'agissait de contenir les migrants de guerres, mais de plus en plus, les pays d'Europe et même les pays du Sud ont augmenté leur fréquence migratoire vers les pays du Nord. Cette croissance vertigineuse des déplacements est justifiée par l'attraction vers « *l'Europe pacifiée et prospère* »³⁹, lieu de consolation ou de refuge pour plusieurs. Ces écarts de richesse entretiennent donc l'accélération des flux migratoires. Nous avons pour preuve les statistiques des migrations vers la France en 2022 avec 7 millions d'immigrés soit 10% de la population totale de la France⁴⁰. Par contre aux Etats-Unis, premier pays au monde à brasser plus d'immigrants, on en trouve plus de 40 millions⁴¹. Il est visible que ces statistiques, assez inquiétantes, dévoilent le déséquilibre ambiant de la répartition des ressources surtout économiques ; une disproportionnalité qui impacte considérablement ces déplacements. La mobilité devient donc presque une seconde nature surtout avec toutes les raisons convaincantes que lui donnent la mondialisation et ses nouveautés, à savoir les nouvelles techniques de communication, la fluidité dans la circulation des capitaux et bien d'autres. A cet effet, toutes ces aventures, qu'elles soient légales ou illégales, posent presque toujours des problèmes d'intégration surtout avec tous les privilèges de plus en plus significatifs qu'offre la mondialisation. Habermas s'approprie donc la problématique en vue d'apporter une solution à cette crise identitaire et de la citoyenneté. Il ne cache d'ailleurs pas sa frayeur face aux chiffres prévisionnels des statisticiens, soient « *20 à 30 millions d'immigrants venus de la seule Europe de l'Est* »⁴². Il serait donc judicieux pour nous, dans l'optique de nous insérer dans ledit débat en vue d'une solution plus convaincante au

³⁷ J. HABERMAS, *L'Intégration Républicaine*, p. 111.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ Voir www.insee.fr consulté le 25 avril 2024 à 11h17

⁴¹ Voir www.Jean-jaures.org consulté le 25 avril 2024 à 11h21

⁴² J. HABERMAS, *L'Intégration Républicaine*, p. 118.

problème du statut de l'étranger, de faire montre aussi d'une analyse objective s'agissant dudit problème. Une problématique plus qu'actuelle puisque les statistiques le démontrent, il y'a urgence d'y réfléchir pour trouver une solution permettant d'atténuer les discriminations vécues par l'étranger, mais mieux encore l'application véritable des solutions déjà en place.

Constatons avec Catherine Wihtol de Wenden que :

Les migrations internationales sont devenues un enjeu clé depuis le début des années 1990, chute d'un monde bipolaire avec l'ouverture des frontières à l'Est, mouvement des réfugiés Sud-Nord, peur de l'invasion, montée de l'islam, développement de mobilités transfrontalières, vitalités des diasporas avec pour effet l'installation dans la mobilité d'un nombre croissant de populations attirées par des villes globales plus que par des pays...⁴³.

Cette pensée wihtolienne sur les mouvements migratoires nous dit tacitement qu'avant les années 90, il y'avait déjà des migrations mais pas avec la fréquence importante observée à partir du XXe siècle. Nous l'avons souligné plus haut lorsque nous évoquions les paroles de Hannah Arendt épousant presque celles de Wihtol. Ces multiples déplacements nous conduisent donc inéluctablement à la crise identitaire et de la citoyenneté, un motif assez convainquant pour faire partie de notre entreprise de recherche.

C'est de Kant donc que va s'inspirer Habermas pour mettre sur pied son cosmopolitisme tout en critiquant ce dernier sur certains pans de sa pensée notamment sa morale trop idéaliste bien qu'universelle. Kant conçoit une morale monologique qui invite tout individu à se représenter intuitivement ce que pense son semblable. Ce qui fait dire à Habermas qu'il ne respecte pas les libertés individuelles, l'amenant à proposer en échange une morale dialogique avec pour pilier le principe de discussion qui tient compte de toutes les opinions dans l'élaboration de la morale communautaire. Nous y reviendrons plus tard.

A partir donc de la situation de l'étranger qui est aujourd'hui pris en otage par les vicissitudes qu'il rencontre dans le pays d'accueil, son statut ontologique est remis en cause parce que celui-ci est désubstantialisé. En nous adossant à cet effet sur l'architecture analytique de Habermas qui met en évidence les concepts de cosmocitoyenneté et de cosmopolitisme, nous questionnerons ce dualisme à partir de l'être de là de l'étranger. Autrement dit, nous examinerons le problème de l'intégration véritable de l'immigré, entendu aussi comme étranger, sur une terre qui n'est pas la sienne. Ainsi énoncé, ce problème philosophique engendre cette question principale de notre travail : comment rendre à

⁴³ C. WIHTOL DE WENDEN, *Atlas des migrations dans le monde*, Paris, Editions Autrement, 2005, P.4.

³² D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre VI, p.63.

l'étranger le statut de citoyen du monde au regard de l'évolution fulgurante de la mondialisation ? Cette question principale, constituant notre ligne directionnelle de notre travail, produit à son tour trois questions secondaires constituant chacune une réponse aux trois parties de notre travail. Ces questions secondaires sont les suivantes : comment la question de l'étranger a-t-elle été traitée dans l'histoire des idées politiques ? Par ailleurs, Comment Habermas entrevoit-il réellement, sur le plan cosmopolitique, de résoudre le statut de l'étranger ? Et enfin, comment revaloriser, au-delà des critiques possibles, la pensée cosmopolitique de Habermas ?

En référence à la République fédérale et certains systèmes juridiques de l'Ouest, « *le statut juridique des étrangers et des apatrides s'est à tout le moins rapproché de celui des citoyens* »⁴⁴, c'est-à-dire placé sous la protection de la Constitution juste par le fait d'être résident. Voilà un idéal auquel Habermas voudrait tendre en projetant la construction d'une communauté politico-universelle où la citoyenneté internationale et les droits de l'homme font écho d'une fusion des différences identitaires. Loin d'échapper à des objections avec en l'occurrence la montée du chauvinisme, idéologie radicaliste d'un nationalisme exacerbé. Mais pour Habermas, la vérité est là : « *citoyenneté et cosmopolitisme forment une continuité dont les contours se dessinent aujourd'hui même* »⁴⁵. Le monde doit donc apprendre à s'y faire parce que cette réalité s'impose à lui indépendamment de sa volonté.

Il faut donc dire que l'évolution vertigineuse de la mondialisation a eu de nombreux effets depuis la fin de la guerre froide en 1991 sur la citoyenneté et son devenir conceptuel. Cette fin de la guerre froide traduisait a priori l'ouverture désormais des frontières qui faisait naître par le fait même la libre circulation, d'où le paradigme de la citoyenneté internationale. La citoyenneté qui traduirait la jouissance des droits civiques par le citoyen. Ce paradigme est donc mieux situé par le concept d'immigration que nous relevons dans notre travail. Mais à partir de ces hypostases, il est visible que les choses évoluent plutôt paradoxalement vers la fermeture.

C'est donc la persistance de cette crise de la citoyenneté, malgré toutes les tentatives de plusieurs penseurs de la résoudre dont Kant, Ulrich Beck, Habermas et bien d'autres, qui nous interpelle et nous invite à une nouvelle réflexion plus emphatique en vue d'apporter notre contribution scientifique pour une esquisse de solution. L'application du cosmopolitisme en général semble plutôt paradoxale au vu de nombreuses sociétés closes qui se forment de manière fulgurante d'où l'urgence d'une réflexion. C'est ce qui justifie entre

⁴⁴ Jürgen HABERMAS, *L'Intégration Républicaine*, p.119.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 129.

autre notre intérêt porté sur Habermas pris ici comme pivot pour notre entreprise de recherche parce que lui aussi a participé à solutionner cette crise qui touche l'étranger dans le monde. Son ouvrage de référence à cet effet est *L'Intégration républicaine, Essais de théorie politique*, qui propose une inclusion universelle de tout étranger nonobstant toutes les différences particularistes.

Dès lors, il nous incombe de montrer globalement que l'histoire de la philosophie n'a pas été indifférente quant au problème du statut de l'étranger qui se posait déjà depuis l'antiquité. Les philosophes n'ont jamais manqué de s'y intéresser et on constate parallèlement en fond la théorisation de la problématique de l'immigration qui se fait grandissante depuis la fin de la guerre froide. Ensuite, il convient de faire jaillir la pensée habermassienne de la citoyenneté internationale en posant sérieusement les prédicats qui sous-tendent cette pensée politique habermassienne dont la démocratie, souveraineté des Etats, la mondialisation et les droits de l'homme. Enfin, émettre des insuffisances à l'entreprise habermassienne de la cosmocitoyenneté n'exclurait point de lui accorder sa valeur car, pour une citoyenneté internationale ouverte au monde, il est important de tirer aussi un bénéfice pour l'Afrique et surtout de confronter notre continent à la contemporanéité et à l'urgence de penser cette question.

De là, l'obligation nous est faite de montrer dans un premier moment que, historiquement parlant, le traitement de la question de l'étranger a commencé depuis fort longtemps, traversant des époques : Antiquité, Moyen-âge ou l'ère moderne. A cet effet, pour ce premier axe de réflexion, trois moments rythment la dynamique argumentative à savoir la question de l'étranger dans la période antique pour le premier chapitre ; au moyen-âge s'agissant du deuxième chapitre, et enfin, à l'ère moderne pour le troisième chapitre.

Par ailleurs, la seconde partie traite essentiellement du statut de l'étranger sous l'entrevue cosmopolitique de Habermas. Il sera important donc au quatrième chapitre, de partir du constat fait par Habermas sur la réalité de la problématique de l'étranger se manifestant sous les aspects de l'immigration pour dégager au cinquième chapitre, les conditions habermassiennes de l'inclusion de l'étranger. Pour terminer, le sixième chapitre nous exposera un discours sur les droits de l'homme perçus comme socle de l'inclusion habermassienne de l'étranger.

Enfin, la troisième partie de notre réflexion fait état d'une démarche ou d'un mouvement allant des insuffisances de la pensée cosmopolitique de Habermas au septième chapitre, pour revaloriser et contextualiser cette dernière dans un monde qui vit des injustices protéiformes au chapitre huit, il est important de repenser une nouvelle vision de l'inclusion

de l'étranger plus adapté au contexte mondial et même africain. On constate donc que l'Afrique ne sera pas en reste dans cette tentative de récupération de la pensée habermassienne surtout qu'elle ploie toujours sous le poids du néocolonialisme et ses dérivés.

Notre entreprise de recherche présente donc un double intérêt qui, pour nous, semble être un avantage à l'avancée scientifique s'agissant de cette étude sur la question de l'étranger. Premièrement, on relève un intérêt pédagogique en ceci que par le construit juridico-moral de la cosmocitoyenneté habermassienne, le constat de la réalité de l'immigration galopante nous apprend son lien irréfragable avec la crise de l'étranger. C'est un constat qui interpelle au vue de la montée fulgurante de la mondialisation et exige une réflexion sur la question de l'étranger. C'est donc une préoccupation qui se justifie par notre intérêt à ce sujet dans le but de valoriser, à la suite de Habermas, une citoyenneté internationale tendant à une citoyenneté universelle. Deuxièmement, il se dégage un intérêt humaniste caractérisé par la revalorisation des droits de l'homme à l'échelle mondiale adossée à une morale universelle et inclusive à la manière de celle de Kant. Tout ceci pour parvenir à construire une conscience commune et universelle, clé de voute de l'érection d'un Etat global soutenu par une cosmocitoyenneté. Cette possibilité dans la réalisation de cette entreprise de recherche, on le souhaite ardemment, participera donc à amoindrir les injustices et les différences entre les citoyens partageant universellement la même identité citoyenne.

L'érection d'une communauté politique à l'échelle globale sous-tendue par une cosmocitoyenneté qui, sous la diachronie, l'analyse et la dialectique, se perçoit grâce à une morale bétonnée exaltant essentiellement la nature humaine dans ses droits et favorisant la formation totale d'une identité citoyenne à l'échelle internationale. Ainsi, par le recours à la méthode diachronique, nous ferons une étude évolutive dans l'histoire des idées politiques et philosophiques de la question de l'étranger ciblant ainsi la période antique, moyenâgeuse et moderne. En convoquant l'analyse, nous entendons nous plonger dans la pensée politique de Habermas en exposant son entrevue cosmopolitique dans le but de favoriser une inclusion concrète de l'étranger. Enfin, La dialectique quant à elle nous permettra de desceller les apories de la pensée cosmopolitique de Habermas pour plus tard, dégager l'intérêt de sa remise en cause. Une méthodologie trilogique permettant de parvenir à la réalisation des vœux de Habermas d'un monde cosmopolitique où les frontières n'ont plus de sens mais seulement la valorisation des droits humains par ce qu'il a appelé le patriotisme constitutionnel.

PREMIÈRE PARTIE :
LA CONCEPTION DE L'ÉTRANGER DANS L'HISTOIRE DES IDÉES
POLITIQUES

INTRODUCTION PARTIELLE

L'intérêt porté sur la problématique de l'étranger a toujours été une préoccupation importante pour les sociétés qui se sont constituées à travers l'histoire. Ainsi, l'histoire des idées philosophiques en témoigne largement surtout lorsqu'on examine les travaux de plusieurs penseurs en l'occurrence les stoïciens, passant par Platon, Aristote et Kant pour chuter sur Jürgen Habermas qui retient pleinement notre attention sur ladite question. En référence à cette importance qu'il accorde à ladite problématique de l'étranger, Habermas ne manque d'ailleurs pas de signifier ceci :

Le diagnostic de Hannah Arendt, selon lequel les apatrides, les sans-droits et les réfugiés sont la signature du XXe siècle, s'est confirmé d'une manière terrifiante. Les « personnes déplacées », que la Seconde Guerre mondiale a laissées au centre de l'Europe dévastée, ont été depuis longtemps relayées par les demandeurs d'asile et les immigrants du Sud et de l'Est attirés par l'Europe pacifiée et prospère⁴⁶.

Par ces mots, Habermas s'investit donc à établir un construit politique adossé au droit cosmopolitique faisant écho d'une citoyenneté transnationale qui offre les possibilités à tout citoyen de jouir de son statut quel que soit sa position sur le globe terrestre.

Après cette mise au point, il est important de préciser que notre entreprise de recherche, axée sur la genèse et le déploiement de la pensée philosophique sur l'étranger dans l'histoire des idées philosophiques, nous conduit inéluctablement à desceller comme problème philosophique de cette première partie : la question de l'étranger allant sommairement de l'Antiquité à l'ère moderne en passant par la période moyenâgeuse. À cet effet, l'inquiétude majeure qui saisit notre esprit est celle de savoir comment la question de l'étranger a-t-elle été traitée durant l'histoire des idées politiques. Les questions secondaires qui découlent de cette principale sont : comment les philosophes antiques ont-ils appréhendé la question de l'étranger ? Qu'en est-il de la période moyenâgeuse et, pour finir, de l'ère moderne ? Toutes ces interrogations nous conduiront donc à avoir une idée générale de la genèse et de l'évolution de cette question jusqu'à la période contemporaine représentée par Habermas. La méthode diachronique exposant l'évolution de la question de l'étranger au cours de l'histoire nous servira d'appui dans l'optique de démontrer que l'héritier de l'Ecole de Francfort ne s'est pas intéressé à cette question en premier.

Le questionnement sur la genèse de cette problématique de l'étranger dans l'histoire philosophique est un soubassement qui ne saurait déroger à notre entreprise intelligible car il

⁴⁶ J. HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, p.117.

est crucial de montrer que la réflexion sur la crise de l'étranger n'a pas commencé avec Habermas. Notre premier chapitre, traitant la question de l'étranger dans la période antique, fait état d'un monde présenté sous forme d'une opposition entre Barbares et Grecs avec une certaine évanescence sur la question. Marie Françoise Baslez le note d'ailleurs à travers cette affirmation :

À l'époque archaïque, [...] l'étranger est avant tout un voyageur. Sa connaissance demeure donc incertaine voire indirecte. [...] Soumis au droit de représailles entre cités, il ne dispose en effet d'autre protection que celle qu'accorde, de manière temporaire, comme aux Suppliants d'Eschyle, l'asile d'un sanctuaire⁴⁷.

C'est ce diagnostic de l'étranger dans l'antiquité qui nous ne conduira pas à pas vers l'élaboration d'une doctrine cosmopolitique, valorisant les droits du citoyen même au-delà de ses frontières étatiques.

Par ailleurs, le deuxième chapitre expose, dans la période moyenâgeuse, l'influence chrétienne sur la conception de l'autre ceci par la propagation de l'amour du prochain pour aboutir à la question de l'intégration de l'étranger. Dieu est donc au centre de tout puisque, « pris dans une mobilité qui conduit à une sorte d'internationalisme vécu, ces hommes (hommes du Moyen Age) voyagent, pour le travail, les études, l'agrément, la quête de Dieu »⁴⁸. C'est de ce dogmatisme religieux imposé à tous que naîtra plus tard la révolution de la pensée et surtout la possibilité pour l'homme de changer sa dépendance à toute pensée par procuration.

Enfin, le troisième chapitre parle de la nouvelle approche de l'étranger à l'ère moderne et nous ne manquerons pas d'évoquer le siècle des Lumières. Montesquieu, Voltaire, Rousseau et bien d'autres philosophes s'y attèleront en définissant plus l'étranger par rapport à son appartenance à un groupe social et non à une nation. Mais Kant plus tard viendra donner une touche particulière qui révolutionnera le monde des idées politiques en rapport à ce concept. Il sera important de mieux les examiner pour dégager par la suite les influences sur la postérité en l'occurrence sur Habermas.

⁴⁷ Cyrille Chopin, « L'étranger dans la Grèce antique », in *Généralités Grèce antique*, 1^{er} janvier 2022. Article sur Marie-Françoise Baslez, *L'étranger dans la Grèce Antique*, coll. Realia, Ed. Les Belles Lettres, 2008, p.412. Version numérique : <https://clio-cr.clionautes.org/letranger-dans-la-grece-antique.html>

⁴⁸ Claude Gauvard, « Avant-propos », in *L'Etranger au Moyen Age*, Coll. Histoire ancienne et médiévale, Ed. De la Sorbonne, Paris, 2000, pp. 7-9. Version numérique : <https://books.openedition.org/psorbonne/21295>

CHAPITRE I :

LA QUESTION DE L'ÉTRANGER DANS LA PÉRIODE ANTIQUE

D'entrée de jeu, il serait judicieux de relever que la question de l'étranger ne date pas d'aujourd'hui. La Grèce antique en a fait une appropriation et ce, sans faire l'économie de toutes les autres contrées de cette époque. Les philosophes antiques en général allant de Platon ou Diogène de Sinope, arpentant les pensées des philosophes comme Aristote, les stoïciens et bien d'autres, ont donc fait montre de leur réflexion dans ce sens en théorisant la doctrine du cosmopolitisme qui, d'ailleurs, s'est manifestée à ses débuts juste comme idée ou mouvement. C'est avec son évolution que cette doctrine a commencé à toucher d'autres domaines comme le droit, la justice, en un mot, l'organisation politique d'un État et son rapport avec les autres États. On est donc en droit de dire avec Olivier Fressard que « *le cosmopolitisme n'est pas une idée neuve [...]. S'il connaît aujourd'hui un regain dans le contexte de la globalisation économique et de la mondialisation de certaines réalités, il est une antique doctrine*⁴⁹. Alors, la genèse faite de l'étranger sous le voile de la problématique du cosmopolitisme montre que l'intérêt de son étude est tout à fait justifié. Dès lors, la question qui nous servira de fil d'Ariane ici est : quelle est la conception philosophique de l'étranger dans l'Antiquité ?

I- DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE L'ÉTRANGER ET DE LA THÉORISATION DU COSMOPOLITISME PAR DIOGÈNE DE SINOPE

Constituant le soubassement de cette partie, il faut dire, d'entrée de jeu que le déclenchement fait par Diogène de Sinope (né vers 413 av. J-C et mort vers 324/323 av. J-C), sur la question du cosmopolitisme ne laissera pas indifférent la postérité. Contemporain de Platon (428-348 av. J-C), il constituera avec lui des similitudes bien qu'ayant quelques petites ambiguïtés dans leur pensée. D'ailleurs, il ne s'agit pas ici de faire une comparaison entre les deux philosophes sur leur conception de l'étranger mais plutôt d'exposer ce qu'ils ont pensé de l'étranger. Leur pensée est donc représentative de l'époque gréco-romaine car cette époque

⁴⁹ O. FRESSARD, *Le cosmopolitisme, une antique doctrine*, éd. Le Blog Gallica, 29 septembre 2022. Version numérique : <https://gallica.bnf.fr/blog/29092022/le-cosmopolitisme-une-antique-doctrine> consulté le 25 juin 2023 à 14H26.

avait été conçue comme étant celle où les cités sont dominées par une conception du monde ethnocentriste.

I-1- Platon et l'autochtonie comme entrave à l'inclusion des étrangers dans la Grèce antique

La Grèce antique faisait état d'un monde représenté par deux camps à savoir : les Barbares d'un côté et les Grecs de l'autre ; et il faut dire que plusieurs philosophes antiques ne sont pas restés indifférents à cette politique plutôt naturelle pour l'époque en l'occurrence Platon, Aristote, les stoïciens et bien d'autres. La relation entre ces deux catégories étant essentiellement conflictuelle, il est clair que « *ceux que n'unissent ni le sol, ni le sang, ni la loi ne peuvent connaître de justice au sens strict* »⁵⁰ et ce pour une période indéterminée. Voilà pourquoi redéfinir l'étranger dans ce contexte est important :

*De même que l'étranger est désigné par rapport à ce qu'il n'est pas, par rapport à l'autochtone ou à l'indigène, de même l'autochtone se définit-il par contraste avec l'étranger. Il est donc impossible que le monde grec pût être indifférent à ceux qui lui étaient extérieurs, partant du constat que pour se définir, il faut aussi nommer ce qui n'est pas soi*⁵¹.

L'examen donc de la problématique de l'étranger ou de celle de la citoyenneté par Platon trouve sa place dans cette atmosphère continuellement tendue, mais qui nécessite en même temps une ouverture du fait des activités économiques et commerciales que les Grecs exerçaient déjà et qui leur imposaient une certaine vision plus inclusive. Nous convoquerons plus le *Ménexène*, le *Sophiste* et les *Lois* de Platon pour pouvoir tirer une idée du contenu que ce dernier met dans le concept d'étranger et surtout l'attitude que les Grecs devraient adopter à l'égard de ces Barbares. Parler de l'étranger chez Platon consiste à situer sa pensée politique aux confins des « *frontières de la cité* »⁵².

La cité athénienne est la référence dans le déploiement de la pensée platonicienne de l'étranger. D'ailleurs, « *les Athéniens prétendent se définir par la pureté de sang et l'autochtonie* »⁵³ et cela aboutit nécessairement au renforcement de leur opinion, valorisant : « *un héros issu de la terre, figure du premier citoyen, donnant naissance à un peuple, ou plus*

⁵⁰ F. TEISSERENC, « *La question barbare : Platon ou Aristote ?* », in *Revue de Philosophie ancienne*, Editions Ousia, 2014/1 (Tome XXXII), pp. 87-136. Source numérique : <https://www.cairn.info/revue-dephilosophie-ancienne-2014-1-page-87.htm&wt.src=pdf>

⁵¹ P. BORNET (2000), « *Platon et les étrangers* », in *Revue de théologie et de philosophie*, pp. 113-129, p. 113.

⁵² A. FARINA-SCHROLL, « *Au-delà de l'autochtonie : l'étranger dans la philosophie politique de Platon* », p. 52.

⁵³ F. TEISSERANC, « *La question barbare : Platon ou Aristote ?* ».

directement, un peuple issu de la terre sans médiation aucune »⁵⁴. A cet effet, l'autochtonie et la loi du sang serviraient d'instrumentalisation dans le but d'assurer la suprématie politique, sociale et idéologique des citoyens sur les Barbares dans la société athénienne. Dans sa réponse à Ménéxène, Socrate s'emploie à rapporter les paroles d'Aspasie qui décline clairement la loi du sang :

En ce qui regarde la noblesse de leur naissance, leur premier titre, c'est que leurs ancêtres n'étaient pas d'origine étrangère et que, de ce fait, eux, leurs descendants, n'étaient pas dans le pays des immigrés dont les aïeux seraient venus d'ailleurs, mais des autochtones¹, qui habitaient et vivaient dans leur patrie réelle et qui n'étaient pas nourris comme d'autres par une marâtre, mais par la terre maternelle dans laquelle ils habitaient, et qu'aujourd'hui, après leur mort, ils reposent dans leur propre terre, celle qui les a enfantés, nourris et reçus dans son sein. Dès lors, il n'est rien de plus juste que de glorifier d'abord leur mère elle-même, puisque c'est du même coup glorifier leur naissance⁵⁵.

Un exposé assez enrichissant, démontrant la relation étroite entre l'autochtonie et le sentiment de fierté des soldats autochtones représenté par la loi du sang et même le droit du sol. Une conception qui se verra d'ailleurs concurrencée avec le temps. Les frontières de la cité grecque, bien que définies par ces conflits opposant ces deux classes, trouvent néanmoins leur plénitude dans l'expression de l'affirmation de chaque groupe, conduisant à la revendication de la minorité barbare qui aura gain de cause avec la reconsidération de l'étranger dans l'idée du cosmopolitisme dont les jalons seront posés par Diogène de Sinope. C'est dans ce contexte donc que Diogène de Sinope trouve important d'impulser son cosmopolitisme inclusif.

Ainsi, dans l'Antiquité grecque, le Barbare désigne tout ce qui ne participe pas de la culture grecque et plus tard de celle gréco-romaine⁵⁶. Et de l'autre côté, les Athéniens sont considérés comme les autochtones puisque natifs dans la culture grecque et y résidant. Mais la transition pour l'étranger d'arriver à un statut de citoyen dans cette société grecque est possible exceptionnellement grâce aux nombreux services qu'il pourrait rendre à la cité, à contrario, il garderait son statut de barbare aussi longtemps qu'il ne fera pas ce de droit⁵⁷. Alors, la beauté de la civilisation athénienne, articulée autour de trois points, illustre le fait que :

⁵⁴ N. LORAUX (1990), *Les enfants d'Athéna : idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, p.20.

⁵⁵ PLATON, *Ménéxène*, in *Œuvres complètes*, trad. Louis Méridier, t. V, Paris, Les Belles-Lettres, 1970 (1931), pp. 29-30.

⁵⁶ F. OLIVAR, « *Le Barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie*, Claude Lévi-Strauss », in *France inter*, 13 novembre 2020.

⁵⁷ M. CLAUDE, *Claude Vatin Citoyens et non-citoyens dans le monde grec* [compte rendu], in *Annales*, 1986, pp. 839-840.

*S'ils furent excellents [les soldats morts aux combats], c'est qu'ils sont nés des gens qui le furent eux-mêmes. Célébrons-donc en premier lieu leur excellente naissance, puis la façon dont ils furent nourris et éduqués, avant de montrer dans les actes qu'ils accomplirent de quelle belle manière et bien digne de ces derniers ils se sont illustrés*⁵⁸.

S'agissant de ces trois excellences évoquées par Platon, la première dont la beauté de la race ou de la naissance (eugeneia) fait directement référence à l'autochtonie. Les premiers Athéniens ne sont donc pas considérés comme provenant d'une contrée étrangère ou de l'immigration des peuples voisins. Ils seraient nés directement de la terre qui est le sol athénien constituant une mère bienveillante et protectrice. Leurs descendants ne seraient donc pas considérés comme des Métèques puisqu'ils n'ont jamais abandonné leurs terres pour aller ailleurs et leurs morts continuent d'y être enterrés⁵⁹. Par cette exaltation de la genèse des Athéniens, Platon expose et dénonce le discours haineux qui semblait naturel envers les barbares.

La beauté de leur éducation (paideia) quant à elle, se justifie par « *l'égalité de notre naissance selon la nature nous contraint à rechercher l'égalité de nos droits selon la loi* »⁶⁰. Ici, le régime politique par excellence où cette égalité se réalise parfaitement selon eux est la démocratie. Cette démocratie fondée sur l'égalité, le mode politique de fonctionnement des athéniens va donc à l'encontre des autres peuples qui ont un sang mêlé, s'identifiant par l'inégalité à cause de l'assemblage hétéroclite de leurs populations : une exclusion plutôt flagrante de ces peuples considérés comme étrangers.

La beauté de leurs exploits en tant que guerriers s'inscrit dans une reconstitution que Socrate fait des différentes luttes qu'a menées Athènes⁶¹. Leurs victoires se sont toujours manifestées face aux Perses, aux Lacédémoniens ou à la coalition de tous les Grecs et les barbares réunis avec pour motif de défendre leur liberté et non pour avoir les honneurs ou les richesses. Socrate de justifier l'esprit ethnocentriste grec en ces termes :

*Et si les sentiments généreux et libres de notre ville sont si fermes, si sains et si naturellement hostiles au barbare, c'est que nous sommes des Grecs pur-sang, sans mélange de barbares. Il n'y a point de Pélops, de Cadmos, d'Égyptos, de Danaos, sans parler de tant d'autres, barbares de nature et grecs par la loi, qui vivent côte à côte avec nous ; nous sommes de vrais Grecs, sans alliage de barbares, d'où la haine sans mélange dont notre cité est imbuée pour la race étrangère*⁶².

⁵⁸ Platon, *Ménexène*, 237a-b.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Idem.*, 239a.

⁶¹ *Ibidem*

⁶² *Idem*, p.51.

Un discours d'exclusion totale qui fait des Grecs une super-race alors qu'ils demeurent semblables à tous ceux qui ne partagent pas leur culture qu'ils appellent barbares.

Aussi, l'expression de Platon sur la discordance entre Grecs (Athéniens) et barbares se montre de façon plus emphatique dans le *Ménexène* ; ouvrage dans lequel il développe l'hégémonie d'Athènes après la guerre du Péloponnèse. Farina-Schroll relève que cette bipolarisation soulève « *un problème d'ordre méthodologique confirmé par les témoignages du Théétète et du Politique qui soulignent la mauvaise perspective qu'elle adopte, mais aussi son mauvais choix d'opérant logique* »⁶³. Dans une démonstration absurde sur la différence entre l'orateur et le philosophe, Socrate s'inscrit dans la logique d'une personne qui veut éclaircir le sens d'être étranger. C'est un esprit que Sparte avait déjà intégré comme coutume avec l'application de la « *xénélasie* » qui est une pratique spartiate consistant à expulser systématiquement les étrangers de leur territoire⁶⁴. Le reste de la Grèce par contre s'était inscrit en faux contre cette pratique, faisant valoriser la « *philoxénie* »⁶⁵. De l'analyse faite par Socrate appert que l'orateur ou sophiste est plus habile face à la foule puisqu'il maîtrise les rouages de la communication, alors que le philosophe se sent étranger face à cette foule puisqu'il dit des choses qui ne coïncident pas avec les attentes de la foule, mais aussi, il a beaucoup de lacunes concernant les règles de communication dans ce domaine précis. Dans la cité où il réside⁶⁶, le philosophe se sent donc étranger que ce soit dans son esprit ou dans sa chair, en d'autres termes, il est doublement étranger.

A l'inverse, le contenu du discours pour le philosophe d'une part et l'orateur d'autre part, diffère énormément car, le philosophe considère que l'orateur est ridicule du fait de la petite épaisseur du contenu de son discours. Le discours de ce dernier est donc préfabriqué selon le philosophe⁶⁷, ne porte aucun esprit scientifique et même, ne peut tenir à long terme. Il y'a donc un parallèle qui est fait ici avec le *Ménexène* et qui montre que « *l'autochtonie reléguée à des temps immémoriaux, voire à l'intemporalité, souffre du même type de myopie que l'orateur, mais en sens inverse* »⁶⁸. Ce parallèle se vérifie mieux dans la comparaison suivante :

⁶³ A. FARINA-SCHROLL, « Au-delà de l'autochtonie : l'étranger dans la philosophie politique de Platon », p 44.

⁶⁴ Voir <https://fr.wikipedia.org/wiki/X%C3%A9n%C3%A9lasie> . Consulté le 26 avril 2024 à 1h10.

⁶⁵ E. HELMER, « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », 2016, p. 77.

⁶⁶ PLATON, *Théétète*, trad. M. Narcy, 173^e. Ce procédé rhétorique, que nous avons déjà souligné dans le *Ménexène*, se trouve également dans *Apologie de Socrate*, 17d.

⁶⁷ PLATON, *Ménexène*, p. 22.

⁶⁸ N. LORAUX (1990), *Les enfants d'Athéna*, p. 49.

Alors que l'orateur du Théétète part du prestige de sa situation présente pour remonter à l'excellence de ses ancêtres, l'autochtonie, quant à elle, part directement d'une origine glorieuse pour en conclure à la supériorité actuelle des Athéniens sur les autres peuples. Tous deux tentent de fonder leur réputation en se soustrayant à l'ordre du temps et en faisant d'eux-mêmes les membres d'une race à part de l'humanité⁶⁹.

Une comparaison qui hisse la culture athénienne presque au-dessus de toutes les autres cultures de la terre la rendant orgueilleuse et de facto, contribuant à l'exclusion de tout étranger.

I-2- La théorisation du cosmopolitisme de Diogène de Sinope et son influence dans la politique inclusive de Platon.

La situation d'exclusion systématique que subit l'étranger dans la Grèce antique ne restera pas sans réaction conséquente. Bien qu'elle soit une réalité, elle suscitera en Diogène de Sinope et par la suite Platon et bien d'autres philosophes un sentiment traduisant la réalité de ce que tous les hommes se valent. Et par là même, Diogène de Sinope, premier théoricien du cosmopolitisme s'inscrira en faux par rapport à cette pratique nombriliste des Grecs :

Ce dernier fut le premier à se définir comme citoyen du monde en tant que cette reconnaissance se fonde sur l'absoluité d'un principe supérieur qu'est la liberté, d'où la genèse du cosmopolitisme que retrace comme ci-après un critique philosophique : ' la première mention de l'expression 'cosmopolitisme' comme la lecture de Diogène Laërce permet de l'apprendre se trouve dans la bouche de Diogène de Sinope. Interrogé sur ses origines par un interlocuteur, il répond, avec l'alacrité qui le caractérise : « je suis citoyen du monde » [...]. Mais, comme toujours chez Diogène cette déclaration [...] n'était pas gratuite : elle se fondait sur la présupposition de l'existence d'un principe supérieur, principe qu'aucune loi, aucune institution, aucun principe ne pouvait concurrencer⁷⁰.

C'est une nouvelle ère qui s'ouvre avec l'ouverture à l'universalité conduisant Athènes de son statut de société close à celui d'une société ouverte. Cette transformation ne se fera pas du coup à cause de la pratique d'exclusion qui était presque déjà une seconde nature dans la culture athénienne. Que dire alors des mesures prises par Platon en rapport à cette déclaration de Diogène de Sinope ?

⁶⁹ Teisserenc, F. (2014), « La question barbare : Platon ou Aristote ? », p. 101. Cité par Andréas Farina-Schroll dans l'article cité plus haut, p. 45.

⁷⁰ N. R. MIAFO YANOU, *L'idée de paix selon Emmanuel Kant et le devenir du monde contemporain*, thèse de doctorat Ph. D en philosophie, 2020, p. 22 (cf. notes de bas de pages). Voir aussi : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Livre VI, p.63.

Partons de ce que l'autochtonie soit considérée comme genèse de la cité. Cette prémisse laisse jaillir une limite qui lui est consubstantielle dans la bipolarisation hâtive qu'elle fait du monde en ce temps avec les Grecs d'une part et les Barbares d'autre part. Cette division naît du sentiment de supériorité soutenu par les Athéniens dans l'optique de sauvegarder leur identité particulière. Voilà pourquoi Teisserenc F. pense que cette distinction traditionnelle Grecs/Barbares apparaît aux yeux de l'Étranger d'Élée comme l'exemple même d'une division mal faite⁷¹. L'étranger d'Élée fait son reproche en deux étapes. D'abord, il pense que le contenu mis dans « *barbare* » est un « *transfert abusif du nom à la chose* »⁷². Cette division ne devrait donc pas avoir lieu selon ce dernier puisque que ce soit les Grecs ou les barbares, chacun a ses coutumes, sa langue et toutes les autres composantes qui font l'identité d'un peuple, donc aucun lien direct ne les lie vraiment. S'il faut s'appuyer sur cette logique, l'Étranger d'Élée montre que de façon principielle, il n'y a vraiment pas de différence entre Grecs et Barbares, les deux groupes se confondent et n'ont pas raison de se diviser⁷³. Alors l'Étranger d'Élée conclut en disant que les athéniens « *opèrent une discrimination sans division effective, réalisent une partition à laquelle ne correspond aucune spécification réelle* »⁷⁴. Ceci vient valider l'argument d'une idée imaginaire démontrant une exclusion qui n'a aucune validité.

Par ailleurs, bien qu'ayant penché quelques fois vers l'exclusion, Il est clair néanmoins que Platon soutienne davantage l'inclusion de l'étranger. C'est ce qui le conduit à faire cette conclusion selon laquelle « *l'étranger est un homme comme les autres mais ce n'en est pas moins un homme autre* »⁸⁶. En d'autres termes, l'étranger n'est pas ontologiquement différent de l'autochtone sauf de par son origine politique. Le partage d'un même soubassement traduisant l'unité anthropologique se fait montre dans une analogie que Platon fait entre Grecs et barbares, relevant dans les deux catégories, des similitudes de vices en l'occurrence, l'appétit sans mesure et la richesse ou des mêmes traits spirituels qui font des deux des êtres pieux reconnaissant l'existence des dieux⁷⁵.

Alors, dans l'optique de permettre une inclusion à l'étranger, Platon reconnaît en l'étranger un rôle positif qui serait quelques fois limité par les exigences de la société⁷⁶. Pour cela, il ne manque pas de faire une classification plutôt axiologique s'agissant de la

⁷¹ Teisserenc F., « *la question barbare : Platon ou Aristote ?* », p. 101.

⁷² *Idem.*, p. 102.

⁷³ PLATON, *Politique*, 262d.

⁷⁴ Joly H. (1992), « *Etudes platoniciennes : la question des étrangers* », p. 88.

⁷⁵ *Idem.*, p. 80.

⁷⁶ *Idem.*, p. 79.

hiérarchisation de l'étranger⁷⁷. Et à cet effet, Farina-Schroll relève que Platon reconnaît que l'étranger joue un rôle positif dans la société grecque malgré que cette influence soit limitée selon lui⁷⁸. Elle ajoute que « *cette suspicion ne doit pas être comprise entre fonction d'un motif raciste et idéologique, mais bien plutôt en fonction de motifs économiques et politiques* »⁷⁹. Dans ce cas, l'étranger devrait faire ses preuves dans la société dans l'optique de montrer son apport dans l'économie et la vie politique de la cité. L'étranger a donc toujours, selon Platon, une influence aussi minime qu'elle soit, aidant à équilibrer la vie dans la cité.

Par ailleurs, Platon voudrait soulever un autre problème qui est source d'autres complications dans certaines cités à savoir, la prédominance des mauvaises mœurs due à l'élaboration des fausses lois. L'étranger serait donc comme en danger et la cité à l'inverse lorsque l'un ou l'autre se retrouvera influencé dans ses habitudes par l'autre. C'est dans cette optique que pour limiter ces risques, Athènes a choisi de classer les étrangers en quatre catégories avec pour objectif d'amoindrir leur influence dans la cité de Magnésie : « *le commerçant, le touriste, le diplomate et l'observateur étranger* »⁸³. Ici, il est important de préciser que ce qui lie toutes ces catégories est le fait qu'ils sont des étrangers provisoires, qui sont de passage et qu'on doit distinguer des métèques qui sont des étrangers de long séjour⁸⁰. A ce propos, il est intéressant de relever que le statut des métèques leur confère l'accès aux terres de la cité, entretenant même des relations de proximité avec les habitants de Magnésie mais sans toutefois avoir le privilège d'accéder au statut de citoyen en plein temps⁸¹. Les métèques ont une durée de vie sur ces terres de vingt ans renouvelables, vivant dans des maisons spéciales à l'écart de celles des citoyens autochtones. Il reste quand même possible que les citoyens demandent de leur aide et ces deniers se doivent de s'exécuter. La fonction des métèques est donc essentiellement basée sur l'aide manuelle qu'ils apportent aux citoyens car ces derniers sont exemptés de tout travail manuel. Voilà pourquoi Helmer parvient à la conclusion selon laquelle : « *la cité de Platon accueille et intègre, elle n'assimile pas* »⁸², et c'est ce qui témoigne de l'idée émise par Diogène de Sinope dans son idée du cosmopolitisme. Dès lors, au vu de l'importance que revêt ce débat, quelle a été la réflexion d'Aristote à ce propos ?

⁷⁷ *Idem*, pp. 12 et 22.

⁷⁸ Helmer, E. (2016), « *Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers*, p. 79. Cité par Farina-Schroll.

⁷⁹ A. FARINA-SCHROLL, « *Au-delà de l'autochtonie : l'étranger dans la philosophie politique de Platon* », p. 53.

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ Joly, H. Op. Cit., pp 45 et 53. Cité par Farina-Schroll.

⁸² Helmer, E., « *Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers* », p. 86.

II- LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIEENNE DE L'ÉTRANGER

L'expérience de l'étranger chez Aristote se manifeste à l'épreuve de la définition de la citoyenneté. Il le vit d'ailleurs dans son parcours lorsqu'il se retrouvera hors de sa terre natale précisément à Chalcis où il vivra comme métèque pendant le reste de sa vie. Il est important de relever que cette vie de métèque constituera plus de la moitié de sa vie sur terre, d'où on comprend donc pourquoi il se sentira particulièrement interpellé par cette problématique de l'étranger⁸³.

II-1- Aristote et la question de la citoyenneté

Lorsqu'on se réfère aux bribes tirées des productions de Diogène Laërce, il est clair qu'Aristote a vécu pendant un bon bout de temps comme étranger à Chalcis et ce de la période de la chute d'Alexandre qui provoquera son exil⁸⁴. D'ailleurs, Aristote avait reçu la charge d'éduquer Alexandre le fils du roi Philippe II en 343/342 et après cette tâche, il les quitta pour aller à Athènes en 335/334 où il fonda le Lycée. Par la suite survint la mort d'Alexandre qui bouleversera le climat politique à Athènes pour les Macédoniens et c'est ainsi qu'Aristote s'exila en 322/321 à Chalcis où il mourut à soixante-trois ans⁸⁵. Michel Sève tire donc la conclusion selon laquelle, « *Aristote n'a pu résider que très peu de temps, s'il l'a fait, dans la cité dont il était citoyen et a vécu toute sa vie comme métèque [...]* »⁸⁶. Cette expérience marquera son existence d'une tache indélébile le conduisant à réfléchir sur la question de la citoyenneté incluant celle de l'étranger ou du métèque.

D'entrée de jeu, Aristote donne une définition claire du citoyen l'aidant à clarifier la position de l'étranger dans sa conception de la cité. Après avoir écarté toutes les vulgarités qui tournent autour de cette définition du citoyen, il affirme ceci :

*On n'est pas citoyen par le fait seul du domicile ; car le domicile appartient encore aux étrangers domiciliés et aux esclaves. On ne l'est pas non plus par le seul droit d'ester en justice comme demandeur et comme défendeur ; car ce droit peut être conféré par un simple traité de commerce. Le domicile et l'action juridique peuvent donc appartenir à des gens qui ne sont pas citoyens*⁸⁷.

Aristote voudrait dépasser ces conceptions primitives pour instaurer une nouvelle conception de la citoyenneté plus ouverte et plus adaptée à son époque. Et c'est pourquoi il finit par dire

⁸³ M. SEVE, « *Aristote et la citoyenneté : quelques remarques* », in *Cahiers du portique* n°14, 2014, pp. 51-64.
Version numérique : <https://doi.org/10.4000/leportique.4028>

⁸⁴ D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de Poche, 1999.

⁸⁵ M. SEVE, op. cit.

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ ARISTOTE, *La Politique*, traduit par Jules-Barthélémy Saint Hilaire, Seconde édition, Paris, Dumont à l'Institut, 1848, p. 124.

dans l'optique de repréciser les choses que : « *ce que je cherche, c'est l'idée absolue du citoyen, dégagée de toutes les imperfections que nous venons de signaler* »⁸⁸. Alors il arrive à la conclusion selon laquelle : « *le trait éminemment distinctif du vrai citoyen, c'est la jouissance des fonctions de juge et de magistrat* »⁸⁹. Le citoyen se définit aussi ici à l'opposé de l'étranger comme celui qui a tous les privilèges de la cité et il fait la précision ici parce que l'étranger et l'esclave peuvent être domiciliés dans la cité sans toutefois arborer le titre de citoyen. Aristote le dit si bien lorsqu'il affirme que : « *le domicile et l'action juridique peuvent donc appartenir à des gens qui ne sont pas des citoyens* »⁹⁰ en référence aux étrangers. C'est dire qu'entre l'étranger et le citoyen chez Aristote, il y'a un énorme fossé à combler.

Par ailleurs, notre intérêt est de montrer par les arguments d'Aristote, développés au deuxième chapitre du troisième livre, la procédure utilisée pour devenir citoyen en ses termes précédents. D'ailleurs Michel Sève relève que chez Aristote on retrouve deux modes d'acquisition de l'identité du citoyen en l'occurrence « *le mode naturel, par la naissance, et un mode conventionnel, par octroi du droit de cité* »⁹¹. Aristote lui-même dira que : « *dans le langage usuel, le citoyen est l'individu né d'un père citoyen et d'une mère citoyenne ; une seule des deux conditions ne suffirait pas* »⁹². Ici se dégage donc le mode naturel d'acquisition de la citoyenneté par la naissance. Le deuxième mode sera mieux développé dans la sous-partie suivante. Mais il faut relever en passant que le premier mode pose la difficulté de la régression à l'origine et le deuxième, celui de la légitimité⁹³. C'est la loi de Périclès en 451/450 qui exige d'avoir deux parents citoyens dans la cité pour pouvoir naître, par le fait même de leur statut, avec une identité citoyenne. Stagire en était épargné car, Aristote ne répondait pas à ce critère du fait que sa mère soit plutôt originaire de Chalcis ; pourtant dans aucun cas son identité stagirite n'a jamais connu d'objection. S'agissant de l'octroi du droit de cité, elle se pose sous deux modèles à savoir :

*Le mot de Gorgias que la pauvreté de notre information sur la cité thessalienne de Larissa rend d'interprétation incertaine, mais qui met l'accent sur le caractère conventionnel, et non naturel, de la citoyenneté, et la référence à Clisthène lors de l'expulsion des tyrans en 508 et sa politique d'élargissement du corps civique athénien*⁹⁴.

⁸⁸ *Idem*, p. 125.

⁸⁹ ARISTOTE, *La Politique*, p. 125.

⁹⁰ *Idem*, p. 124.

⁹¹ M. SEVE, « *Aristote et la citoyenneté : quelques remarques* », pp. 51-64.

⁹² ARISTOTE, *La Politique*, p. 127.

⁹³ *Idem*, pp. 127-128.

⁹⁴ M. SEVE, « *Aristote et la citoyenneté : quelques remarques* », pp. 51-64.

Et Michel Sève de conclure que « *dans les deux cas, ce n'est pas le mode d'acquisition de la citoyenneté, mais son exercice effectif qui permet de le définir* »⁹⁵. C'est dire donc que l'application de ce statut de citoyen chez Aristote vaut mieux que le simple titre qu'il octroie.

II-2- L'intégration collective par l'octroi des droits de cité aux étrangers

L'idée de songer à l'inclusion de l'étranger dans la pensée aristotélicienne part de celle qu'a proposée la Constitution d'Athènes face à cette problématique d'acquisition de la citoyenneté et par la même occasion à celle de l'étranger. Elle propose à cet effet certaines solutions pour essayer de palier à cela. Il y'a par exemple :

*L'adoption de la loi de Périclès en 451/450 rendant obligatoire la citoyenneté des deux parents ; la limitation du corps politique à cinq mille personnes sur critères de fortune et de naissance lors de la tentative du coup d'État oligarchique de 411 ; limitation théorique du corps civique à trois mille personnes sous les Trente en 403/404 sur critères arbitraires et fluctuants, procédure de l'inscription des jeunes sur les registres civiques dans le cadre des dèmes...*⁹⁶

Tous ces critères ou lois évoqués montrent que la société athénienne en particulier et la Grèce en général a eu le souci dans le fil du temps de trouver une solution d'intégration pour les étrangers qui n'avaient pas de repères soit venant d'ailleurs ou alors naissant dans la cité avec des difficultés d'intégration. Il faut donc dire que la naissance n'est pas un argument exhaustif qui pourrait octroyer le droit à la citoyenneté ; « *il faut aussi le contrôle du groupe civique* »⁹⁷.

Chez Aristote, l'inclusion de l'étranger se manifeste concrètement avec l'octroi du droit de cité aux étrangers. Il pensera donc que : « *l'on révoquerait en doute avec plus de justice le droit de ceux qui n'ont été faits citoyens par suite d'une révolution, comme Clisthène en fit tant, après l'expulsion des tyrans à Athènes, en introduisant en foule dans les tribus les étrangers et les esclaves domiciliés* »⁹⁸. C'est ce qui constitue la deuxième méthode d'accès au statut de citoyen dans la cité athénienne à cette époque. L'action de Clisthène⁹⁹ est ici l'image par excellence de cet octroi du droit de cité aux étrangers. Dans la cité athénienne, on en relève quelques exemples d'octroi collectif de la citoyenneté athénienne. En premier nous avons les Platéens en 427 qui avaient été fidèles à leur alliance avec Athènes qui avait même

⁹⁵ *Ibidem*

⁹⁶ M. SEVE, « Aristote et la citoyenneté : quelques remarques », pp. 51-64

⁹⁷ *Ibidem*

⁹⁸ ARISTOTE, *La Politique*, p. 128.

⁹⁹ Les réformes clisthéniques sont des réformes politiques introduites par Clisthène dans la Grèce antique en 508-507 av. J-C. En effet, ces réformes permirent l'implantation de l'égalité de tous devant la loi, ce qui fut le premier pas vers la démocratie. Cf. https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Réformes_clisthéniques. Consulté le 20 février 2024 à 9h10.

conduit à la destruction de leur cité. On voit là une récompense qui vient redonner espoir dans l'exercice des droits d'un peuple qui a été marginalisé pendant longtemps et qui retrouve la joie par cette dotation spéciale du statut de citoyenneté athénienne. On a aussi entre autre, l'octroi du droit de cité aux Samiens qui avaient aussi fait preuve de leur soutien dans l'établissement de la démocratie à Athènes. En plus de ces cas collectifs, il y'en a eu quelques-uns qui furent isolés, environ 64 entre 368 et 322. Ce processus spécial d'acquisition obéit à certaines règles que la cité a fixées avec ses dirigeants¹⁰⁰. Suite à toutes ces références, il faut retenir que les citoyens faits par Clisthène, bien que rencontrant quelques problèmes de légitimité, restaient citoyens selon Aristote et ceci « *bien positivement* »¹⁰¹ puisqu'ils jouissaient désormais des privilèges qu'il a évoqués s'agissant du statut de l'étranger. Alors, au vu de la persistance de l'idée d'exclusion dans la Grèce antique, quel sera l'apport des Stoïciens à ce sujet ?

III- LE POINT DE VUE DES STOÏCIENS

Le stoïcisme est une doctrine philosophique majeure de l'Antiquité qui a pour fondateur Zénon de Cittium¹⁰². Leur morale est fondée sur la recherche de la vertu qui seule peut nous rendre heureux. La vertu étant l'absence de passions et traduisant en même temps une intention pure et droite. Le sage stoïcien accepte tout ce qui lui arrive comme relevant de l'ordre naturel des choses. Il sait aussi distinguer les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. Ce dernier accueille le bonheur avec indifférence et le malheur avec résignation car, il ne connaît ni passion, ni trouble et ne revendique rien. Alors, se contentant toujours de jouer son rôle quel que soit son état d'esprit, il y trouve en cela la réalisation de son bonheur. Leurs formules se résument en cette morale : « *supporte et abstiens-toi* »¹⁰³ (substine et abstine), et « *ne s'étonner de rien* » (nihil mirari)¹⁰⁴.

III-1- L'autochtonie grecque comme entrave à l'inclusion de l'étranger chez les Stoïciens

La crise de l'étranger dans la Grèce antique continue de se manifester avec la bipolarisation existante entre Grecs d'un côté et barbares de l'autre. Les Stoïciens se moulent aussi dans ce contexte pour pouvoir démontrer que l'autochtonie exacerbée appliquée par les Grecs est une aberration à l'endroit de ceux qu'ils appelaient barbares, id-est ceux qui ne

¹⁰⁰ M. SEVE, « *Aristote et la citoyenneté : quelques remarques* », pp. 51-64.

¹⁰¹ ARISTOTE, *La Politique*, p. 128.

¹⁰² Voir Philosophie magazine. Version numérique : <https://www.philomag.com/lexique/stoicisme>. Consulté le 20 février 2024 à 11h00.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Idem.*

partageaient par leur culture grecque. L'autochtonie grecque se trouve donc être une difficulté sérieuse que ce soit pour l'étranger temporaire (voyageurs, commerçants) que pour l'étranger permanent (les métèques). Il est important de noter que les Stoïciens sont divisés ici en deux catégories à savoir : les anciens de la Grèce antique à savoir Zénon de Citium, Cléanthe, Chrysippe, Ariston de Chio, Diogène de Babylone, Panaitios de Rhodes et Posidonius d'Apamée ; et ceux de la Rome impériale en l'occurrence Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. Ce contexte a donc influencé la pensée politique des Stoïciens car il y'a cet antagonisme qui se manifeste par l'acceptation ou le rejet de l'étranger, mais malencontreusement dans le cas d'espèce, le rejet dans la cité grecque faisait partie de la norme puisqu'ils valorisaient l'autochtonie, en d'autres termes, la provenance de leurs contrées, hissant leur culture grecque comme la valeur la plus absolue. Alors, il n'est pas étonnant de faire le constat selon lequel : « *La polis grecque reste prisonnière d'une conception de la citoyenneté marquée par la provenance. C'est par leur naissance que les citoyens sont définis* »¹⁰⁵. Un mal qui semble ne jamais guérir malgré toutes les solutions qui sont proposées.

Par ailleurs, les stoïciens d'abord en Grèce puis à Rome, auront le mérite de porter la paternité de la cosmocitoyenneté dans sa formulation fondamentale. La citoyenneté n'était pas différente d'une définition donnant à un homme le pouvoir de s'exprimer comme tel grâce à ce qu'il partageait en commun avec ses concitoyens. L'étranger se trouvait donc déjà banni à cause de cette conception des choses qui faisait qu'il ne se sente jamais membre de ladite cité parce que n'arborant pas le titre de citoyen. Les stoïciens cités plus haut ont donc soulevé ce malaise de la cité grecque qui était « *une source de divisions et de contraires à la nature et à la raison* »¹⁰⁶. De cette crise de l'intégration de l'étranger, ces philosophes se sont donc donnés la charge de former une politique qui rassemblerait tous les hommes et intégrerait tout homme du simple fait qu'ils partagent la même nature humaine donnant lieu au cosmopolitisme.

III-2- De l'exclusion de l'étranger à l'institution stoïcienne d'une citoyenneté universelle

L'intégration banalisée des étrangers dans la Grèce antique justifie l'intérêt que porte la doctrine du stoïcisme à cette problématique. À cet effet, il est nécessaire de résumer la doctrine cosmopolitique en ces termes :

¹⁰⁵ M. T. NGOSSO, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, Mémoire de DEA en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2009, p. 20.

¹⁰⁶ O. FRESSARD, *Le cosmopolitisme, une antique doctrine*, éd. Le Blog Gallica, 29 septembre 2022. Version numérique : <https://gallica.bnf.fr/blog/29092022/le-cosmopolitisme-une-antique-doctrine>.

*La liberté ou raison, qui est de l'essence de chaque homme, le rapproche des autres hommes et de tous les êtres : le monde entier est une famille. Je suis citoyen du monde, disait Cicéron, civis sum totius mundi. Vivre conformément à sa nature, c'est vivre conformément à la raison universelle ; être libre, c'est travailler à la liberté de tous*¹⁰⁷.

Cette idée stoïcienne du cosmopolitisme qui soutient toutes les autres témoigne d'un universalisme greffé à la proclamation faite par Diogène de Sinope.

Par ailleurs, se greffant à cette idée générale, les Stoïciens de la Rome impériale vont se montrer plus actifs dans le combat contre l'exclusion de l'étranger. Parmi ces derniers, nous avons Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. Sénèque se distinguera en premier par son affirmation « *Patriam meam esse mundum* »¹⁰⁸, (ma patrie est le monde). En effet, dans son entreprise de montrer que le bonheur est immatériel et par la même occasion, que ce bonheur a pour genèse une vie harmonieuse entre la vertu et la raison, il ne manque pas de préciser que l'une des ramifications de ce bonheur est la considération de l'autre qui se trouverait en situation d'étranger. Le sens de la liberté liée à la raison, exposé par les Stoïciens, nous montre que les deux concepts sont intrinsèquement liés dans cette crise que la société grecque soulève. C'est ce qui explique le fait que :

*La liberté ou raison, qui est de l'essence de chaque homme, le rapproche des autres hommes et de tous les êtres : le monde entier est une famille. Je suis citoyen du monde, disait Cicéron (civis sum totius mundi). Vivre conformément à sa nature, c'est vivre conformément à la raison universelle ; être libre, c'est travailler à la liberté de tous*¹⁰⁹.

Le monde se voit désormais sous un angle plus large qui valorise la citoyenneté universelle et plus loin, la dignité humaine. Il faut donc dire que le cosmopolitisme des Stoïciens en général embrassait le sens large du terme, car il incluait la terre habitée de même que l'univers entier comme patrie de l'homme. Cette conception ayant pour but de diminuer les barbaries et injustices vécues par les étrangers venant d'autres cités.

En outre, critique des Stoïciens, Plutarque va néanmoins partager leur conception du cosmopolitisme. On voit là aussi un intérêt particulier porté sur le sort de l'étranger dans la cité. Un homme contraint à s'exiler, se voit interpellé par Plutarque en ces termes :

Tu n'habites plus Sardes, dis-tu ? Mais ce n'est rien [...]. Il n'y a pas de lieu qui en lui-même soit une patrie, non plus qu'une maison, un champ,

¹⁰⁷ R. GOULET, « Stoïcisme », in *Dictionnaire des dictionnaires*, Volume dirigé par J-F Mattéi, t.I, éd. Berg, 1895.

¹⁰⁸ SENEQUE, *Vita beata*, Trad. M. J. Baillard, Paris, Librairie Hachette, 1881.

¹⁰⁹ O. FRESSARD, « *Le cosmopolitisme, une antique doctrine* », éd. Le Blog Gallica, 29 septembre 2022. Version numérique : <https://gallica.bnf.fr/blog/29092022/le-cosmopolitisme-une-antique-doctrine>

une forge ou un hôpital [...] ; dans chacun de ces cas, le lieu devient tel, ou plutôt prend ce nom, par référence à l'habitant ou à l'usage. [...] Socrate [...] affirmait qu'il n'était ni athénien, ni Grec, mais citoyen du monde, parce qu'il ne se voulait pas renfermé dans les limites du Sounion, du Ténare et des Monts acrocéarauniens. Partout où il arrive à trouver une aisance pour vivre, un homme n'est ni un apatride, ni un sans foyer, ni un étranger. Il n'a besoin avec cela que de bon sens et de raison¹¹⁰.

Cette belle déclinaison du cosmopolitisme faite par Plutarque laisse transparaître comme chez les Stoïciens un monde idéal pour le bien-être de tous partout. C'est pourquoi il va plus loin en attestant que venant d'une cité particulière fait d'un citoyen l'hôte ou l'étranger dans une autre cité. Cette formule donne donc la possibilité pour un citoyen ayant abandonné sa cité pour quelque raison que ce soit, d'intégrer sans discrimination la cité qui lui plaira. Alors, la période antique a tenté de résoudre à sa manière l'exclusion de l'étranger mais ce n'est pas pour autant que la question s'est estompée dans la suite de l'histoire. Dès lors, comment la période moyenâgeuse a-t-elle traité cette problématique de l'étranger ?

¹¹⁰ Plutarque, *De l'exil*, traduit du latin au français en 1517. Cf. Olivier Fressard, « *Le cosmopolitisme, une antique doctrine* ».

CHAPITRE II : L'ÉTRANGER AU MOYEN-ÂGE : UN STATUT A LA TRAME CHRÉTIENNE ET FÉODALE.

Le Moyen-Âge est caractérisé exclusivement par l'expansion du christianisme considéré comme une doctrine de la foi et du salut. Cette époque ne déroge pas pour autant à la règle d'une réflexion sérieuse s'agissant de la problématique de l'étranger qui se fait insistante dans l'histoire de la philosophie avec une réactualisation des défis à chaque époque. La conception de l'étranger à l'époque médiévale a donc connu beaucoup de variations qui ont commencé par l'imposition du christianisme au monde pour évoluer progressivement vers des mutations imposées par le système politique en place car les étrangers avaient plusieurs casquettes dont les voyageurs aristocrates et marchands, les étudiants, les clercs se retrouvant loin de leur terre d'origine pour les études, les services et bien d'autres¹¹¹. Il faut noter que cet examen se ponctuera selon une bipartition faite par notre analyse mettant en exergue le règne de la religion chrétienne proprement dite et surtout l'imposition de sa morale allant du VI^e siècle au XIII^e, passant par l'ère patristique située entre le I^{er} et le VIII^e siècle, bien que touchant aussi une partie de l'Antiquité, d'une part, et de la période féodale située entre le XIV^e et le XV^e siècle.

I- L'ÈRE PATRISTIQUE ET LA DÉFINITION DE L'ÉTRANGER SOUS LE PRISME RELIGIEUX

La doctrine chrétienne fait écho durant une partie de la période antique (1^{er} au V^e siècle) pour embrayer avec la période médiévale telle qu'indiquée dans le découpage plus haut. Toutes ces deux périodes qui semblent faire une, s'imposent avec une nouvelle vision impulsée par l'empereur Constantin décidant d'appliquer une politique de tolérance religieuse¹¹² mettant Dieu au centre de toute justification. Par définition, le christianisme est « *un ensemble de religions fondées sur la personne et les écrits rapportant les paroles et la pensée de Jésus-Christ* »¹¹³. Cette période de la christianisation s'étend donc du 1^{er} siècle au

¹¹¹ C. GAUVARD, « Avant-propos », in *L'étranger au moyen âge*, Éditions de la Sorbonne, Paris, Coll. Histoire ancienne et médiévale, 2000, pp. 7-8.

¹¹² Voir <https://www.schoolmouv.fr/cours/les-chrétiens-et-le-christianisme-dans-l-empire-romain/fiche-de-cours>. Consulté le 11 mai 2024 à 11h33.

¹¹³ Cf.: <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/christianisme>. Consulté le 11 mai 2024 à 12h.

XIe¹¹⁴ et c'est au soir de ladite période que prendra effectivement corps l'époque féodale. Deux auteurs nous intéresseront particulièrement à savoir Saint Augustin, l'un des Pères de l'église et Saint Thomas d'Aquin. Parler donc du fondement biblique de la doctrine chrétienne s'agissant de l'étranger, véhiculée au soir de l'antiquité et dans la plupart de la période moyenâgeuse, trouve ici son pesant d'or.

I-1- De la conception biblique de l'étranger à la contextualisation moyenâgeuse de ce concept

L'étranger à l'ère patristique et à l'époque médiévale a pour base la Bible en général puisque c'est le christianisme qui est la religion par excellence de cette époque précise. Parler donc de l'étranger dans la Bible signifie l'identifier à l'histoire du peuple juif. Ce dernier fonde essentiellement sa culture sur les commandements reçus Dieu, pour la majorité, par l'entremise de Moïse. Ce soubassement de leur culture fait qu'ils ont érigé la Torah comme leur référence par excellence pour soigner les rapports entre le juif et l'étranger. La Bible va du postulat selon lequel les étrangers sont des personnes complètement démunies, donc, livrés à leur propre sort. Et de ce fait, elle exige aux juifs de venir en aide à ces derniers pour pouvoir non seulement harmoniser les relations dans leur société, mais aussi soigner la relation qui les lie à leur Dieu. Cette relation avec l'étranger fait d'ailleurs que Paul, dans la lettre aux Ephésiens, s'adresse ainsi aux païens considérés en même temps comme étrangers : « *vous n'êtes plus des étrangers ou des immigrés ; vous êtes concitoyens des saints, vous êtes la famille de Dieu* »¹¹⁵. Autrement dit, les lois données par Dieu doivent participer à reconnaître la citoyenneté civile d'appartenance à une nation tout en valorisant celle universelle dépassant toutes frontières. C'est donc un devoir moral pour ces derniers d'aider l'étranger du fait de sa vulnérabilité surtout avec le nécessaire en l'occurrence lui donner du pain, de l'eau, des vêtements¹¹⁶ ou lui donner un toit pour dormir¹¹⁷ dans le but de lui assurer un minimum pour une vie heureuse.

Pour témoigner mieux encore de son affection à l'étranger, Dieu lui-même se présente en modèle aux juifs afin qu'ils l'imitent. Il se traduit en ces termes parce que : « *c'est lui qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, et il aime l'étranger auquel il donne pain et vêtement.*

¹¹⁴ Cf. IFOAD, DAPFE4241-Histoire des idées politiques, chapitre 2 : Les idées politiques du moyen-âge à la renaissance. Source numérique : [www.foad.uad.edu.sn_chapitre2.Les idées politiques du moyenage à la renaissance](http://www.foad.uad.edu.sn_chapitre2.Les_idées_politiques_du_moyenage_à_la_renaissance). Consulté le 11 mai 2024 à 12h15.

¹¹⁵ LA BIBLE DE JÉRUSALEM, Ephésiens 2, 19. p.

¹¹⁶ LA BIBLE DE JERUSALEM, éd. Cerf, 4^e édition, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Verbum Bible, Genèse 28,20, p. 63.

¹¹⁷ Ibid., Job 31,32, p. 703

Aimez l'étranger car au pays d'Égypte, vous fûtes des étrangers »¹¹⁸. Voilà un exemple montré par Dieu qui fait preuve d'amour en premier à l'étranger tout en leur rappelant qu'eux-mêmes ont été étrangers à un moment de l'histoire en Égypte, raison de plus pour qu'ils traitent l'étranger avec hospitalité. Cette prescription divine n'a pas empêché certains de profiter de la faiblesse de l'étranger à leur intérêt ou pour l'intérêt de Dieu, à l'instar du roi David qui s'en est servi dans le but de construire une maison au Seigneur¹¹⁹.

Il convient de souligner aussi que la recommandation divine parle de l'amour agapè qui se manifeste par le don de soi, le respect de l'autre ou la miséricorde, qui ne doit pas être confondu à un amour éros traduisant un amour charnel, égoïste ou tendant à la possession. Nous retrouvons des siècles avant et sous d'autres auspices ici la morale universelle de Kant qui recommande d'agir par devoir et sans condition¹²⁰. Ce modèle d'amour recommandé se traduit par une empathie qui construira un environnement propice à une vie harmonieuse. Le juif se doit donc d'avoir souci de l'étranger, de se sentir responsable de lui et même de se substituer à lui dans cette condition au vue de sa vie difficile. Ce sentiment va même plus loin avec un projet de naturalisation pour ces derniers. Nous le voyons chez le Prophète Ézéchiël qui rapporte les paroles de Yahvé en ces termes :

*« Vous partagerez ce pays entre vous, entre les tribus d'Israël. Vous vous le partagerez en héritage, pour vous et pour les étrangers qui séjournent au milieu de vous et qui ont engendré des enfants parmi vous, car vous les traiterez comme le citoyen israélite. [...] Dans la tribu où il habite, c'est là que vous donnerez à l'étranger son héritage, oracle du Seigneur Yahvé »*¹²¹.

Le pas de plus amorcé dans la considération de l'étranger lui donne en même temps que des droits semblables à ceux de l'autochtone, des devoirs impératifs reposant sur les *sept lois noachides*¹²². Il était donc important de chercher un équilibre de vie dans la nouvelle communauté mixée.

Faisant référence maintenant à Jésus-Christ, point focal de la pensée médiévale, il est paradoxal de constater que ce dernier est un juif qui pratique la religion juive. Mais sa liberté

¹¹⁸ LA BIBLE DE JERUSALEM, Deutéronome 10, 18-19, p. 221.

¹¹⁹ LA BIBLE DE JERUSALEM, 1Chroniques 22, 2, p. 470.

¹²⁰ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. De l'Allemand en français par Victor Delbos (1862-1916) à partir de l'édition de 1792.

¹²¹ LA BIBLE DE JERUSALEM, op. Cit., Ezéchiël 47, 21-23, p. 1321.

¹²² DAVID BANON, Op. Cit. Les sept lois noachides sont les devoirs qu'avaient les étrangers naturalisés en Israël envers la communauté juive. Ces lois étaient composées de six commandements négatifs et d'un seul positif. Cette législation était donc nécessaire et indispensable à la préservation de l'état de droit et à la possibilité du vivre ensemble. Aussi, le noachide n'est pas croyant mais citoyen de l'Etat et son association à la communauté religieuse n'est pas nécessaire pour l'accueillir dans celle civile.

de penser et d'agir donnera naissance à une religion dont les adeptes se nommeront chrétiens. La liberté que présente Jésus-Christ dans sa relation avec Dieu viendra ouvrir et élargir les relations vers les étrangers¹²³. Il est nécessaire pour nous d'en donner quelques exemples appuyant cette ouverture de Jésus-Christ aux autres peuples considérés comme étrangers. La première rencontre avec un étranger se déroule avec une Cananéenne lui demandant la guérison de sa fille¹²⁴. Cette confrontation lui rappellera qu'il est venu pour le salut de tous les hommes.

Aussi, la méfiance et le rejet des Samaritains à l'époque de Jésus-Christ et même avant lui fait qu'ils soient complètement mis à l'écart selon les juifs dans le plan salvateur de Dieu. Pour preuve, nous avons en premier la parabole du bon samaritain¹²⁵ qui traduit l'empathie par excellence que tout homme devrait avoir envers l'autre saisi notamment ici sous la figure de l'étranger. D'ailleurs nous pouvons le dire en accord avec les chrétiens, que le commandement directeur de toute la religion chrétienne est : « *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit ; et ton prochain comme toi-même* »¹²⁶. Sans toutefois avoir la prétention d'avoir tout évoqué s'agissant des occurrences de l'étranger dans la Bible pour justifier la conception chrétienne de l'étranger, il n'en demeure pas moins vrai que l'influence de l'enseignement de Jésus-Christ a participé à construire un monde de fraternité d'abord au moyen-âge où la différence ne fait plus obstacle mais plutôt plénitude. Et cette conviction de Saint Paul vient encore appuyer ce témoignage de fraternité : « *qu'il n'y a plus ni juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous, vous n'êtes plus qu'un en Jésus-Christ* »¹²⁶. Les frontières sont donc totalement ouvertes à tous les hommes indifféremment des races et de leur provenance selon la doctrine chrétienne. Dès lors, comment les philosophes ont-ils théorisé cette problématique de l'étranger au moyen âge ?

I-2- Les conceptions de l'étranger selon Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin

Il faut dire d'entrée de jeux que Saint Augustin au VI^e siècle (354-430 ap. J-C) ne traite pas nommément de la question de l'étranger. Mais il en fait référence en évoquant la non acceptation par les Juifs de ce que Jésus-Christ est réellement venu pour leur salut. Il pense que ces derniers devraient pourtant être les premiers à témoigner de cette nature du

¹²³ Rapport du Diocèse de Poitiers.

¹²⁴ LA BIBLE DE JERUSALEM, *Matthieu* 15,21-23, p. 1466.

¹²⁵ *Ibid.*, *Luc* 10, 25-37, p. 1531.

¹²⁶ *Ibid.*, *Luc*10, 27 p. 1431.

Christ, malheureusement ça n'a pas été le cas. En principe, selon Saint Augustin, la religion juive devait disparaître avec l'avènement du Christ. Voilà pourquoi il considère que les Juifs sont des étrangers dans sa cité idéale puisqu'ils ont refusé d'accepter la divinité de Jésus-Christ. Le philosophe d'Hippone va d'ailleurs plus loin en tenant des paroles encore plus sévères à l'endroit des Juifs du fait de leur incrédulité qui perdure : « *les juifs doivent vivre dans un état de servitude et d'humiliation* »¹²⁷. Leur entêtement est assimilé au péché, d'où l'autre définition attribuée à l'étranger à base de ce statut. Est donc étranger selon ces derniers termes, celui qui vit en marge des préceptes christiques et c'est aussi sur cette hypostase qu'il base sa cité idéale.

Dans l'optique d'intégrer tous les hommes dans la citoyenneté idéale, considérée aussi comme universelle en vue de ce que cette cité idéale invite tous les hommes en son sein, Saint Augustin tient à ce que Jésus-Christ soit vénéré car selon lui, c'est la seule porte d'entrée à cette citoyenneté perpétuelle. L'étranger est donc similaire au païen dans la philosophie augustinienne et se doit de se convertir pour quitter de ce statut avilissant. Quant à Saint Thomas d'Aquin, il évoque la question de l'étranger sous les termes de l'immigration. Tout ceci se passe au XIII^e siècle lorsqu'il se base sur les Écritures saintes des juifs. Le Docteur Angélique¹²⁸, comme saint Augustin, fait référence au peuple juif et va plus loin en formant trois catégories d'étranger par rapport à ce peuple. Il situe d'abord sa pensée en ces termes : « *avec les étrangers, le peuple peut entretenir deux formes de rapports : dans la paix et dans la guerre. Pour régler les uns et les autres, la loi comportait les préceptes qu'il fallait* »¹²⁹. Saint Thomas d'Aquin comprend donc trois types d'étrangers selon la pensée juive : des voyageurs qui traversaient le pays, des immigrés venus s'installer dans le pays tout en voulant garder leur statut d'immigré et les étrangers désirant faire partie de la communauté d'accueil à tous les plans avec pour intention d'acquérir le statut de citoyen. Pour ces deux premiers types, l'auteur encourage qu'on les traite avec charité, respect et courtoisie selon les prescriptions du livre de l'Exode¹³⁰. La dernière catégorie d'étranger quant à elle a une

¹²⁷ J. HAYOUN et J. COHEN SOLAL, *Conclusion Etranger à lui-même*, in *Zemmour et nous*, 2022, pp. 167-172. Source numérique : www.cairn.info/conclusion-etranger-a-lui-meme. Consulté le 12 mai 2024 à 2h03

¹²⁸ C'est à partir du XVI^e siècle que l'on surnomme saint Thomas d'Aquin, né trois siècles avant, « le docteur angélique ». La pure intelligence et le rayonnement spirituel inégalé de ce maître dominicain, celui qui a écrit de manière admirable sur les anges, lui ont valu ce beau qualificatif. Pour lui, les anges sont des amis fidèles, des tuteurs personnels, comme il les décrit dans sa *Somme théologique*. Cf. <https://fr.aleteia.org/2020/01/27/ce-saint-surnomme-le-docteur-angelique/> Consulté le 12 mai 2024 à 2h10.

¹²⁹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* ; I-II, Q. 105, art. 3. Les éditions du CERF, Paris, 1984, pp. 710

¹³⁰ Ici, deux maximes particulièrement retiennent notre attention : Exode 22,21 : « tu ne brimeras pas l'hôte étranger » et Exode 23,9 : « tu ne seras pas cruel pour le voyageur étranger ». Cité par John Horvat, Op. Cit.

¹³² La féodalité est une forme d'organisation politique, économique et sociale du Moyen Âge, caractérisée par l'existence des fiefs et ayant existé en Occident chrétien (actuelle Europe). Elle a battu son plein du Xe au XVe

intention plus noble puisqu'elle veut s'identifier dans la culture du peuple qui l'accueille pour s'y fondre afin de devenir plus tard des acteurs de la citoyenneté civile de cette communauté. Pour Saint Thomas d'Aquin, l'intégration de l'étranger se passe donc sous deux conditions : « *la volonté de s'intégrer parfaitement dans la vie et la culture du pays hôte* »¹³¹ et la non immédiateté de l'accueil. Dès lors, si l'ère patristique a posé les fondations d'une fraternité universelle basée sur les préceptes de Dieu, qu'en est-il alors de l'époque féodale ?

II- LA CATÉGORISATION DE L'ÉTRANGER À L'ÈRE FÉODALE¹³².

Il faut noter de prime abord que la période féodale va du XI^e siècle au XIII^e. Durant cette période, il y'a eu plusieurs vagues ou typologies d'étrangers qui pour certains ont terminé par des fusions¹³¹, influençant ainsi la société dans laquelle ils se trouvaient. Les appellations de l'étranger durant cette période féodale varient alors selon l'évolution de la situation politique. On a donc l'aubain, le forain ou l'extraneus, l'alienigena et l'advena¹³². Toutes ces dénominations revêtent un sens précis selon la catégorie particulière à laquelle appartient chaque individu qui est à priori étranger. Seules les deux premières appellations retiendront notre attention durant cette réflexion parce que ce sont elles qui ont eu plus de manifestations à cette époque et dont on retrouve des références importantes.

II-1- Du conceptualisme primaire de l'étranger : l'Aubain

L'aubain détermine : « *l'étranger par rapport à un certain type de seigneurie individuelle, laïque ou ecclésiastique* »¹³³. Depuis le XVI^e siècle, l'étymologie de cette appellation de l'étranger n'a pas fait l'unanimité du fait de la pluralité des idées de recherche dans ce domaine. C'est l'intervention des juristes, depuis peu, considérés aussi comme historiens, qui viendra atténuer ce débat en situant l'étymologie du terme aubain dans : « *le francique aliban, désignant une personne d'un autre ban* »¹³⁴. Plusieurs arguments donnent raison aux historiens juristes en l'occurrence l'apparition au XI^e siècle du terme « *albanus* »,

siècle après le démembrement de l'empire corélingien, conséquence du déclin de l'autorité publique et d'une autorité centrale affaiblie. Elle est donc un système fondé sur des contrats interpersonnels, résultant de l'invasion et de la conquête de l'empire romain par les Barbares. Ici, l'autorité centrale s'associe avec les seigneurs locaux et ceux-ci avec leur population, selon un système complet d'obligations et de services (Cf. Google).

¹³¹ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XI^e –XV^e siècle)* », in *Revue du Nord* n°345-346, 2002, pp. 227-245.

¹³² *Idem.*

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XI^e –XV^e siècle)* », Voir aussi P. Ourliac et J-L. Gazzaniga, *Histoire du droit privé français de l'an mil au Code civil*, Paris, 1985, p. 194.

une période qui témoigne pleinement de l'exaltation de la « *seigneurie banale* »¹³⁵. Ajouté à cela, on note dans les anciennes terres de la France, une multiplication d'occurrence de ce mot servant de dénomination au statut de celui qui ne partage pas l'identité de la communauté dans laquelle il se trouve.

De son rattachement étymologique au mot « *ban* » : « *aubain intervient toujours pour qualifier un individu étranger à l'espace sur lequel s'exerce la puissance banale* »¹³⁶. Après cette formulation étymologique, il apparaît que la définition juridique de ce terme prend corps lors d'un procès opposant le seigneur de Château-du-Loir aux moines de l'abbaye de Saint Vincent du Mans entre 1080 et 1110. En référence donc à cette définition juridique, est aubain : « *celui qui vient sur une terre en laquelle il n'a ni parent, ni ami, ni hôte et où il n'est que de passage* »¹³⁷. Cette définition juridique vient marquer une autre différence avec un contenu qui traduit l'évanescence de l'identité d'une personne qui vient d'ailleurs. Cette identité est à priori banalisée par les autochtones en vertu de leur sentiment de protection qu'ils affichent s'agissant de leur territoire. Alors, la seigneurie enfoncerait donc l'épine dans la blessure en ajoutant que ces étrangers garderont ce statut tant qu'ils n'auront ni maison, ni femme¹³⁸, critères de stabilité d'un autochtone.

Mais au terme de tous ces contenus mis dans le terme d'Aubain, il faut ajouter que leur qualité d'étranger avait plus référence au seigneur qui était considéré comme détenteur de l'autorité suprême et donc de toute décision. Le fait qu'une communauté ait construit son identité autour de certaines valeurs montre incidemment qu'il y'a un étranger dès lors que ce dernier sera incapable de prime abord de respecter ces valeurs. Pour le cas pratique dans la société féodale, cette cohésion est articulée autour du détenteur du ban, en d'autres termes, celui qui a le droit de commander dans une seigneurie, de surveiller, de juger et de punir¹³⁹. Alors, le statut d'aubain s'appliquerait plus traditionnellement à un territoire qui est bien défini par l'exercice seigneurial du ban, autorité de compétence désignée pour ledit territoire. Qu'en est-il donc du Forain ou l'Extraneus ?

¹³⁵ J.-F. LEMARIGNIER, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987-1108)*, Paris, 1965. Cité par Bernard d'Alteroche.

¹³⁶ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XIe –XVe siècle)* », op.cit.

¹³⁷ R. CHARLES ET S. MENJOT D'ELBENNE, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vincent du Mans*, volume II, Mamers-Le Mans, 1886-1913, n°305, col. 180. Cité par Bernard d'Alteroche, Op. Cit.

¹³⁸ Cartulaire des abbayes de Saint-Pierre de la Couture et de Saint-Pierre de Solesmes publié par les Bénédictins de Solesmes, Le Mans, 1881, n°81, p. 74. Cité par Bernard d'Alteroche, Op. Cit.

¹³⁹ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XIe –XVe siècle)* », op. Cit.

II-2- Mutation conceptuelle de l'étranger : le Forain ou l'Extraneus

Cette deuxième catégorie de l'étranger s'exprime par rapport à une cité qui est considérée comme une seigneurie collective. Mais il faut signaler qu'à ce niveau il y'a beaucoup de variations temporelles concernant l'appellation de l'étranger du fait de sa référence à une nouvelle ère géographique : la ville¹⁴². La difficulté de définir l'étranger en ville se fait encore plus délicate du fait des Chartes de la ville à partir du XIV^e siècle qui n'ont jamais clairement défini cela. De façon aléatoire, certains documents se sont référés à l'ère géographique d'origine de l'étranger pour le définir. Cette méthode, bien que moins convaincante, donne néanmoins une différence de conception par rapport à la première conception de l'étranger que nous avons vue. En prenant pour exemple Toulouse : « *l'étranger est déterminé, non seulement par rapport au territoire de la ville, mais aussi en fonction de l'influence qu'exerce cette dernière sur les alentours* »¹⁴⁰. La notoriété de la ville d'origine aurait donc un impact particulier sur la façon dont l'étranger est accueilli ou intégré. Ceci traduit donc le fait que la conception de l'étranger en ville s'ouvre de plus en plus et élargie les horizons dans l'optique d'améliorer sa gérance de l'étranger dans la cité.

De ce préalable théorique, on pourrait ajouter ce type particulier d'étranger qui semble sortir de l'ordinaire. Le fait que l'étranger se définisse par rapport à l'autorité de compétence du milieu rend les choses plus authentiques pour la période féodale. Le roi a donc pouvoir sur ce dernier car, comme énoncé plus haut, l'étranger dépendrait totalement de lui. Mais il est préférable de noter aussi que cette compétence ne se limite que sur son territoire, à savoir la ville. Dès lors que le roi veut élargir cette autorité au-delà de ses frontières, les données sur l'étranger changent peu à peu et fait jour à une nouvelle catégorie d'étranger à savoir l'étranger au royaume¹⁴¹.

III- L'ÉTRANGER ET SON RAPPORT AVEC LES ROYAUMES ENTRE LES XIV^e ET XV^e SIÈCLES

L'avènement d'un nouveau style d'étranger montre que le temps a une influence sur l'évolution de cette notion, mais aussi expose le fait que ce dernier a un rapport particulier à chaque fois qu'il se heurte à un milieu de vie bien déterminé. Le moyen-âge ayant donc

¹⁴⁰ L'article 76 des coutumes de la ville faisant référence à une personne résidant hors de la ville et du faubourg, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur du dext, qualifie cette dernière par la formule : « cet étranger ». Cf. H. Gilles, *Les coutumes de Toulouse* (1286) et leur premier commentaire (1296), Toulouse, 1969, p. 111. Cité par Bernard d'Alteroche, Op. Cit.

¹⁴¹ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XI^e –XV^e siècle)* », Op. Cit.

particulièrement la célébrité de relier directement l'étranger à l'autorité faitière de la circonscription donnée, nous relate plutôt une relation comme tel. Pour cela, il est important de situer l'étranger dans cette nouvelle aire qu'est le royaume pour examiner progressivement les solutions proposées à cette époque permettant de gérer l'intégration de l'étranger.

III-1- De la redéfinition de l'étranger à l'aune de la souveraineté royale au déploiement manifeste de cette souveraineté

La nouvelle définition de l'étranger par rapport au royaume tient compte de l'émergence de la souveraineté entre les XIII^e et XIV^e siècles. La délimitation du territoire politique vient donc redonner un souffle nouveau quant à la redéfinition de l'autorité du roi et surtout son influence conceptuelle sur l'étranger. C'est à cette période donc que la notion de souveraineté commence à prendre réellement corps pour donner une nouvelle orientation à la politique médiévale. Dans un royaume désormais, il est arrêté que l'individu qui n'est pas natif d'un territoire qui est sous un pouvoir déterminé est considéré comme étranger. C'est donc une sorte de droit du sol, issu déjà de la féodalité, qui donnerait de facto une identité citoyenne à ceux qui naissent dans le royaume selon les règles établies en avance. C'est à partir de là que la France, auparavant royaume, récupèrera cette dénomination du droit dans l'optique d'y apporter une amélioration en leur faveur. Cette nouveauté traduit précisément que désormais l'autorité du roi ne se limite plus aux personnes mais aussi sur un territoire comme avant¹⁴². Le roi se voit donc monté en grade quant aux prérogatives qui sont les siennes puisqu'il veut de plus en plus s'affirmer. Ce recadrage conceptuel de l'étranger permet donc de faire place à des particularités témoignant justement du nouveau pouvoir du roi.

La souveraineté royale prend ici une touche particulière au vu des changements survenus avec l'instauration d'une nouvelle politique accordant des « *lettres de bourgeoisie à des étrangers venant s'installer dans le royaume de France* »¹⁴³ en particulier. Ces lettres avaient une fonction double :

*Elles accordaient d'abord à leurs bénéficiaires (les étrangers venant s'installer dans le royaume de France) la qualité de bourgeois du roi, ce qui permet de renouveler le lien personnel envers le suzerain. Mais elles confèrent également le titre de bourgeois du royaume, manifestant ainsi l'exercice de l'autorité souveraine du roi nouvellement acquise sur l'ensemble du territoire constituant la France*¹⁴⁷.

¹⁴² J. KRYNEN, *L'empire du roi*, Paris, 1993, p. 67.

¹⁴³ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XI^e –XV^e siècle)* », op. Cit.

Cet examen de l'étranger s'est appuyé sur l'exemple du royaume de France qui sert de moyen pour expliquer les autres royaumes. On voit donc que, par ces lettres, la considération de l'étranger d'une manière ou d'une autre a commencé à naître bien que trainant encore le pas. L'étranger, commençant à se définir à partir du royaume, trouve désormais dans l'octroi de la bourgeoisie, un début de solution à sa naturalisation graciée par le roi. Ces lettres donnaient donc à l'étranger un même titre de citoyenneté que les autochtones. En d'autres termes, les bourgeois graciés¹⁴⁴ sont désormais traités de la même manière que les bourgeois autochtones. Il y'a là, selon Bernard d'Aleroche, une sorte d'influence du droit romain qui soutenait que porter le titre de citoyen nécessitait une appartenance à une cité de citoyens romains ou à une communauté de droit latin dans laquelle on avait revêtu une magistrature.

Par ailleurs, l'union parfaite entre les autochtones du royaume et les individus nés ailleurs se concrétise vraiment avec une méthode mise en place par la Chancellerie, à savoir la méthode de la fiction juridique¹⁴⁵. Il s'agit d'un « *système qui permet de poser faussement, en droit, l'existence d'un acte, d'un fait, d'un être ou d'une qualité* »¹⁴⁶. Or, s'agissant de ces lettres de bourgeoisie, la fiction porte sur le fait, voilà pourquoi à partir du moment où le bénéficiaire l'a en sa possession, il n'est plus vu comme un étranger mais : « *comme s'il était né dans le royaume* »¹⁴⁷.

III-2- Le système de l'origo : fondement de la citoyenneté par filiation

Il faut dire d'entrée de jeu que les lettres de bourgeoisie témoignent d'une autre forme du droit du sol pensé par les juristes médiévaux qui se sont inspirés du système juridique romain. A cet effet, c'est le système de l'origo entendu comme ce système pratiqué dans la Rome médiévale où l'origine et la citoyenneté d'un individu dépendait essentiellement de sa lignée ou de son arbre généalogique. En d'autres termes, il déterminait le statut de citoyenneté se définissant par la filiation de l'individu. Ici les données ont changé, car la provenance était

¹⁴⁴ Les bourgeois graciés sont les étrangers qui ont reçus un accord exceptionnel du roi leur donnant accès aux mêmes privilèges que les autochtones. Alors que les bourgeois autochtones sont tout simplement les natifs du royaume.

¹⁴⁵ Voir R. DEKKERS, *La fiction juridique. Etude de droit romain de droit comparé*, Paris, 1935 ; Y. Thomas, « *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales* », *Droit, Revue française de théorie juridiques*, t. 21, 1995, p. 17-63 et F. Roumy, *L'adoption dans le droit savant du XIII^e siècle au XVI^e siècle*, Paris, 1998, p. 116sq.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ Ainsi, en 1328, dans des lettres accordées, par Philippe VI, à Jacques Lanfranc, originaire de Pistoie : Philippus [...] eumdem jacobum in burgensem nostrum ville Parisiensis et regni nostri [...] recepimus per presentes [...] ac si natus fuisset in regno nostro predicto. (Cf. Documents parisiens du règne de Philippe VI de Valois, J. Viard éd., t. I, Paris, 1899, n°XVII, p. 18).

justifiée désormais par le lieu où la lignée s'était le plus enracinée sans toutefois accorder plus d'importance au lieu qu'à cette lignée. On voit donc que le droit du sol est actualisé autrement en raison des circonstances tumultueuses de l'époque. En général l'enfant qui naissait dans un mariage légitime, comme le dit Bernard d'Alteroche, prenait l'origine de son père¹⁴⁸. Par cet acte, le père honorait la tradition en transmettant l'origo qu'il avait reçu des générations antérieures. Alors, l'on pourrait retenir que l'origo : « *établissait une citoyenneté reposant sur la filiation et non sur ce qu'on nomme aujourd'hui le droit du sol* »¹⁴⁹.

Plus tard, les XIIe et XIIIe siècles représentent l'ère des romanistes qui viendront inverser la conception initiale de l'origo en donnant priorité au lieu c'est-à-dire au droit du sol par rapport à la lignée. Les choses vont vraiment prendre une tournure radicale avec Philippe V qui dira que si un enfant naît dans un royaume où les parents sont étrangers, il ne suivra pas l'origine de son père mais son origine propre, son origo¹⁵⁰. La notion d'étranger du royaume se répandra donc à cette période comme une trainée de poudre laissant place « *aux premières lettres de naturalité qui vont progressivement remplacer les lettres de bourgeoisie* »¹⁵¹ présentant quelques modifications par rapport aux anciennes. La première est que la naturalité de l'étranger n'est plus liée à la ville mais plutôt au royaume directement et la seconde est de lever « *les incapacités qui tendent à peser sur les étrangers* »¹⁵². Des incapacités qui limitent leurs actions dans le royaume et surtout rappellent sans cesse leur statut d'étranger.

IV- VERS L'ÉLABORATION D'UN SYSTÈME DE DROIT COMMUN

La multitude d'idées juridiques qui ont traversées l'époque médiévale dans l'optique de trouver une solution à la crise de l'étranger sont le fruit d'une organisation de plusieurs penseurs en l'occurrence les philosophes et les juristes. Ces évolutions ont pu se manifester chaque fois, en tenant compte des aléas qui ont influencés leurs contextes de réalisation. Il faut donc penser urgemment une nouvelle approche pour pouvoir révolutionner la résolution de cette crise qui semble perdurer.

¹⁴⁸ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XIe –XVe siècle)* », op. Cit.

¹⁴⁹ L'étude complète de la notion d'origo, dont on se contente ici de reprendre brièvement les principales conclusions, a été faite par Y. Thomas, « Origine et commune patrie » ... Op. Cit. (n.19), pp. 55-82.

¹⁵⁰ Cf. B. D'ALTEROCHE, Op. Cit.

¹⁵¹ Pour une étude bien détaillée des lettres de naturalité des XVIe et XVIIIe siècles : J. Boizet, Les lettres de naturalité sous l'Ancien régime, Paris, 1948 et J-F. Dubost, « *Significations de la lettre de naturalité dans la France des XVIe et XVIIe siècles* », EUI working papers, n°90/3, Institut universitaire européen de Florence, Florence, 1990, pp. 1-37.

¹⁵² B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XIe –XVe siècle)* », op. Cit.

IV-1- Les régimes juridiques appliqués sur l'étranger à l'ère médiévale.

Le souci de résoudre la problématique de l'étranger à l'époque médiévale a animé à la fois par certains penseurs et des rois. Le XI^e et le XII^e siècle sont la référence idéologique par rapport à cette pensée qui a atteint son point culminant tout en incitant davantage la postérité. On y retrouve alors deux grandes règles qui se réfèrent à l'étranger sans toutefois négliger les autres règles. Le premier point : *« est relatif au lien de dépendance qui l'attache au Seigneur et le second concerne sa succession, question d'autant plus importante qu'elle allait continuer l'essentiel du régime juridique applicable, par la suite, à ceux qui ne seraient pas nés dans le royaume de France »*¹⁵³. Ces règles marquent les étapes qui ont jalonnées l'évolution de la gérance de la problématique de l'étranger dans la cité en particulier et dans le royaume en général. Le problème est parti d'un point pour s'élargir et en même temps aider ceux qui en sont capables, en l'occurrence les chercheurs, de trouver des solutions adéquates pour les résoudre. La première règle faisait du souverain un maître qui mettait l'accent sur les hommes ; mais c'est avec la deuxième règle que le souverain élargit son champ de vision pour s'intéresser aussi aux terres et à leur histoire. La première règle soulève une grande dépendance entre l'aubain et son Seigneur qui se manifeste à partir du moment où l'aubain arrive nouvellement sur les terres seigneuriales. À ce moment-là, il a le devoir d'avouer un seigneur et par cet acte, il scelle un pacte de fidélité à son endroit et lui appartient presque par un lien indéfectible¹⁵⁸. La deuxième règle quant à elle, fait allusion à la succession du seigneur, question vraiment sensible dans le système juridique établi mettant en exergue les natifs d'une part et les étrangers de l'autre.

Lorsqu'on porte à l'analyse la première règle, on voit que l'aubain a un souci d'attachement qu'il veut résoudre et c'est ce qu'il manifeste en premier sur l'acte de liaison entre lui et son seigneur. Avec cet élan personnel, il peut aussi élire son seigneur en cas de besoin et ceci, certaines Chartes en font référence. Il faut préciser que la manifestation de l'aubain pour cet acte d'aveu a un délai d'un an à partir de son installation, temps à l'issue duquel un seigneur peut s'arroger de son aveu sans son avis. L'aveu est donc une étape obligatoire pour l'étranger afin d'éviter la servitude, et dès que l'acte est posé, il ne peut plus se donner à un autre seigneur. Dans ce cas alors, le seigneur en charge de lui peut lui céder certains droits qui lui reviennent. À titre d'exemple, en « 1240-1241, le seigneur de Noyers, dans l'actuel département de l'Yonne, indique ainsi qu'il a vendu certains de ses droits à un

¹⁵³ *Idem.*

*chevalier et cite, parmi ces derniers, ceux qu'il possédait sur les aubains »*¹⁵⁴. Il faut dire que le fait que les aubains procurent des droits particuliers aux seigneurs, a provoqué à une certaine période, des conflits entre les souverains.

Dans un deuxième temps, la réflexion sur le patrimoine de l'Aubain semble être l'autre préoccupation du domaine juridique. Il est d'emblée souligné que ces derniers n'ont aucun privilège dans l'ordre de la succession, et ce, quel que soit le cas ou alors la circonstance. En prenant l'exemple du Nord et de l'Est du royaume de France, l'aubain ne peut aucunement disposer librement de ses richesses et même de léguer à sa descendance en cas de mort. Or, en dehors de ces espaces cités plus haut, l'aubain est libre complètement de disposer de ses biens et même de succéder. « *En Anjou, par exemple, en 1073, une Charte précise que les biens des aubains morts dans les terres de l'abbaye de Marmoutiers reviennent aux moines seulement si les défunts n'ont pas d'héritier et n'ont pas disposé à cause de mort »*¹⁵⁵. On y retrouve aussi comme documents le livre de Jostice et de Plet qui stipule que si un aubain décède sans laisser d'enfant ni de parent reconnu, ses richesses sont attribuées au roi ou au haut justicier. Ces derniers ont seulement une fonction protectionniste jusqu'à la présentation d'une personne habile selon eux à succéder¹⁵⁶. Quant au livre II des Établissements de Saint Louis, « *il met le roi en possession des biens du défunt uniquement si l'étranger est mort sans enfant ou sans parent »*¹⁵⁷. Ce droit accordé au seigneur d'hériter temporairement des biens du défunt s'applique à tous sans exception et ceci sans une interprétation juridique particulière. Le seigneur a ce droit tout simplement parce qu'il est le mieux indiqué pour assumer cette transition d'héritage.

Retenons que les XIIe, XIIIe et XIVe siècles témoignent abondamment du droit de succession que nous venons de développer en rapport avec l'étranger et cette multitude des régimes juridiques qui se sont manifestés durant ces périodes aboutiront en une seule formulation : l'élaboration d'un système de droit commun¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Layettes du Trésor des Chartes, A. Toulet, J. de Laborde, E. Berger éd., 5 vol., Paris, 1863-1909, t. II, n°2900, p. 442. Cité par Bernard d'Alteroche, Op. Cit.

¹⁵⁵ BNF, ms. Coll. Touraine-Anjou, II2 n° 776, f° 191 et Gallia Christiana, t. XIV, coll. 73, Aeclesiae Turonensis Instrumenta, n° LV. Cité par Bernard d'Alteroche, Op. Cit.

¹⁵⁶ Cf. *Le livre de Jostice et de Plet*, XI, P-N. Rapetti éd., Paris, 1850, p. 255. Cité par Bernard d'Alteroche, Op. Cit.

¹⁵⁷ P. VIOLLET, *Les établissements de Saint Louis*, Paris, 1881-1886, t. II, P. 428. Cité par Bernard d'Alteroche, Op. Cit.

¹⁵⁸ Cf. Bernard d'Alteroche, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XIe –XVe siècle)* », op. Cit.

IV-2- L'instauration d'un régime de droit commun.

Les lettres de naturalité accordées par le roi à l'époque médiévale sont synonymes de prérogatives accordées aux étrangers dans le droit de succession. Étant réservée au seul pouvoir du roi, l'élaboration de ces lettres soulèvera bientôt des discussions dans l'optique d'élargir leur établissement par les officiers royaux favorisant l'érection d'un droit royal.

Pour commencer, le droit du roi à succéder aux aubains apparaît entre le XIII^e et le XIV^e siècle en région champenoise. La distinction des règles établies entre les aubains et les épaves a soulevé bien des polémiques par rapport à leur application à ces derniers. Bien que nous ayons mentionné la non allusion à l'épave, nous en ferons une exception en raison de son rapport à l'Aubain. A cet effet, pour l'épave, sa naturalisation dans le royaume lui octroyait le titre de bourgeois du roi et en cette qualité, ses biens à sa mort étaient normalement destinés à sa postérité. Mais s'il meurt sans enfant, le roi était le légal gérant de ceux-ci et dans ce cas, ses biens sont considérés comme épaves, d'où l'intervention du roi. Les règles ordinaires du droit féodal stipulent pourtant que les richesses vacantes de l'Aubain qui meurt étaient destinées au seigneur haut justicier où il se trouvait¹⁵⁹.

Le XIV^e siècle est aussi marqué par la présence d'une double identité revendiquée par certains : celle de l'Aubain et celle de l'épave. Cet avènement ne perdure pas mais il est important de souligner que dans le mémoire rédigé par la Chambre des comptes en 1379, on note l'unification des aubains et des épaves. De nouvelles règles de succession sont établies : toutes les richesses des étrangers au royaume, morts en France, sans descendant légitime, sont qualifiées « *d'extrayeres* » et reviennent de droit au roi. Et de ce fait, elles ne peuvent être revendiquées par les hauts justiciers parce que ces biens ne sont pas vacants¹⁶⁵. Il faut le préciser, l'*extrayeres* est l'ensemble des biens des étrangers aubains et épaves du royaume, décédés sans successeurs et qui reviennent exclusivement au roi. Les seuls documents qui ont donc tenté de résoudre la condition juridique de l'épave sont le mémoire de Jeanne de Champagne et celui de la chambre des Comptes. L'élaboration du droit commun vient prendre effectivement corps avec l'interpellation de tous par la Chambre des comptes, et ce en 1576, que « *les biens de tout étranger au royaume, noble ou non, mort sans héritier légitime né en France, sont attribués au roi* »¹⁶⁰. On voit là l'élaboration d'une loi qui ne fait plus de distinction à cause de nombreuses fluctuations que cette notion a eu durant tout le Moyen

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ J. Bacquet, *Traité des droits du domaine de la couronne de France*, Paris, 1580. Cf. Bernard d'Alteroche, *Op. Cit.*

Age. Au terme de cette période médiévale, la nécessité de trouver une règle applicable à tous dans le souci d'amenuiser les différences est tributaire d'une idée bien conçue avec des étapes justifiées. Cela ne veut pas pour autant dire que ce régime est approuvé par tous. La preuve, en 1348, Hennequin de Lucerode, a pu échapper à cette règle de droit commun en brandissant sa noblesse pour échapper aux collecteurs des mainmortes du baillage de Vermandois¹⁶¹. Alors, parler des étrangers au royaume est mieux que parler simplement des aubains car les premiers revêtent désormais un sens plus commun dans leur considération tout en gardant leur dignité. Il reste donc une autre tâche qui est aussi importante dans notre entreprise à savoir, l'analyse de l'étranger à l'ère moderne.

¹⁶¹ B. D'ALTEROCHE, « *L'évolution de la notion et du statut juridique de l'étranger à la fin du Moyen âge (XIe –XVe siècle)* », Op. Cit.

CHAPITRE III : L'ÈRE MODERNE ET L'IDÉE DE L'ÉTRANGER

Entendu comme une période particulièrement mouvementée par l'éveil de la raison avec toutes les découvertes majeures qui se sont opérées, les Temps Modernes englobent la Renaissance et le Siècle des Lumières. Cette période, historique et philosophique, couvre trois siècles à partir de la fin du XVe à la fin du XVIIIe, approximativement entre 1492 et 1789¹⁶². En général, l'idée qui prévaut à cette époque est « *qu'il faut en passer par l'Autre pour se définir soi-même et partir de soi pour définir l'Autre comme autre* »¹⁶³. L'homme moderne se veut donc, politiquement parlant, « *cosmopolite* » ou « *citoyen du monde* »¹⁶⁴. Se mobilisant autour de la problématique de l'étranger, certains philosophes de ladite période en l'occurrence Diderot et Rousseau sont arrivés à la conclusion que l'identité d'un individu se définit par rapport à son appartenance à un groupe social et non à une nation¹⁶⁵. Et pour d'autres comme Montesquieu et Montaigne, cette problématique se manifeste plus dans le rapport que l'Autre entretient avec le soi traduisant un individu à part entière. Cette dichotomie dégagera en même temps beaucoup de controverses avec certains philosophes comme Rousseau qui sera un peu paradoxal dans sa réflexion sur la question. Il faut préciser ici que l'Autre sera plus traité sous la figure de l'étranger-immigré. Toutefois, il faut le reconnaître, celui qui posera une marque indélébile à ce sujet sera Kant avec son droit des gens boosté par son concept d'hospitalité universelle¹⁶⁶.

I- LE SOI PENSE PAR L'AUTRE CHEZ MONTAIGNE ET DIDEROT

Le projet d'étude de l'étranger à l'ère moderne se manifeste majoritairement sous la problématique de l'altérité. L'ère moderne fait donc état de philosophes de la Renaissance et même ceux des Lumières qui sont plus intéressés par l'organisation politique idéale pour une vie plus constructive dans la société. C'est dans ce contexte que naît la problématique de l'altérité puisqu'il y'a urgence, à la suite d'Aristote, de former une communauté politique qui

¹⁶² Voir https://fr.m.wikipedia.org/wiki/l'epoque_moderne . Consulté le 14 mai 2024 à 13h46.

¹⁶³ C. COUTEL, et J. P. JESSENE, *L'image de l'Autre dans l'Europe du Nord-Ouest à travers l'histoire*, « Diderot et le regard philosophique sur l'Autre : de l'étrangeté européenne », Publié dans *l'Institut de Recherches historiques du Septentrion*, pp. 269-279.

¹⁶⁴ Cette expression au XVIIIe siècle est de Louis-Charles Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde*, Londres, 1753.

¹⁶⁵ H. BAYSSON, *L'idée d'étranger chez les philosophes des lumières*, Sous la direction de Christian Bruschi, Doctorat PHD, Lyon, 2001.

¹⁶⁶ M. BELISSA et F. GAUTHIER, « Kant, le droit cosmopolitique et la société civile des nations », in *Annales historiques de la Révolution française*, Numéro spécial : France-Allemagne. Interactions, références,

sied le mieux au nouveau contexte libéral de l'homme. Montaigne et Diderot se définissent donc, par leurs travaux, comme des philosophes humanistes et moralistes. Leur projet d'étude sur l'altérité se référant à la problématique de l'étranger que nous examinons, le démontre suffisamment puisqu'ils y accordent du prix. La thèse soutenue ici est que l'Autre est le miroir du « moi » que Montaigne nomme ici « soi » et il démontre qu'il est important de passer par l'Autre dans son altérité pour faire l'expérience de soi-même et surtout pour traiter l'autre humainement à la hauteur de la considération que nous avons de nous-mêmes. Il sera donc important d'explicitier cette pensée de l'Autre dans les sensibilités que développent Montaigne et Diderot au vu de la crise de l'étranger qui nous interpelle.

I.1- Du mouvement de l'Autre dans son altérité vers le soi chez Montaigne.

Le constat fait de prime abord est que Montaigne valorise l'humain quel que soit sa nature ou ses caractéristiques. Plus encore, dans ses multiples réflexions¹⁶⁷, il accorde plus d'importance à l'altérité de l'Autre perçu comme étranger plutôt qu'au soi appelé encore moi. Il est important de préciser qu'au prisme général du terme, l'altérité est le « *caractère de ce qui est autre* »¹⁶⁸, mieux encore, c'est « *la relation entre des entités mutuellement distinctes* »¹⁶⁹. On voit ici une intersubjectivité entre le soi et Autrui se manifestant par des signes particuliers qui le caractérisent et qui constituent en même temps son altérité. Le situant dans la problématique qui fait l'objet de notre étude, l'on pourrait tout naturellement dire qu'il est d'avis pour la promotion des droits de l'homme. Penser l'étranger à l'ère moderne en général et à la Renaissance en particulier nous montre que cette époque a encore les séquelles de la doctrine religieuse de laquelle beaucoup veulent s'affranchir de plus en plus. Montaigne vient à cet effet faire une réactualisation en des termes plutôt différents de cette façon de voir l'autre comme mon autre moi sans distinction de considération. Il le concrétise d'ailleurs dans ses ouvrages *Journal de voyage*¹⁷⁰ et *Essais*¹⁷¹ pour signifier malgré tout que la raison devrait de plus en plus prendre le pas sans abandonner les valeurs apprises par la religion chrétienne. Atteindre cet objectif nécessite donc une transformation urgente provoquant un mouvement de l'Autre au soi montaignien ; ce soi étant a priori, la base même de la considération de l'altérité de l'Autre. Il démontre dans cette démarche que le contact

¹⁶⁷ MONTAIGNE (1774), *Journal de voyage*, Paris, Gallimard, 1983.

Montaigne, *Les Essais* (1580), Paris, Presse universitaire de France, 2013. Cité par Arnaud Buchs, « *Montaigne : l'écriture de soi pour penser l'altérité* », Vol 45, No 4, Presse universitaire Marie-Curie-Sklodowska.

¹⁶⁸ LAROUSSE, *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Sous la direction de Michel Blay, Paris, CNRS Editions, 2003, p. 22.

¹⁶⁹ *Ibidem*

¹⁷⁰ MONTAIGNE (1774), *Journal de voyage*, Paris, Gallimard, 1983

¹⁷¹ MONTAIGNE, *Les Essais* (1580), Paris, Presse universitaire de France, 2013.

avec l'autre est signe de richesse et d'apprentissage puisque l'autre connaît des choses que le soi ignore et vice-versa. Il affirme à ce propos : *J'observe en mes voyages cette pratique, pour apprendre toujours quelque chose par la communication d'autrui qui est l'une des plus belles écoles qui puissent être, de ramener toujours ceux avec qui je confère, aux propos des choses qu'ils savent le mieux*¹⁷². Montaigne pense donc que l'autre est rempli de beaucoup de richesses et de nouveautés qu'il pourrait apporter au soi. Voilà pourquoi Montaigne exige une ouverture totale à l'altérité quel que soit ses origines parce qu'il représente plus un grand bien qu'un mal.

La connaissance du soi par le moi s'accroît aussi par un mouvement intérieur qui est boosté par l'expérience de la lecture. Cette lecture suscite dans l'esprit du soi une envie de traiter l'Autre comme une personne de valeur morale. Que dire encore lorsqu'il estime que s'il étudie c'est davantage pour chercher la science de la connaissance qui traite de lui-même¹⁷³. Connaître l'Autre, ou alors passer son temps à vouloir le connaître ouvre les portes à la connaissance de soi et mieux encore à la considération de soi. L'étranger représenté dans l'altérité de l'Autre devrait revêtir cette importance que lui accorde Montaigne de par sa nature humaine. La valorisation que Montaigne fait de l'Autre dans une démarche plutôt ouverte, n'exclut pas une méfiance du soi dans ce mouvement d'ouverture. C'est ce que précise Jean Starobinski plus tard lorsqu'il démontre que la considération de l'Autre dans la pensée de Montaigne n'est pas naïve mais aussi tachée de méfiance puisque l'autre peut représenter un danger pour le soi. Il compartimente d'ailleurs cette étude d'autrui dans la pensée montaignienne en trois temps à savoir : « *la dépendance irraisonnée, le refus autarcique et la relation maîtrisée* »¹⁷⁴. La relation dialectique de l'Autre et du soi prend donc tout son sens avec la concrétisation de ce que Tinguely appelle « *un cercle anthropologique* » qui a pour fonction de rendre compte : « *du mouvement par lequel une conscience qui observe l'altérité culturelle se trouve en retour modifiée par elle* »¹⁷⁸. Dès lors, quelle approche Diderot a de l'Autre dans le sillage de la problématique de l'étranger que nous examinons ?

I. 2. De la conception de l'Autre par Diderot.

Le contenu que Denis Diderot met dans l'altérité n'est pas trop différent de ce que pense Michel de Montaigne, sauf quelques innovations qui la rendent particulière. Il faut

¹⁷² MONTAIGNE, *Les Essais*, op. Cit., p. 72. Cité par Arnaud Buchs, op. Cit. p. 6.

¹⁷³ MONTAIGNE, *Les Essais*, p. 409.

¹⁷⁴ STAROBINSKI, J. (1993), « *Montaigne en mouvement* », Paris, Gallimard, p. 233.

¹⁷⁸ TINGUELY, F. (2003). *Montaigne et le cercle anthropologique : réflexions sur l'adaptation culturelle dans le « Journal de voyage »*, p.22.

ajouter qu'il semble particulièrement s'approprier la préoccupation de l'étranger et s'identifie même dans la peau et la sensibilité profonde de ce dernier. Il le confirme d'ailleurs en affirmant que : « *nous avons respecté notre image en toi* »¹⁷⁵. Cette citation de Diderot nous plonge directement au cœur même de sa conception d'Autrui. L'expression de l'altérité chez Diderot se fait sous plusieurs figures s'inspirant de certains philosophes en l'occurrence Michel de Montaigne que nous avons évoqué plus haut, Montesquieu et Voltaire. Cette idée unanime qui les réunit est : « *qu'il faut en passer par l'Autre pour se définir soi-même et partir de soi pour définir l'Autre comme autre* »¹⁷⁶. En d'autres termes, l'Autre ou l'étranger comme dans notre contexte de travail, est le miroir du soi ou du moi et réciproquement, le moi traduit la considération de l'Autre ou l'étranger dans sa différence. Cette différence de l'Autre ou de l'étranger n'est plus un problème mais plutôt une richesse comme le pensait déjà Montaigne avant lui. Il faut donc dire que Diderot soutient le fait que le soi compris aussi comme l'autochtone selon les termes de notre sujet de travail, devrait toujours s'extérioriser pour se réaliser en entrant permanemment en contact avec l'Autre ou l'étranger. Ce recours à l'altérité permet au soi de ne plus distinguer un étranger d'un autochtone, mais contribue à avoir un regard de respect envers toute personne quelle que soit sa singularité.

Par ailleurs, mises à part toutes les considérations primaires de l'altérité chez Diderot dont l'altérité naturelle, physique ou biologique, animale, végétale ou humaine qui traduisent une unité de vie au sens général, il met l'accent sur une altérité qui fait référence à la : « *division infinie de soi en autre que soi* »¹⁷⁷. Cela traduit chez lui un dédoublement de l'altérité et de l'identité. Cette altérité se multipliant à l'infini pour traduire le fait que : « *toute sortie de soi s'accompagne donc d'un retour à soi : circularité de la vie* »¹⁷⁸. Diderot semble vouloir enrichir sa pensée sur l'altérité et la considération de l'Autre et même de l'étranger en se posant certaines questions pertinentes en l'occurrence : « *que se passe-t-il ailleurs, que s'est-il passé avant ? Que penserait de moi un homme d'une autre culture ? ...* »¹⁷⁹. A cet effet, on voit dans son expression l'exposition d'une multitude de cultures posant implicitement le problème de l'étranger. Il se dégage aussi une altérité culturelle d'une part et de l'autre côté

¹⁷⁵ D. DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, Laffont, 1994, t. II, p. 547. Cité par Charles Coutel, in Jean Pierre Jessene, *L'image de l'Autre dans l'Europe du Nord-Ouest à travers l'histoire*, « Diderot et le regard philosophique sur l'Autre : de l'étrangeté européenne », Publié dans l'Institut de Recherches historiques du Septentrion, pp. 269-279.

¹⁷⁶ Charles Coutel, *L'image de l'Autre dans l'Europe du Nord-Ouest à travers l'histoire*, « Diderot et le regard philosophique sur l'Autre : de l'étrangeté européenne », op. Cit.

¹⁷⁷ D. DIDEROT, (1769), *le Rêve de d'Alembert*, Paris, 1830, pp. 32-33. Cité par Charles Coutel, op. Cit.

¹⁷⁸ *Ibidem*

¹⁷⁹ C. COUTEL, *L'image de l'Autre dans l'Europe du Nord-Ouest à travers l'histoire*, « Diderot et le regard philosophique sur l'Autre : de l'étrangeté européenne », op.cit. Il cite Diderot.

une altérité historique faisant intervenir le désir de Diderot de faire régner la justice en référence à Sénèque dans l'Antiquité¹⁸⁰. Le soi est par conséquent égal à l'altérité selon ce dernier. Alors, comment penser l'unité conceptuelle entre le soi et l'Autre chez Montaigne et Diderot ?

I.3. Montaigne et Diderot : De la sensation de l'unité de l'Autre et du soi.

Les exposés portant sur l'altérité chez Montaigne et Diderot montrent que les deux accordent une grande importance à l'Autre parce que ce dernier est expérimentable, il est visible et existe. Par le fait donc de sa réalité existentielle, l'Autre doit être une priorité dans toutes les considérations possibles nonobstant toutes les caractéristiques différentielles. Comme une sorte d'autobiographie, Montaigne va jusqu'à se représenter comme avoir été possédé par l'altérité qui se veut considérer dans ce monde plein de tumultes et bien d'autres choses. Il le dit en ces termes :

Dernièrement que je me retirerai chez moi, délibéré autant que je pourrai, ne me mêler d'autre chose que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie : il me semblait ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oisiveté, s'entretenir soi mêmes, et s'arrêter et rasseoir en soi [...] Mais je trouve, varia semper dant otia mentem, que au rebours, faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soi mêmes, qu'il n'en prenait pour autrui ; et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ai commencé de les mettre en rôle, espérant avec le temps lui en faire honte à les mêmes¹⁸¹.

Le soi et Autrui pour Montaigne devraient donc faire une unité parfaite.

Avec ces paroles, Montaigne montre une fois de plus que le soi ne doit pas se différencier de l'Autre, car les deux sont intrinsèquement liés. De là, l'étranger devrait être considéré de la même manière à cette époque avec toutes les composantes de l'altérité développées par Montaigne. Il en va de même pour Diderot lorsqu'il démontre l'unité entre l'autre et le soi avec la formule de la statue dans *le Rêve de d'Alembert*¹⁸². Le fait que cette statue soit réduite en poussière traduit une image suffisante qui témoigne de l'unité entre l'altérité végétale et celle humaine. Ces deux positions de Montaigne et de Diderot démontrent le souci de l'Autre qui doit être pris en compte. Nous dirons en d'autres termes que l'altérité qui cache l'étranger se charge de le valoriser en vue de construire une société politique plus viable et conviviale.

¹⁸⁰ D. DIDEROT, *L'essai sur les règnes de Claude et de Néron*.

¹⁸¹ M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, Livre I, Chap. 8, p. 33

¹⁸² *Idem*, pp. 6-7.

II- DE LA CONNAISSANCE DE SOI PAR L'AUTRE CHEZ MONTESQUIEU ET DU COSMOPOLITISME ROUSSEAUISTE.

Il faut noter d'entrée de jeu que la problématique de l'Autre et du soi (moi) a déjà été évoquée chez Montaigne à la Renaissance et revient avec acuité au siècle des Lumières avec Montesquieu pour s'approfondir dans l'idée du cosmopolitisme chez Rousseau bien qu'encore embryonnaire. Dès lors, s'agissant de ces auteurs évoqués, quelles contenus mettent-ils dans cette crise de l'altérité en lien avec celle de l'étranger que nous étudions ?

II.1-Montesquieu et l'Autre comme miroir du soi.

La méthode de la connaissance du soi que Montesquieu développe ici ne laisse pas de côté l'altérité. C'est dans son ouvrage *Les Lettres persanes* qu'il le démontre amplement en disant que la communication avec l'Autre est la condition nécessaire pour connaître le soi¹⁸³. On revient là sur l'ouverture du soi montaignien qui va vers l'altérité pour apprendre d'elle. Cet ouvrage sur lequel s'appuie notre réflexion démontre clairement les intentions de Montesquieu pour son époque, intentions qui voudraient épouser plus tard les mots de Thomas de Koninck pour qui : « *le barbare est proprement celui qui ne peut plus reconnaître sa propre humanité* »¹⁸⁷. En d'autres termes, pour accorder à l'Autre la possibilité d'intégration, il faudrait donc reconnaître au préalable en lui l'humanité. Cette démarche de la découverte du soi chez Montesquieu nous met dans une posture telle que le soi devrait se mettre à distance pour avoir la capacité de mieux se découvrir. Une intention qui permettra à Roger Caillois de dire à sa suite que cette méthode de la connaissance du soi développée par Montesquieu est : « *la démarche de l'esprit qui consiste à se feindre étranger à la société où l'on vit, à la regarder du dehors comme si on la voyait pour la première fois* »¹⁸⁴. Cet exercice aiderait selon son auteur au soi de se mettre facilement à la place de l'Autre ou de l'étranger et surtout de ne pas le mépriser.

Par ailleurs, l'analyse de l'altérité chez Montesquieu laisse entrevoir qu'il prône la tolérance, valeur qui facilite la communication entre le soi et l'Autre, entre l'autochtone et l'étranger. La réalisation de cette valeur de vie est intimement liée avec l'exigence de la reconnaissance de l'humanité en l'Autre¹⁸⁵. Jean Starobinski le confirme encore lorsqu'il

¹⁸³ C. L. MINEAU, « *Se connaître par l'autre : le rapport entre les cultures dans les Lettres persanes de Montesquieu* », in *Revue Ithaque, Revue de philosophie de l'Université de Montréal*, no 1, 2007, pp. 3-23.

¹⁸⁷ T. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Ed. Presses universitaires de France (réédition numérique Fenixx), 2002. Cité par Caroline L. Mineau. Op. Cit.

¹⁸⁴ R. CAILLOIS, « *Préface* », dans *Montesquieu, Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1949, p. V. Cité par Caroline L. Mineau. Op. Cit.

¹⁸⁵ Cf. Caroline L. Mineau. Op. Cit.

corrobore au fait que : « *Montesquieu ne cède pas à la facilité de la négation radicale* »¹⁸⁶. Voilà pourquoi Montesquieu soutient le fait que connaître le soi convoque nécessairement une prise de conscience de ce que capte la raison couplée de toutes les passions que peut avoir un individu. Dans tout son roman, Montesquieu s'efforce de dépasser les particularités pour valoriser l'humain censé être reconnu universellement¹⁸⁷ en tout homme. À cet effet, la connaissance de soi encouragée par ce dernier dans le processus de considération de l'Autre en général et de l'étranger en particulier, est adossée à une morale de l'égal respect de tous en usant de la communication qui participe à découvrir la richesse que l'Autre représente¹⁸⁸. Cette morale témoigne du fait que les préjugés doivent être dépassés, car ces derniers n'aident pas le soi à se connaître au préalable. C'est cette non maîtrise du soi, selon Montesquieu, qui pousse naturellement ce soit à considérer l'Autre comme une différence à rejeter pourtant il porte aussi en lui l'humanité qui le lie à ce soi¹⁹³. Dans ces mots, l'on pourrait retrouver l'encouragement d'une intégration de l'étranger. Une intégration qui est au cœur même de notre analyse.

II. 2. Rousseau et la construction de son cosmopolitisme.

Philosophe des Lumières, il faut dire de prime abord que le cosmopolitisme rousseauiste repose sur le concept d'hospitalité appliqué paradoxalement en Europe et en Asie. La mentalité européenne est ici condamnée avec la dernière énergie par ce dernier, car les européens appliquent ce que Lucien Nouis appelle « *l'hospitalité mauvaise* »¹⁸⁹ et que Jacques Derrida nomme « *l'hostipitalité* »¹⁹⁰. En d'autres termes, c'est une hospitalité intéressée qui attend une contrepartie de l'aide qu'on octroie à l'étranger. C'est ce que reproche Rousseau aux Européens pour qui cette pratique est monnaie courante à son époque. Il évoque même à titre d'exemple l'exactitude comptable des Hollandais dans leur accueil¹⁹¹. Ces derniers ne fournissent aucun effort dans la considération de l'étranger ou même ne s'intéressent pas à faire montre d'un esprit de compassion envers ceux-ci. Il est dit en plus : « *que ces hommes du nord ont en effet le défaut rédhitoire de prétendre se faire payer*

¹⁸⁶ C. L. MINEAU, « *Se connaître par l'autre : le rapport entre les cultures dans les Lettres persanes de Montesquieu* ». Cf. aussi Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 58.

¹⁸⁷ J. STAROBINSKI, *Le remède dans le mal*, p. 110.

¹⁸⁸ Cf. Caroline L. Mineau, Op.cit

¹⁸⁹ L. NOUIS, « *De la xénélasie spartiate à l'accueil valaisan : Jean-Jacques Rousseau et la question des frontières* », in *Migrations/Translations*, Ed. Presses universitaires de Paris Nanterre, Coll. Chemins croisés, Nanterre, 2015.

¹⁹⁰ J. DERRIDA, « *Hostipitalité* », in *Pera Peras Poros : Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, éd. Ferda Keskin and Onay Sozer, Istanbul, Cogito/YKY, 1999, p. 26-27. Cité par Lucien Nouis, op. Cit.

¹⁹¹ Cf. Lucien Nouis, Op. Cit.

*lorsqu'ils vous indiquent le chemin ou qu'ils vous donnent l'heure »*¹⁹². C'est cette réflexion nombriliste qui conduira Rousseau à développer un amour pour l'humanité, bien que ce dernier soit un peu paradoxal dans son analyse du cosmopolitisme.

D'autres parts, le constat que Rousseau fait de la mauvaise application de l'hospitalité ne le laisse pas indifférent face à cette crise qu'il trouve très importante pour l'implémentation de son système politique. Voilà justifié le projet d'élaboration d'un cosmopolitisme rousseauiste qui détruirait toute frontière et toute barrière dans l'optique de construire un monde uni par un seul cœur. C'est donc l'avènement d'une nouvelle hospitalité qui « *rassemble l'humanité entière dans un holisme du cœur, dans un embrassement universel* »¹⁹⁸. Cette théorisation de la problématique de l'étranger montre que Rousseau ne reste pas indifférent à la crise de l'étranger de son temps. Il le confirme encore dans un exposé où il donne la différence entre l'hospitalité européenne et celle asiatique, car dit-il :

*J'ai remarqué qu'il n'y a que l'Europe seule où l'on vende l'hospitalité. Dans toute l'Asie, on vous loge gratuitement ; je comprends qu'on n'y trouve pas toutes ses aises. Mais n'est-ce rien que de se dire je suis homme et reçu chez des humains, c'est l'humanité pure qui me donne le couvert. Les petites privations s'endurent sans peine quand le cœur est mieux traité que le corps*¹⁹³.

Ces mots de Rousseau traduisent l'idée d'une harmonisation de l'identité commune partagée par tous les humains qui arborent cette ressemblance universelle. Rousseau est donc compris ici comme penseur du cosmopolitisme caractérisé par la libre circulation et surtout l'ouverture des frontières à tous les étrangers quelle que soit leurs origines.

II.3- Le paradoxe de l'idée cosmopolitique chez Rousseau et son lien avec Montesquieu.

Lucien Nouis ne manque pas de développer la controverse qui existe chez Rousseau quant à sa conception du cosmopolitisme. En même temps que ce dernier est pour l'ouverture des frontières, il soutient aussi le contraire dans d'autres textes comme dans *les rêveries solitaires* où il entre même en contradiction avec ses contemporains. Le fait qu'il pense également à la fermeture des frontières¹⁹⁴ met en déroute la perception inclusive de l'étranger que nous avons chez Rousseau. Comme le dit si bien Lucien Nouis, on a l'impression de faire

¹⁹² J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, t. 1, p. 1097. Cité par Lucien Nouis, op. Cit.

¹⁹⁸ L. NOUIS, Op. Cit.

¹⁹³ J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, op. Cit., p. 1097. Cité par Lucien Nouis, op., cit.

¹⁹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à d'Alembert*, in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, t. 5, p. 120. Cité par Lucien Nouis.

face à deux Rousseau¹⁹⁵ avec chacune des positions qui semblent contraires sur la même question. Mais il est clair qu'il penche majoritairement vers l'ouverture des frontières. L'inspiration de Rousseau à ce niveau viendrait de la politique des Spartes qui faisait exclure tout étranger de leur territoire. Il ajoute à cet argument, celui qui expose la tendance à l'inhospitalité des Lacédémoniens dans l'Antiquité¹⁹⁶. Cette politique semblait arranger lesdites communautés qui voulaient préserver leurs traits de caractère particuliers mais avec la grosse erreur de mépriser l'humain qui pourtant est la seule entité au-dessus de toutes. Louis Jouard de la Nauze ne manque pas d'éclairer d'avantage ce soubassement ayant servi d'élan à Rousseau pour se prononcer car, pour lui :

Sparte, en interdisant tout accès aux étrangers, faisait profession ouverte de ne point reconnaître les droits de l'hospitalité, droits fondés sur la nature, consacrés par toutes les religions, établis pour le maintien de la société, et pour l'honneur de l'humanité. Les Lacédémoniens, étaient dès lors, en quelque façon, dénaturés, impies, féroces, inhumains, et c'était se déclarer tels à la face de l'univers¹⁹⁷.

Cette politique isolationniste a son bon côté en ceci qu'elle régule le mixage des populations et surtout évite la mauvaise influence des étrangers sur les mœurs et habitudes des autochtones. Mais il n'en demeure pas moins vrai que fermer les frontières signifie tout simplement exclure, renier l'Autre, or le combat est pourtant de ne pas arriver à ces extrêmes.

Suite à l'exposée de ce double personnage de Rousseau, il reste important de savoir se situer dans cette pensée controversée du cosmopolitisme de ce dernier. Lucien Nouis voudrait expliquer cette ouverture/fermeture des frontières chez Rousseau en s'inspirant d'Etienne Balibar. La pensée de ce dernier montre que la question des frontières est polysémique selon la personne qui en fait l'expérience¹⁹⁸. Rousseau lui-même semble donner plus d'importance à l'ouverture vers l'altérité car, dit-il :

Quand j'arrivais le soir dans un hameau, chacun venait avec tant d'empressement m'offrir sa maison que j'étais embarrassé du choix, et celui qui obtenait la préférence en paraissait si content que la première fois je pris cette ardeur pour de l'avidité. [...] Je fus bien étonné quand après en

¹⁹⁵ L. NOUIS, « De la xénélasie spartiate à l'accueil valaisan : Jean-Jacques Rousseau et la question des frontières »,

¹⁹⁶ *Ibidem*

¹⁹⁷ DE LA NAUZE LOUIS JOUARD, « De la loi des Lacédémoniens qui défendaient l'entrée de leur pays aux étrangers », in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres*, Paris, 1753, t. 18, p. 251.

¹⁹⁸ E. BALIBAR, « Qu'est-ce qu'une frontière ? », in *Asile, Violence, Exclusion en Europe. Histoire, Analyse, prospective*, Genève, Cahier de la section des sciences de l'éducation de l'Université de Genève et Groupe de Genève : « Violence et droit d'asile en Europe », 1994, p. 335-343. Cité par Lucien Nouis, op. Cit.

avoir usé chez mon hôte à peu près comme au cabaret, il refusa le lendemain mon argent, s'offensant même de ma proposition et il en a partout été de même¹⁹⁹.

Ces paroles laissent transparaître le fait que Rousseau aurait pu se tromper sur la mentalité des Européens pour qui l'hospitalité est en fait gratuite. Il est clair donc que cette hospitalité européenne vient davantage éclairer la controverse qui se dégageait dans l'esprit de Rousseau qui pourtant a un penchant dominant vers le cosmopolitisme. C'est donc ce lien qui l'unit à Montesquieu car tous deux prônent l'ouverture vers l'altérité qui peut sans doute être aussi l'étranger, une personne venue d'ailleurs et qui veut vivre avec nous.

III- EMMANUEL KANT : DE SES PROPOSITIONS A LA JURIDISATION DU COSMOPOLITISME

Kant constitue, au soir du siècle des Lumières, une pièce maîtresse qui viendra impacter toute la pensée liée au cosmopolitisme. Il s'appesantit plus particulièrement sur ce sujet à cause de la crise de plus en plus grandissante du statut de l'étranger qui mine sa société. Dans l'optique d'y apporter des propositions de solution, il construit à cet effet un droit cosmopolitique bâti essentiellement sur le concept d'hospitalité. Idée déjà développée chez Rousseau, elle prendra une consistance juridique importante et sera directement liée à l'éthique kantienne.

III.1-De la genèse d'un droit civil républicain à la construction d'une idée cosmopolitique

La perspective conduisant au cosmopolitisme chez Kant tire ses prémices de la réflexion que ce dernier établit sur la relation entre l'histoire et l'évolution de la pensée de l'homme. Ce travail, il faut le dire, se fait dans les années 1784²⁰⁰, bien avant la publication de *Projet de paix perpétuelle* qui verra le jour en 1795. À cet effet, son ambition sera de montrer à tout prix dans cet ouvrage intitulé *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, en accord avec Voltaire²⁰⁷, que l'histoire a un sens avec la nature et la raison dans son évolution. C'est ce qui justifie le fait que : « *quel que soit le concept de la liberté du vouloir que l'homme puisse élaborer dans une intention métaphysique, les manifestations de ce vouloir, telles qu'elles nous apparaissent, les actions humaines, sont déterminées conformément aux lois universelles de la nature, aussi bien que n'importe quel autre*

¹⁹⁹ J.-J. ROUSSEAU, *La Nouvelle Héloïse*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962, t. 2, p. 79-80. Cité par Lucien Nouis, op. Cit.

²⁰⁰ E. KANT (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. Philippe Folliot, coll. Les Classiques des sciences sociales, 2002.

²⁰⁷ VOLTAIRE, *La philosophie de l'histoire*, 1765.

événement de la nature »²⁰¹. Kant met ici en exergue l'universalité d'une loi qui devrait harmoniser les actions humaines en lien avec la nature. Cette vision historique s'inscrira en faux contre celle de Bossuet pour qui l'histoire est un théâtre de l'intervention divine²⁰². Dès lors, la justification du sens de l'histoire lié à l'évolution de l'homme en rapport avec l'expression de sa liberté conduira Kant à élaborer neuf propositions dont l'objet a été de mûrir l'élaboration d'une idée cosmopolitique. Parmi ces propositions, nous en retiendrons quelques-unes qui nous aideront à appuyer notre raisonnement sur l'apport particulier de Kant dans la problématique du cosmopolitisme.

Pour situer l'origine de l'élaboration du droit civil républicain, Nous convoquerons en premier la troisième proposition kantienne intitulée : « *La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même ce qui va au-delà de l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou à aucune autre perfection, que celles qu'il s'est procurées lui-même par la raison, en tant qu'affranchi de l'instinct* »²⁰³. Cette proposition relate que l'homme est né sans aucun avantage naturel et c'est pourquoi il est tenu de se battre pour se construire une vie dans la société. Cette vie sera le fruit de son labeur et à ce niveau, la nature impose que l'homme se doive son progrès. Forcé par la nature à se faire une place dans la société par ses réalisations, l'homme n'a pas d'autres choix de se plier puisque, en accord avec Francis Bacon²⁰⁴, on ne commande à la nature qu'en lui obéissant. Le dessein de la nature serait donc de rendre l'homme digne du bonheur parce que : « *quand il se serait hissé de la plus grande inculture à la plus grande habileté, à la perfection intérieure du mode de penser, et par là (autant qu'il est possible sur terre) à la félicité* »²⁰⁵, il serait plus à même de s'affirmer dans la société. Il faut dire que ce combat pour chaque homme de s'affirmer dans la société en accord avec la raison, laisse transparaître le désir pour ce dernier de construire une société harmonieuse bien que déterminée par la nature. On y retrouve de façon similaire l'état de nature que Hobbes décrit et qui a besoin d'être régulé.

La prochaine proposition qui retient notre attention est la quatrième qui stipule que : « *Le moyen dont se sert la nature, pour mener à terme le développement de toutes les dispositions humaines est leur antagonisme dans la société, jusqu'à ce que celui-ci finisse pourtant par devenir la cause d'un ordre conforme à la loi* »²⁰⁶. C'est réellement autour de

²⁰¹ E. KANT (1784), *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 5.

²⁰² Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002.

²⁰³ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p.7

²⁰⁴ F. BACON (1620), *Novum Organum*, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF (épiméthée), 1986.

²⁰⁵ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p. 8.

²⁰⁶ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, p.8.

cette proposition que Kant construit presque toute son idée cosmopolitique car il met en exergue une dualité nécessaire que l'homme vit dans la société. Cet antagonisme se construit autour de ce qu'il appelle :

L'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire le penchant des hommes à entrer en société, qui est pourtant lié à une résistance générale qui menace constamment de rompre cette société. L'homme possède une tendance à s'associer, parce que dans un tel état il se sent plus qu'homme, c'est-à-dire qu'il sent le développement de ses dispositions naturelles. Mais il a aussi un grand penchant à se séparer (s'isoler) parce qu'il trouve en même temps en lui cet attribut qu'est l'insociabilité, [tendance] à vouloir seul tout organiser selon son humeur ; et de là, il s'attend à [trouver] de la résistance partout, car il sait de lui-même qu'il est enclin de son côté à résister aux autres. C'est cette résistance qui excite alors toutes les forces de l'homme, qui le conduit à triompher de son penchant à la paresse et, mu par l'ambition, la soif de dominer ou de posséder, à se tailler une place parmi ses compagnons, qu'il ne peut souffrir, mais dont il ne peut non plus se passer²⁰⁷.

À sa suite, Marc Belissa et Florence Gauthier ajouteront que cette influence dichotomique subie par l'homme en société traduit aussi : « *l'inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société* »²⁰⁸, cette expression oxymorique est donc le reflet de la synthèse de l'opposition entre la « *sociabilité naturelle des jus-naturalistes et la guerre de tous contre tous de Hobbes* »²⁰⁹. Cet antagonisme traduit donc la disposition de la nature à son but que cette dernière réalise dans les agissements de l'homme en général et qui se mesure en même temps dans l'expression de sa liberté que par le sens de l'histoire. Selon Michèle Cohen-Halimi, ce concept antagoniste tient pour fil conducteur tout l'ouvrage où il est évoqué car de là se dégage la « *différence de destination entre l'espèce humaine et les espèces végétales* »²¹⁰. À cet effet, Marc Belissa, Florence Gauthier et Michèle Cohen-Halimi se rejoignent donc sur le fait que ce concept kantien revêt une dynamique de progrès et, la tension qui se dégage dans cet oxymore motive et commande les actions humaines. Cette discordance téléologique entre l'homme qui souhaite une concorde en opposition avec la nature qui veut le contraire, traduit explicitement l'expression des égoïsmes individuels qui se réalisent face aux ambitions naturelles d'une réalisation de l'identité humaine.

²⁰⁷ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, pp. 8-9.

²⁰⁸ M. BELISSA et F. GAUTHIER, « Kant, le droit cosmopolitique et la société civile des nations », in *Annales historiques de la Révolution française*, Numéro spécial France-Allemagne. Interactions, références, 317/ Juillet-Septembre 1999, pp. 495-511.

²⁰⁹ *Ibidem*

²¹⁰ Polycopié de Michèle Cohen-Halimi pour le cours LLPHI614, « *L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique de Kant* ». Source numérique : <https://www.cohenhalimi.llphi.614kant.et.l.histoire.pdf>

Par ailleurs, l'insociable sociabilité de Kant se réalise concrètement avec la construction d'une société civile républicaine des nations favorisant une vie équitable basée sur un droit universel. Ceci est justifié par cet intitulé de la cinquième proposition : « *le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature la force à résoudre, est de parvenir à une société civile administrant universellement le droit* ». Il est important de préciser que pour le philosophe de Königsberg, ce n'est que dans la société que l'homme se réalise pleinement malgré ses gènes d'insociabilité. Pour cela, l'élaboration d'une constitution civile parfaitement juste et faisant référence au droit civil républicain est nécessaire dans l'optique de contrer cette tendance à l'insociabilité. C'est « *la seule constitution qui dérive directement de l'idée du pacte social sur lequel doit se fonder la législation de tout peuple* »²¹¹. Alors, il dira encore que :

*C'est seulement dans la société, et à la vérité dans celle qui a la plus grande liberté et donc un antagonisme général entre ses membres, et qui pourtant détermine de la façon la plus stricte et garantit les limites de cette liberté, de façon à ce qu'elle se maintienne avec la liberté d'autrui; puisque c'est seulement dans cette société que l'intention suprême de la nature peut être atteinte, à savoir le développement, en l'humanité, de toutes ses dispositions, et que la nature veut aussi que l'humanité soit dans l'obligation d'accéder par elle-même [à ce stade] comme à toutes les fins de sa destination; aussi il faut qu'une société dans laquelle la liberté, sous des lois extérieures, se trouvera liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible, c'est-à-dire une constitution civile parfaitement juste, soit la tâche suprême de la nature pour l'espèce humaine, car la nature ne peut mener à leur terme ses autres desseins, avec notre espèce, qu'en trouvant le moyen de réaliser cette tâche et en l'exécutant*²¹².

Il faut le dire, cette société civile, mue par le concept de liberté, est réglementée fortement par une constitution civile reposant sur les principes tels : « *la liberté qui doit appartenir à tous les membres d'une société en leur qualité d'homme, l'égale soumission de tous à une législation commune comme sujets, et enfin, le droit d'égalité qui appartient à tous et à chacun comme membre de l'Etat* »²¹³. La société civile apparaît donc pour lui comme étant « *un enclos* »²¹⁴ dont l'existence est nécessaire et dans lequel se trouvent les hommes qui sont mis à l'épreuve de leurs penchants qui produisent inéluctablement le meilleur effet. L'insociable sociabilité induit donc le droit des gens qui est la concrétisation d'un code de vie harmonisant les rapports entre les citoyens en interne et entre les Etats à l'externe.

²¹¹ E. KANT, *Essai philosophique sur la Paix perpétuelle*, G. Fischbacher, Libraire-éditeur, Paris, 1880, p. 13.

²¹² E. KANT, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, p. 10.

²¹³ E. KANT, *Essai philosophique sur la Paix perpétuelle*, p. 14.

²¹⁴ E. KANT, *Idée d'une histoire...*, p. 10.

III.2 Le droit des gens et la formation d'une fédération d'Etats libres.

Le prisme cosmopolitique chez Kant, ouvre son horizon avec l'énonciation de la septième et de la huitième propositions énoncées respectivement comme suite : « *Le problème de l'établissement d'une société civile parfaite est dépendant de celui de l'établissement de relations extérieures entre les États régies par des lois, et ne peut être résolu sans que ce dernier ne le soit* »²¹⁵ ; et : « *On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine, dans l'ensemble, comme l'exécution d'un plan caché de la nature, pour réaliser, à l'intérieur , et dans ce but, aussi à l'extérieur, une constitution politique parfaite, car c'est la seule façon pour elle de pouvoir développer complètement en l'humanité toutes ses dispositions* »²¹⁶. Ces deux propositions présentent un lien direct selon le philosophe allemand. Elles traduisent le fait que, l'insociable sociabilité touche aussi aux relations entre les Etats compris chez Kant comme un ensemble de citoyens formant un peuple et c'est ce qui provoque les foyers de guerres dans le monde. Il est donc important de préciser que l'Etat n'est pas appréhendé comme macrostructure comme le traduit le sens contemporain. Le droit des gens en des termes kantien représentant le droit international aujourd'hui, régit désormais les rapports entre ces peuples ou ces Etats. C'est ce qui justifie ces paroles du philosophe de Königsberg : « *il en est des peuples, en tant qu'Etats, comme des individus ; s'ils vivent dans l'état de nature, c'est-à-dire sans lois extérieures, leur voisinage seul est déjà une lésion réciproque, et pour garantir sa sûreté, chacun d'eux peut exiger des autres qu'ils établissent d'accord avec lui une constitution garantissant les droits de tous* »²¹⁷. La raison étant l'instance régulatrice des actes des hommes, est parfois bafouée pour être réadmise après toutes les souffrances subies par son auteur même à savoir l'homme. Dans l'optique d'y remédier, Kant propose l'érection d'une Société des Nations encore appelée « *fédération de peuples* »²¹⁸ sous-tendue sur ce qu'il appelle « *droit des gens* »²¹⁹ et au sein de laquelle les droits de chaque Etat sont respectés. Pour lui, il faudra nécessairement :

[...] Sortir de l'état sans lois des sauvages pour entrer dans une société des nations, dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourra attendre sa sécurité et ses droits non de sa force propre ou de son appréciation juridique personnelle, mais seulement de cette grande société des nations (Foedus Amphictyonum), de l'union des forces en une seule force et de la

²¹⁵ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, p. 12.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 14.

²¹⁷ E. KANT, *Essai philosophique sur la Paix perpétuelle*, p. 18.

²¹⁸ *Idem*.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 13. Le droit des gens chez Kant est un droit qui règle les rapports entre les peuples compris aujourd'hui sous l'appellation d'Etats.

*décision, soumise à des lois, de l'union des volontés en une seule volonté*²²⁰.

C'est donc un défi à relever impérativement au vu de la présence de cette insociable sociabilité qui se vit en même temps dans le rapport entre les individus que dans celui entre les Etats.

Aussi, la relation de paix entre les Etats que Kant voulait normaliser s'est construite sur un soubassement selon lequel « *le droit des gens doit être fondé sur une fédération d'Etats libres* »²²¹. Ce concept de liberté conduit à la construction d'une confédération d'Etats gardant leur souveraineté et définissant chaque Etat comme étant égal à l'autre. En d'autres termes, les peuples qui font partie de la fédération d'Etats ne perdent aucunement leur souveraineté aussi moindre soit-elle. Cela prouve donc que Kant est jaloux de la souveraineté des Etats qui constitue une partie essentielle de ce nouvel ordre conduisant à son cosmopolitisme. Dans ce cas, le rapport entre les Etats de cette fédération ne devrait pas être comparable à une relation de subordination liant le souverain au peuple ou un supérieur à son inférieur. Kant s'exprime en ces termes à ce sujet :

*Ce serait là une fédération de peuples, et non pas un seul et même Etat, l'idée d'Etat supposant le rapport d'un souverain au peuple, d'un supérieur à son inférieur. Or plusieurs peuples réunis en un même Etat ne formeraient plus qu'un seul peuple, ce qui contredit la supposition, vu qu'il s'agit ici des droits réciproques des peuples, en tant qu'ils composent une multitude d'Etats différents qui ne doivent pas se confondre en un seul*²²².

L'auteur allemand prône donc une homogénéisation idéale du statut de citoyen au-delà des frontières étatiques tout en sauvegardant la liberté pour chaque Etat de disposer de ses droits de gouvernance. Kant lui-même affirme que : « *cette alliance n'établirait aucune domination d'Etat à Etat, son seul effet serait de garantir la liberté de chaque Etat particulier qui participerait à l'association, sans que ces Etats eussent besoin de s'assujettir, comme les hommes qui sortent de l'état de nature, à la contrainte légale d'un pouvoir public* »²²³. A cet effet, la Raison, mue par la bonne volonté, devrait animer chaque peuple qui fait partie de cette fédération d'Etats afin de limiter les guerres et toutes les autres catastrophes qui mettraient en péril la relation de paix avec les autres. C'est ce que pense John Locke²²⁴

²²⁰ E. KANT, *Idée d'une histoire universelle...*, p. 14

²²¹ E. KANT, *Essai philosophique sur la Paix perpétuelle*, p. 18.

²²² *Ibid.*, pp. 18-19.

²²³ *Ibid.*, p. 21.

²²⁴ S. GOYARD-FABRE, « *Réflexions sur le pouvoir fédératif dans le « constitutionnalisme » de John Locke* », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n° 5, 1984, pp. 125-145.

lorsqu'il approuve que le droit des gens est à valoriser du fait de sa nature éthique qui encourage les relations harmonieuses entre les peuples. Voilà ce qui justifie que :

Du haut de son tribunal, la Raison, législatrice suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit ; elle fait de l'état de paix un devoir immédiat, et comme cet état de paix ne saurait être fondé ni garanti sans un pacte entre les peuples, il en résulte pour eux le devoir de former une alliance d'une espèce particulière, qu'on pourrait appeler alliance pacifique (fœdus pacificum), différant du traité de paix (pactum pacis), en ce qu'une telle alliance terminerait à jamais toutes les guerres, tandis que le traité de paix ne met fin qu'à une seule²²⁵.

En d'autres termes, l'alliance pacifique constitue chez le philosophe allemand, un début d'ouverture à l'altérité d'un autre peuple et par conséquent, à l'étranger qui vient d'un autre peuple. C'est cette idée qui trouve tout son sens avec la particularité de son droit cosmopolitique.

III.3 L'hospitalité universelle comme socle du droit cosmopolitique kantien

Le droit cosmopolitique kantien est la conséquence du droit des gens qui a favorisé au départ l'harmonie entre les peuples. Cette harmonie est sous-tendue par la bonne volonté qui anime chaque peuple-membre participant à la construction d'un monde de paix. La paix en question se concrétise donc avec l'acceptation de l'autre quelle que soit son origine. C'est ce qui conduira Kant à dire que : « *le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle* »²²⁶. Il est clair donc que l'hospitalité universelle en question est le concept clé du cosmopolitisme kantien puisqu'il tire ses origines de la fédération des peuples visant à s'ouvrir à d'autres peuples. Kant définit donc le droit de l'hospitalité comme « *le droit qu'à chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive* »²²⁷. C'est une exigence qui ne peut pas se baser sur un droit d'hôte mais plutôt sur un droit de visite. Kant ajoute encore que : « *ce droit (le droit d'hospitalité), dans la mesure où il tend à une union possible de tous les peuples, en vue de certaines lois universelles de leur commerce possible, peut être appelé le droit cosmopolitique (ius cosmopolitanum)* »²²⁸. Ce n'est donc pas de la philanthropie comme il le dit lui-même. Toute la surface de la terre est pour le philosophe allemand, une propriété commune à tous les hommes et de ce fait, l'inhospitalité ne devrait pas exister. C'est cette inhospitalité qui est décriée en ces termes :

²²⁵ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 21.

²²⁶ *Ibidem*, p. 23.

²²⁷ *Idem*

²²⁸ E. KANT, *Doctrine du droit*, Première partie de la *Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1993, p. 235.

L'inhospitalité des habitants des cotes (par exemple les Barbaresques), l'usage où ils sont de saisir les vaisseaux qui naviguent dans les mers voisines, ou de réduire à l'esclavage les malheureux qui échouent sur leurs rivages, le droit barbare qu'exercent les Arabes bédouins dans leurs déserts de sable, de piller tous ceux qui approchent de leurs tribus errantes, toutes ces coutumes sont donc contraires au droit naturel qui néanmoins, en ordonnant l'hospitalité, se contente de fixer les conditions sous lesquelles on peut essayer de former des liaisons avec les indigènes d'un pays²²⁹.

Il faut donc garder de vue le fait que le globe terrestre n'a pas de lieu interdit à qui que ce soit, bien que certaines parties représentent des lieux de naissance pour certains. Il n'en demeure pas moins vrai qu'au-delà de cette exigence du droit, la nature corrobore à cette vision kantienne du cosmopolitisme.

Par ailleurs, il faut dire que le philosophe allemand évoque aussi le plan que la nature a en corrélation avec l'action humaine et la raison. S'agissant donc de ce plan caché de la nature qui n'est autre que celui d'élaborer un monde sans différences, il faut dire que c'est une intention suprême qui s'actera réellement avec l'établissement « *d'un État cosmopolitique universel au sein duquel toutes les dispositions originaires de l'espèce humaine seront développées* »²³⁰. Cette vision est palpable d'ailleurs dans la neuvième proposition où il rassure de ce que le projet de s'arrimer au plan de la nature tel qu'énoncé plus haut est possible. Intitulée : « *Une tentative philosophique d'étudier l'histoire universelle d'après un plan de la nature visant l'union civile parfaite dans l'espèce humaine doit être considérée comme possible et même comme susceptible de favoriser cette intention de la nature* »²³¹, ladite proposition dégage un substrat revêtant beaucoup d'espoir puisqu'une société où règne la paix prospère plus que celle qui est ravagée par la guerre et ses corollaires. Dans la conviction qu'il s'est faite, Kant s'appuie sur le fait que :

La nature ne procède pas, même dans le jeu de la liberté humaine, sans plan et sans intention finale, alors cette idée pourrait bien devenir utile; et bien que nous ayons la vue trop courte pour percevoir à jour le mécanisme secret de son organisation, cette idée pourrait cependant nous servir à présenter comme un système, du moins en gros, ce qui, sinon, ne serait qu'un agrégat d'actions humaines sans plan²³².

Malgré donc quelques doutes et incertitudes, la conviction reste d'actualité pour Kant dans ce projet que la nature semble imposer à l'homme à savoir la formation « *d'un Etat de nations*

²²⁹ E. KANT, *Essai philosophique...*, pp. 24-25.

²³⁰ *Ibidem*, p. 16.

²³¹ *Idem*

²³² *Idem*.

(*civitas gentium*) qui croisse insensiblement et finisse par embrasser tous les peuples de la terre »²³³. Il est clair donc que :

*L'idée [...] d'un droit cosmopolitique ne peut plus passer pour une exagération fantaisiste du droit ; elle apparait comme le couronnement nécessaire de ce code non encore écrit, qui embrassant le droit civil et le droit des gens, doit s'élever jusqu'au droit public des hommes en général, et par là jusqu'à la paix perpétuelle dont on peut se flatter de se rapprocher sans cesse, mais seulement sous les conditions qui viennent d'être indiquées*²³⁴.

L'addition du droit civil, du droit des gens et du droit cosmopolitique constituent donc pour Kant les conditions favorables à la réalisation de la paix perpétuelle marquée par une vie harmonieuse entre tous les hommes nonobstant leurs différences.

²³³ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 23.

²³⁴ *Ibid.*, p. 27.

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de notre première partie intitulée « La conception de l'étranger dans l'histoire des idées politiques », nous avons montré qu'à travers certaines époques phares de l'histoire de la philosophie en particulier et du monde en général, que la problématique de l'étranger a toujours fait débat. Sans toutefois prétendre avoir balayé toutes ces périodes en ce qui concerne cette problématique de l'étranger, nous avons néanmoins soulevé les points de vue qui nous ont semblé être plus saillants et bénéfiques pour notre démarche argumentative.

Ainsi, pour ce qui est du premier chapitre, nous avons soulevé dans la période antique, l'approche que les stoïciens, en passant par Platon et Aristote, ont eu de l'étranger. Cette analyse a pris sa source dans la démonstration d'une idée d'universalisation des droits de l'homme sous le terme de cosmopolitisme, impulsé par Diogène de Sinope, l'une des figures emblématiques du stoïcisme. Cette idée de revaloriser les droits de chaque citoyen dans la cité d'Athènes part du fait que cette société se radicalisait à l'idée de l'autochtonie et c'est ce qui a suscité dans l'esprit des philosophes stoïciens une révolte d'esprit conduisant à l'élaboration d'une idée du cosmopolitisme. Platon et Aristote ne manquent pas aussi de démontrer les défaillances de l'autochtonie radicaliste des Athéniens tout en proposant, à la suite des stoïciens, une ouverture à l'autre, à l'étranger.

De même, nous avons poursuivi cette entreprise dans le deuxième chapitre, mais cette fois-là en se focalisant sur la période moyenâgeuse. Nous avons évoqué à cet effet la période théocratique avec le règne de la religion chrétienne pendant plus de la moitié du moyen âge et le haut moyen-âge. Pendant tout le règne de cette religion chrétienne, l'étranger est vu comme un frère en référence à la Bible. Pourtant à l'ère de la souveraineté royale l'étranger est connu sous des termes distinctifs comme aubain, forain et extraneus. L'élaboration du régime de droit commun est donc la résultante d'une hypothèse de solution qui a aidée à contenir ce problème.

Par ailleurs, le troisième chapitre fait écho de la conception de l'étranger dans la période moderne en des termes d'altérité d'une part. Et parmi les penseurs de l'altérité on a Montaigne, Diderot et Montesquieu. D'autre part, Rousseau et Kant se rejoignent un peu sur leur élaboration du cosmopolitisme basé sur l'hospitalité universelle. C'est ce dernier qui marquera avec emphase son empreinte avec l'élaboration de son droit cosmopolitique comme innovation, de qui s'inspirera Habermas.

In fine, nous pouvons dire que tous ces trois chapitres font jaillir une même réalité à savoir la crise du statut de l'étranger quel que soit l'époque historique et l'urgence de solutionner ce problème. À cet effet, repenser cette problématique de l'étranger à l'ère contemporaine et surtout à l'aune de la mondialisation et de ses apories, n'est-il pas une urgence pour Habermas et même pour nous ? Il sera donc important de soulever et préciser le point de vue de Habermas sur ladite problématique pour mieux le comprendre et surtout mieux nous inscrire dans ce débat qui dure depuis des siècles. C'est ce qui constituera la ligne directionnelle de notre deuxième partie.

**DEUXIÈME PARTIE :
LE STATUT DE L'ÉTRANGER SOUS L'ENTREVUE
COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS**

INTRODUCTION PARTIELLE

Après avoir exposé l'évolution historique du statut de l'étranger dans les idées politiques, visant à montrer comment le débat a évolué et surtout à situer Habermas dans ce débat, il nous incombe, dans ce second moment de notre réflexion, de porter un regard analytique sur le contenu de la pensée de Habermas en rapport singulièrement à son cosmopolitisme. À cet effet, certains événements très importants et liés entre eux à savoir la chute du mur de Berlin le 9 novembre 1989²³⁵ et même la perpétration de « *l'Holocauste* » autrement dit « *l'anéantissement des Juifs européens* »²³⁶, ont eu un impact particulier sur la réflexion faite par Habermas et nombre d'autres philosophes au sujet de la crise de l'étranger. À partir de ces événements historiques, il y'a eu symboliquement rupture de la fermeture²³⁷ représentée ici par le mur qui s'est effondré car ayant été auparavant un obstacle à la libre mobilité. Avec donc l'effondrement du mur, Njoh Mouellé dira aussi que « *la société fermée s'est ouverte* »²³⁸, même la Chine qui avait fermé ses frontières sous Mao Tse Toung « *s'est ouverte au monde* »²³⁹. Aussi, « *l'adoption de la démocratie par la majeure partie des Etats africains au lendemain de la conférence de la Baule tenue en France en 1990 et la dislocation de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (URSS) en 1991* »²⁴⁰, a ouvert au monde « *une ère de liberté figurative du règne des sociétés ouvertes* »²⁴¹. Il y'a donc de quoi se réjouir à cause de cette espérance qui s'est mise en place peu à peu grâce à la proclamation des droits de l'homme en 1948.

Il faut dire que Habermas conçoit le cosmopolitisme comme étant un système où « *les Etats sont progressivement intégrés, d'une manière perceptible au niveau de la politique intérieure, aux procédures de coopération d'une communauté d'Etats ayant force d'obligation* »²⁴². Cette définition habermassienne du cosmopolitisme laisse transparaître celle de la citoyenneté postnationale encore appelée cosmocitoyenneté, qui n'est autre que celle

²³⁵ Cf. https://fr.m.wikipedia.org/wiki/mur_de_Berlin=l'affaiblissement_de_l'Union Consulté le 23 décembre 2023 à 10h15.

²³⁶ J. HABERMAS, *Après l'État-Nation, une nouvelle constellation politique*, Paris Fayard, 1998, p. 22.

²³⁷ C'est nous qui le soulignons. Il faut préciser ici que le mur de Berlin séparait l'Allemagne de l'Est de celle de l'Ouest et cela symbolisait commutativement la division de deux mondes ; division qui reflétait le rejet de l'autre, de l'altérité, de l'immigré et même de l'étranger. Ce sentiment de rejet prendra un coup avec l'effondrement donc de ce mur et donnera une nouvelle orientation de la vision du monde, ouvrant les portes qui étaient auparavant fermées à tout étranger. La liberté de penser naît donc et les fermetures s'estompent et le citoyen national devient par le fait cosmocitoyen.

²³⁸ E. NJOH-MOUELLÉ, *Mondialisation, rapports de forces et illusion de solidarité*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2016, p. 23.

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ N. R. MIAFO YANOU, « Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien », in *Revue ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes stratégiques (RIGES)*, Ed. IRIG Digital Editions, mars 2024, pp. 156-169, p.157.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 37.

émancipée du cadre territorial classique représenté par l'Etat-nation. Il ne manque pas de préciser que l'étranger qui fait l'objet de notre étude, est perçu ici sous plusieurs appellations en l'occurrence : « *les apatrides, les sans-droits, les réfugiés [...], les demandeurs d'asile et les immigrants* »²⁴³. En d'autres termes, toutes ces catégories d'étrangers sont des hommes qui, dans leur libre choix ou de façon forcée, se sont retrouvées dans un pays qui n'est pas le leur. La crise de l'inclusion de ces derniers naît donc car, pour sa part, Habermas prend l'exemple sur la République fédérale et certains systèmes juridiques de l'Ouest où « *le statut juridique des étrangers et des apatrides s'est à tout le moins rapproché de celui des citoyens* »²⁴⁴, pour soutenir que la Constitution de chaque pays devrait protéger les étrangers et les intégrer dans le système du pays d'accueil. Encore, faudrait-il qu'on rappelle avec lui que « *l'inclusion signifie que la communauté politique reste ouverte à l'intégration de citoyens de toute origine, sans enfermer cet autre dans l'uniformité d'une communauté nationale homogène* »²⁴⁵.

Consacrée à la déclinaison de l'étranger chez Habermas, cette deuxième partie soulève le problème philosophique du statut de l'étranger à l'aune de la mondialisation chez ce dernier. Sinon, quels éléments essentiels mobilise-t-il pour arriver à soutenir que l'étranger a un statut aussi privilégié que le citoyen autochtone ? Cette question principale engendre donc trois secondaires en ces termes : quelle est la genèse de la pensée cosmopolitique de Habermas et quelles en sont ses manifestations en Occident ? Quelles conditions mobilise-t-il pour favoriser l'inclusion de l'étranger ? Comment Habermas entend particulariser son cosmopolitisme au vu des nouveaux enjeux contemporains liés à la mondialisation ? Toutes ces interrogations contribuent donc à exposer la démarche habermassienne conduisant à la revalorisation de l'étranger.

Dans notre chapitre quatre, il sera question de situer la genèse de la pensée cosmopolitique du philosophe allemand et soulever la nouvelle manifestation de la crise de l'étranger en Occident sous le phénomène de l'immigration. C'est la réponse à la première question secondaire de cette partie. À cet effet, il conviendrait de relever aussi que les événements historiques relevés plus haut n'ont pas été en reste dans l'influence de sa pensée cosmopolitique.

²⁴³ J. HABERMAS, *l'Intégration républicaine*, pp. 117-118.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.119.

²⁴⁵ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 66.

De même dans le cinquième chapitre et en réponse à la deuxième interrogation secondaire, nous examinerons les conditions mobilisées par l'héritier de l'Ecole de Francfort pour favoriser l'inclusion de l'étranger.

Pour finir, nous ressortirons la particularité du cosmopolitisme habermassien à l'aune des enjeux de la mondialisation, puisque l'intérêt personnel semble être valorisé par le capitalisme dominant de plus en plus la scène politique. Toute cette démarche argumentative revêt un intérêt scientifique, car il s'agit de démontrer grâce à l'analyse, le contenu du cosmopolitisme habermassien afin de valoriser toute la richesse philosophique et politique liée exclusivement aux droits de l'homme qu'il veut léguer à la postérité scientifique et humaine.

CHAPITRE IV : DES FONDEMENTS DE LA PENSÉE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS AU REJAILLISSEMENT DE LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTRANGER EN OCCIDENT

La pensée cosmopolitique de Habermas a vu le jour grâce aux influences idéologique, en référence à la pensée de Kant, et historiques, s'agissant des événements qui ont marqués l'histoire politique de l'Occident en général et de l'Allemagne en particulier. À cet effet, Habermas s'inspirera du cosmopolitisme kantien pour s'affirmer plus tard avec des amendements liés à cette pensée kantienne. Il mettra aussi sur la table les événements historiques qui ont marqués le XXe siècle dans l'optique de faire évoluer la pensée au sujet du statut de l'étranger. Il faut noter, en passant, que la question de l'immigration sera au rendez-vous car, elle constitue aussi un phénomène majeur dans la réflexion habermasienne du statut de l'étranger.

I- UNE RELECTURE HABERMASSIENNE DU TRIPTYQUE POLITIQUE KANTIEN

L'explication que Habermas lui-même donne de la pensée de Kant montre l'intérêt qu'il porte au cosmopolitisme de ce dernier. Cela se justifie par ces termes : « *La définition du but à atteindre, autrement dit la paix perpétuelle, la description qu'il donne du problème, celle de la forme juridique d'une fédération des peuples, et enfin la solution historico-philosophique de ce problème, à savoir la réalisation de l'idée de l'état du cosmopolitisme* »²⁴⁶. Autrement dit, circonscrire ces points saillants de la pensée de Kant est une démarche stimulante à la réalisation de la théorie cosmopolitique de Habermas.

I.1-Du triptyque de la citoyenneté kantienne comme socle de son républicanisme

En accord avec Thomas Hobbes dans sa conception de l'état de nature, Kant pense que :

*Pour les hommes, l'état de nature n'est pas un état de paix, mais de guerre sinon ouverte du moins toujours prête à s'allumer. Il faut donc que l'état de paix soit établi, car, pour que l'on soit à l'abri de tout acte d'hostilité, il ne suffit pas qu'il ne se commette point de tels actes, il faut de plus qu'un voisin garantisse à l'autre sa sécurité personnelle ; ce qui ne saurait avoir lieu que dans un état légal. Hors d'un tel état, chacun est en droit de traiter tout autre en ennemi, après lui avoir inutilement demandé garantie*²⁴⁷.

²⁴⁶ J. HABERMAS, *L'intégration Républicaine*, Paris, Fayard, 1998, p.222.

²⁴⁷ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 12.

Ce postulat kantien reflète la perspective de la paix perpétuelle que ce dernier a voulue concrétiser en rapport au constat fait sur la nature belliqueuse de l'homme. C'est ce qui le conduit à mettre sur pied une société civile dans laquelle le comportement de tout homme y faisant partie sera positivement influencé dans l'optique d'établir des relations harmonieuses avec ses semblables. Cette concrétisation du projet kantien de trouver des solutions à la nature belliqueuse de l'homme, l'amène à construire pour ce dernier un nouveau statut en référence au nouveau code de vie appelé « *la Constitution républicaine* »²⁴⁸, qui sera en vigueur dans la société civile kantienne. Dans cette société civile, l'homme est désormais citoyen et en tant que tel, il se doit de respecter la Constitution républicaine qui règle les rapports interpersonnels avec ses concitoyens dans l'optique de construire une société de paix. A cet effet, il est important de noter que les principes convoqués pour l'élaboration d'une Constitution républicaine valide, sont intrinsèquement liés aux attributs que Kant donne au citoyen. Avec la Constitution civile, le citoyen baigne désormais dans une trilogie d'homme-liberté, d'homme-sujet et d'homme-égalité. À cet effet, Kant parle en ces termes :

*Elle (la Constitution républicaine) seule est établie sur des principes compatibles avec la liberté qui doit appartenir à tous les membres d'une société en leur qualité d'homme ; avec l'égale soumission de tous à une législation commune comme sujets ; enfin avec le droit d'égalité qui appartient à tous et à chacun comme membres de l'Etat*²⁴⁹.

Ces paroles de Kant montrent donc la corrélation intrinsèque qu'il y'a entre la Constitution républicaine et le citoyen.

Kant ne manque pas de préciser qu'en plus de la Constitution républicaine, la société civile requiert la séparation des pouvoirs. C'est cette deuxième condition qui réaliserait pleinement le statut triptyque du citoyen kantien. Il part de l'idée selon laquelle il est nécessaire de différencier la constitution républicaine et la constitution démocratique. En lien avec cette idée précédente : « *on peut définir et distinguer les Etats, soit d'après le nombre des personnes qui exercent le souverain pouvoir, soit d'après le mode d'administration. La première catégorie se rapporte à la forme de la souveraineté (forma imperii) [...]. L'autre catégorie s'applique à la forme du gouvernement (forma regiminis) ; c'est le mode constitutionnel* »²⁵⁰. Il est donc évident que c'est vers la deuxième catégorie que Kant penche pour valoriser les critères qu'il a cités plus haut pour la validation d'une constitution républicaine. Entendue comme étant « *l'acte de volonté générale par lequel une multitude*

²⁴⁸ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 13.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 13-14.

²⁵⁰ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 16.

*devient peuple, c'est-à-dire le mode suivant lequel le peuple a décidé que s'exercerait son pouvoir »*²⁵¹, la constitution défendue par Kant est républicaine et non despotique.

De même que Kant a défendu une constitution républicaine, Habermas l'a aussi soutenu dans son développement de la souveraineté interne et même externe. Il déclare que : *« les constitutions modernes reposent sur l'idée du droit rationnel selon laquelle les citoyens s'associent de leur propre chef pour former une communauté de sujets de droits libres et égaux. La Constitution met en vigueur les droits mêmes qu'ils doivent s'accorder les uns aux autres s'ils souhaitent réglementer leur vie en commun de façon légitime au moyen du droit positif »*²⁵². Bien qu'épousant l'idée kantienne sur la constitution, l'héritier de l'Ecole de Francfort ajoutera que *« toute Constitution peut se comprendre comme un projet historique qui sera poursuivi à nouveaux frais par les citoyens de chaque génération »*²⁵³. En d'autres termes, il est possible que la Constitution varie selon les générations et à cet effet, et en ce sens, elle a plus de pesanteur parce qu'elle reflète toujours les réalités des citoyens de ces États. Alors, en définissant la République, Kant dira que : *« la République est le mode politique, suivant lequel on sépare le pouvoir exécutif (le gouvernement) du législatif »*²⁵⁴. Et tout cela prend plus de sens dans cette conclusion qu'il fait : *« pour être pleinement conforme au principe du droit, il faut que la forme du gouvernement soit représentative. Cette forme seule permet la République ; sans elle, le gouvernement est arbitraire et despotique, quelle que soit d'ailleurs la constitution »*²⁵⁵. En d'autres termes, cette division du pouvoir chez Kant donne plus de poids au peuple qui doit choisir librement ses dirigeants et surtout tout ce qui concerne la gerance de l'Etat, et c'est la même chose que nous retrouvons chez Habermas lorsqu'il place le citoyen comme auteur et destinataire des lois qui devraient être appliquées dans la société sous le codage de la Constitution ou tout autre texte similaire.

De plus, par la constitution de cette société civile qui n'est que la première étape de sa démarche, Kant a pour objectif ultime de parvenir à la concrétisation de la paix perpétuelle. Habermas précise dans ce cas que l'état de paix chez Kant est *« défini par la fin de ce type de guerre »*²⁵⁶, c'est-à-dire la guerre limitée *« telle qu'elle avait été institutionnalisée, en tant que moyen légitime de résoudre les conflits, par le droit des gens dans le cadre du système des puissances établi depuis la paix de Westphalie de 1648 »*²⁵⁷. Habermas se saisit donc de la démarche kantienne allant de son postulat de l'état de nature de l'homme pour épouser aussi

²⁵¹ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 16

²⁵² J. Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 286.

²⁵³ *Idem*

²⁵⁴ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 16.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

²⁵⁶ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 224.

²⁵⁷ *Idem*.

sa construction de l'état légal²⁵⁸. Kant s'accroche à son idée de paix en raison de la situation politique de son temps qui mettait en exergue certains fléaux attisant des guerres et entretenu par les princes européens de cette époque. Habermas le souligne encore en disant que ce dernier cite comme fléaux « *non pas les morts, mais les horreurs de la violence et les dévastations* »²⁵⁹ et comme conséquences de la guerre « *l'asservissement, la perte de la liberté et la domination étrangère* »²³⁵ et bien d'autres. Il faut donc dire que l'état de paix est une quête essentielle à ce stade au vue de ces critères que redoute Kant c'est la fin de ce type de guerre limité et institutionnalisé tel qu'exposé plus haut qui fait qu'un tel traité mette en place l'état de paix. Voilà pourquoi Habermas conclut que

*De même qu'un traité de paix déterminé met fin aux fléaux d'une guerre déterminée, une alliance de paix est censée mettre fin à tout jamais à toutes les guerres et écarter les fléaux de la guerre en tant que tels. Voilà le sens de la paix perpétuelle. La paix est donc aussi limitée que la guerre elle-même*²⁶⁰.

La concrétisation de la paix perpétuelle semble encore avoir un long chemin au vue de cette assertion de Habermas.

I.2- De la construction juridique d'une fédération des peuples.

Dans cette deuxième étape du raisonnement kantien liée au construit de sa théorie cosmopolitique, Habermas la conçoit comme étant l'instance où Kant décrit réellement son problème en le situant en tant que condition nécessaire précédant la réalisation proprement dite de l'état cosmopolitique kantien. Il rappelle ici que le philosophe de Königsberg avait été borné dans l'élaboration de sa théorie de la paix perpétuelle bien que l'idée ait été louable à cette époque et inévitablement après lui. Il relève tout de suite que la pensée kantienne s'était focalisée seulement sur les guerres entre peuples ou États particuliers et « *l'idée de guerres mondiales ne l'avait nullement effleuré* »²⁶¹. Et jusque-là, son droit des gens, perçu aujourd'hui comme droit international, n'avait servi qu'à réguler lesdites guerres telles qu'il les avait pensées au départ. Avec donc la constatation des multiples fléaux, Kant s'est senti obligé de statuer et d'agir par la suite. Voilà pourquoi il déclare que : « *il en est des peuples, en tant qu'États, comme des individus ; s'ils vivent dans l'état de nature, c'est-à-dire sans loi extérieures, leur voisinage seul est déjà une lésion réciproque, et pour garantir sa sûreté,*

²⁵⁸ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p.223.

²⁵⁹ *Idem*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 224.

²⁶¹ *Idem*

chacun d'eux peut exiger des autres qu'ils établissent d'accord avec lui une constitution garantissant les droits de tous »²⁶². Ici, il est question une fois de plus du droit des gens que Kant a mis en place pour abolir l'état de nature entre les individus au premier niveau et entre les États belliqueux au second. C'est pourquoi en établissant ce droit des gens appelé de nos jours droit international, il déclare ces mots : « *Or, il n'y a, face à cela, pas d'autre solution qu'un droit des gens fondé sur des lois publiques que la force vient soutenir et auxquelles chaque État devrait se soumettre [...]. Car, une paix générale, qui durerait en vertu de ce qu'on appelle la balance des forces en Europe, est une pure chimère* »²⁶³. C'est dire donc que le droit des gens, appliqué avec le concours de la raison, est un droit *sine qua non* à la réalisation de la paix perpétuelle entre les États, propédeutique au droit cosmopolitique, et par conséquent une préfiguration de l'inclusion de l'étranger dans la construction de son droit cosmopolitique.

Le projet kantien de construire une fédération des peuples ou d'une fédération d'États libres, amène le philosophe de Königsberg à faire une différence entre la soumission des citoyens aux lois et celle des États constituant une communauté tout en faisant le parallèle entre la souveraineté interne et celle externe. Dès lors, il dégage comme autre condition l'autonomie interne et externe de chaque État voulant faire partie de cette confédération pensée par Kant. En commentant Kant dans sa conception du droit des gens et en rupture avec ce dernier, Habermas précise qu'à ce niveau, « *il est encore question ici d'un État universel des peuples à la puissance duquel tous les États particuliers devraient librement se plier pour obéir à ses lois* »²⁶⁴. Or pour Kant, l'obéissance aux lois dans l'optique d'harmoniser les rapports entre les peuples entendus comme États, est obligatoire, avec cette particularité que tous les États de ladite fédération gardent leur souveraineté. C'est dire donc que l'adhésion à cette fédération des peuples que Kant promet devrait se faire de façon libre avec une préfiguration d'un État universel. Habermas ira plus loin en qualifiant cet état « *d'état juridique intra-étatique* »²⁶⁵ tout en le différenciant de l'état cosmopolitique bien que les deux posent comme hypostase l'autonomie de chaque État membre. La théorisation de cette idée kantienne des rapports entre les États est palpable dans son deuxième article définitif de *Projet de paix perpétuelle* où il affirme que : « *le Droit international doit être fondé sur une*

²⁶² E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 18.

²⁶³ E. KANT, « *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut point* », trad. L. Ferry, p. 299. Cité par Habermas dans *L'Intégration républicaine*, p. 226.

²⁶⁴ E. KANT, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, p. 300. Cité par Habermas, *L'Intégration républicaine*, p. 227.

²⁶⁵ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 227.

fédération d'États libres »²⁶⁶. Cette exigence devrait respecter corrélativement certaines normes liées à la raison et ayant pour seules but la paix perpétuelle. À cet effet :

*Aux yeux de la raison, il n'y a donc qu'un seul moyen de tirer les États de cette situation violente, où ils sont sans cesse menacés de la guerre, c'est de renoncer, comme le font les particuliers, à la liberté anarchique des Sauvages pour se soumettre à la contrainte de lois plus générales et former ainsi un État de nations (civitas gentium) qui croisse insensiblement et finisse par embrasser tous les peuples de la terre*²⁶⁷.

Voilà donc l'ouverture faite de manière plus explicite au droit cosmopolitique kantien qui a encore besoin d'être explicité. Dès lors, qu'est-ce qui fonde le droit cosmopolitique kantien ?

I.3- L'hospitalité comme réalisation du droit cosmopolitique kantien.

D'entrée de jeu, le constat fait par Habermas sur le rapport entre la paix perpétuelle et l'état cosmopolitique est que, la première est une caractéristique importante du second qui constitue l'aboutissement ultime de toute la gymnastique intellectuelle faite par Kant. Il y a donc une sorte de complétude au droit des gens qui a été établi au préalable puisque, en plus du fait que ce droit des gens mette fin à l'état de nature entre les États et qu'il ait « une valeur péremptoire »²⁶⁸ c'est-à-dire indiscutable, il assure aussi la transition au droit cosmopolitique qui est comme un parachèvement de cet état de nature. Alors, il faut dire que « l'état cosmopolitique se présente surtout comme l'ultime étape dans un processus de pacification des relations entre les personnes et entre les groupes de personnes »²⁶⁹. C'est donc une analogie qui pourrait nous conduire à l'analyse selon laquelle la concrétisation du droit des gens faisant référence aux lois harmonisant les rapports entre les peuples ou États, conduit inéluctablement à la réalisation d'un droit cosmopolitique réglant les rapports entre les individus plus précisément. L'innovation que Kant apporte en évoquant ce droit cosmopolitique en rapport avec le droit international classique se pose en termes de recommandation. Pour lui, « le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle »²⁷⁰. Il définit l'hospitalité comme étant « le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive »²⁷¹. On voit incontestablement la valorisation du droit des gens qui se transporte au-delà des frontières

²⁶⁶ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 18.

²⁶⁷ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 23.

²⁶⁸ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 226.

²⁶⁹ M. T. NGOSSO NGOSSO, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, Mémoire de DEA en Philosophie, Université de Yaoundé I, Novembre 2009, p. 46.

²⁷⁰ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, p. 23

²⁷¹ *Idem*.

dans la vertu d'hospitalité et qui met davantage l'étranger au centre des préoccupations du droit en général.

De plus, le droit cosmopolitique est une solution idoine participant au projet kantien de l'élaboration d'une fédération d'État à l'échelle universelle. La réalisation d'un tel état présuppose aussi, nous l'avons évoqué plus haut, que chaque État membre soit souverain et que tous les autres le respectent. En fait, Kant met en avant l'idée d'une cosmocitoyenneté bien qu'elle soit encore un peu floue ou qu'elle n'apparaisse pas clairement dans son argumentaire. C'est avec Habermas que la cosmocitoyenneté est déclinée de façon plus emphatique. Il épouse d'ailleurs l'idée kantienne de l'autonomie des peuples lorsqu'il fait le distinguo entre l'état cosmopolitique et l'état juridique intra-étatique. Pour le deuxième, les citoyens sont soumis aux lois contraignantes d'un pouvoir supérieur alors que le premier, l'autonomie interne est pleinement respectée dans les rapports entre États²⁷². Il y'a donc une maturation progressive de l'idée d'une république universelle *qui* est paradoxalement vidée des caractéristiques classiques d'un État normal du fait de cette hypostase de la souveraineté qui caractérise sa substance. Cette république a néanmoins tout son sens parce qu'elle réunit une fédération d'États libres qui s'abstient à convoquer l'usage de la force qui pourrait nuire à la souveraineté de ses membres. Ici donc naît la nature de la permanence²⁷³ dans l'élaboration des traités de droit internationaux qui, selon Habermas, sont au-dessus du modèle du contrat social et par là même, au-dessus du droit international classique. Habermas conclut ici en critiquant Kant sur l'aspect trop idéaliste de sa morale qui veut concilier la politique et la morale. C'est une conciliation que Kant fait reposer seulement sur la bonne foi de chaque État membre de la confédération envers les autres ; ce qui pourtant ne donne point de garantie dans le respect de ces règles de droit se référant à la morale kantienne. Alors, il se pose une crise selon Habermas rendant la réalisation de l'état cosmopolitique kantien plutôt problématique²⁷⁴.

II- LA NOUVELLE FORME DE MANIFESTATION DE LA CRISE DE L'ÉTRANGER

Après les jalons posés par Kant au 18^e siècle sur la problématique de l'étranger en évoquant l'élaboration d'un droit cosmopolitique, Habermas va s'y intéresser aussi tout en la posant en d'autres termes et en rapport avec l'époque contemporaine dont il fait partie. Ce dernier se heurtera donc « à une tendance évolutive qui suscite déjà une large attention sous

²⁷² J. HABERMAS, *l'Intégration républicaine*, p. 227.

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 230-231.

le nom de « mondialisation »²⁷⁵. S'inspirant à cet effet de la pensée kantienne du cosmopolitisme, Habermas va s'approprier la question pour la poser désormais, en accord avec Hannah Arendt²⁷⁶, sous le terme de l'immigration. Pour Arendt : « *les apatrides, les sans-droits et les réfugiés sont la signature du XXe siècle* »²⁷⁷ ; une confirmation que Habermas qualifie par la suite de terrifiante²⁷⁸ pour montrer l'ampleur inquiétante de ladite question.

II.1- De la manifestation de la crise de l'étranger dans l'Union Européenne par l'immigration

La succession des crises dans l'évolution de l'histoire fait état, après la seconde Guerre mondiale et la guerre froide, de celle de l'immigration. C'est autour de cette nouvelle problématique en rapport avec la mondialisation que Habermas entrevoit de déployer sa pensée cosmopolitique. Tout ceci part du constat fait par l'héritier de l'École de Francfort lorsqu'il affirme que : « *en République fédérale, comme d'une façon générale, dans l'Union Européenne, c'est un autre sujet qui est à l'ordre du jour après les bouleversements survenus en Europe centrale et orientale, à savoir l'immigration* »²⁷⁹. Cette importance portée particulièrement à l'immigration signifie pour ce dernier que l'urgence se présente de repenser la question de l'étranger et l'ensemble de l'Europe devrait s'en préoccuper puisqu'elle est au centre même de tous ces bouleversements. Les immigrants viennent donc de plus en plus et de façon inquiétante du Sud et de l'Est attirés par l'Europe pacifiée et prospère. Habermas lui-même affirme que : « *les personnes déplacées, que la Seconde guerre mondiale a laissées au centre de l'Europe dévastée, ont été depuis longtemps relayées par les demandeurs d'asile et les immigrants du Sud et de l'Est attirés par l'Europe pacifiée et*

²⁷⁵ J. HABERMAS, *Après l'État-Nation, une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 47.

²⁷⁶ H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme (1951)*, trad. En français par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu, Patrick Lévy, Micheline Pouteau, Martine Leiris et Hélène Frappat, Ed. Le Seuil, Coll. Points, 1972, 1973, 1982. Toutes ces trois dates de parution constituent pour chaque Tome que comprend l'ouvrage (*Le système totalitaire, l'antisémitisme et l'impérialisme*), une sortie par Tome. Les années 1930 font surgir une nouvelle catégorie de personnes à savoir « les sans-droits ». Spoliée de toute protection juridique, cette catégorie sera traitée jusqu'à élimination physique et à la mesure des pestiférés par l'Allemagne nazie. Des millions de Juifs en ont perdu la vie et d'autres se sont sentis obligés de migrer vers d'autres patries, ce qui les transforma désormais en « apatrides ». L'immigration a donc été boosté par les guerres civiles et ces déplacés n'ont pas trouvé d'accueil nulle part. Voilà ce qui justifia sommairement l'assertion arendtienne de l'immigration comme signature du XXe siècle. Cf. Pierre Hazan, « *Lire la crise des réfugiés avec Hannah Arendt* », in le Temps, Publié le 30 septembre 2015. Source numérique : <https://www.letemps.ch/opinions/lire-crise-refugies-hannaharendt> consulté le 30 mai 2024 à 1h00.

²⁷⁷ J. HABERMAS, *l'Intégration républicaine*, p. 117.

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 322

prospère »²⁸⁰. Il est clair que ceci est la résultante d'une mauvaise vie à la base et du désir d'aller se réfugier où les conditions sont meilleures mais avec des risques énormes. À cette mauvaise vie, s'ajoutent aussi des conflits et des guerres dans certains pays qui n'aident pas aux autochtones d'y rester. Nous en avons pour preuve le fait que : « *différents pays ont connu des évolutions géopolitiques comme des guerres, des conflits civils ou des régimes liberticides, poussant une partie de leur population à partir, à l'exemple des guerres d'Afghanistan, d'ex-Yougoslavie, de Somalie ou de Syrie. Autre exemple, la guerre civile algérienne des années 1990 a provoqué une forte émigration* »²⁸¹. Tous ces déplacements ont en majeure partie comme destination l'Europe. Donc, elle se trouve fortement interpellée au vue de tous ces enjeux liés à l'immigration.

Dans le même sillage, les études préventives de certains chercheurs interpellent aussi l'Europe sur ce problème d'immigration. Ces chiffres se situent autour de « *vingt à trente millions d'immigrants venus de la seule Europe de l'Est* »²⁵⁹ et si l'on ajoute les chiffres venant des pays sous-développés, on aura de quoi s'inquiéter davantage. Il est donc évident qu'à ce stade, cette crise ne peut plus être éradiquée mais plutôt contrôlée selon Habermas. La preuve en est que : « *les vieux camps de réfugiés ne suffisent plus pour recueillir le flot des nouvelles vagues de migrants* ». Alors, s'inscrivant dans l'optique de trouver une solution à leurs problèmes, il s'avère plutôt que ces nouveaux migrants soient plus une crise à gérer qu'une solution pour leur terre d'accueil. Voilà pourquoi il convient de dire :

*Les mouvements migratoires transnationaux agissent comme les sanctions obligeant l'Europe occidentale à assumer une responsabilité qui lui incombe par suite de la faillite du socialisme d'Etat. Ou bien elle déploiera des efforts considérables pour faire en sorte que les conditions de vie s'améliorent rapidement dans les régions pauvres de l'Europe centrale et orientale, ou bien elle sera envahie de demandeurs d'asile et d'immigrants*²⁸².

Ces paroles témoignent encore de ce que la crise de l'étranger n'est pas vraiment une illusion pour l'Europe ; elle est bel et bien présente et à cet effet l'Union Européenne se doit de saisir son destin pour chercher à la contrôler.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 117

²⁸¹ G.-F. DUMONT, « *L'immigration en Europe. Quelle évolution démographique ? Quelles dynamiques géographiques ? Quels facteurs géopolitiques ?* », in *Les Analyses de Population et Avenir*, 2019, pp. 1-21. Source numérique : <https://www.cairn.info/revue-analyses-de-population-et-avenir-2019-1.htm> consulté le 30 mai 2024 à 1h40.

²⁸² J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 118

II.2- L'Europe, Continent de prédilection des immigrants et de la crise de l'inclusion

La réalité de l'immigration en Europe conduit cette dernière à établir une relation conséquente avec ce phénomène. Cela se vérifie inéluctablement avec le classement des continents en fonction des fréquences migratoires. Cette hiérarchisation des continents en référence à la fréquence migratoire nous permet de relever certaines causes particulières qui ont favorisées la prégnance de la crise de d'inclusion des étrangers nommés encore immigrants en Europe. Il est important de souligner que le démantèlement du rideau de fer en 1989-1990 ou l'instauration de l'espace Schengen depuis 1995²⁸³ a provoqué des nouvelles préoccupations qui ont interpellées vivement les Etats concernés pour une prise de conscience de la crise de l'étranger. Ces préoccupations sont nées à cause de la libre circulation instaurée dans les Etats membres de ladite organisation qui provoque le problème de l'acceptation véritable des étrangers issus d'autres pays bien que faisant partie de la même organisation. Habermas ne manque pas d'ajouter à la suite que : « *les réactions d'extrême droite à l'arrivée massive d'étrangers se sont accrues partout en Europe* »²⁸⁴. C'est une attitude de rejet par les autochtones européens et conservateurs à l'endroit des immigrés. Il ne faut pas perdre de vue aussi que la Chine a joué un rôle particulier dans l'explosion de l'immigration En Europe. A cet effet, l'on est d'avis avec Gérard-François Dumont pour qui : « *l'ouverture de la Chine à compter de 1979, qui a permis à la fois l'arrivée d'immigrants étrangers en Chine et rendu possible une forte émigration chinoise vers les pays occidentaux* »²⁸⁵. Toutes ces causes particulières justifient la réalité que devrait gérer dorénavant l'Union Européenne puisque la majorité de tous ces déplacés se dirigent généralement vers l'Europe. A ce stade, l'Europe est plus que jamais confrontée à la crise d'inclusion qui sévit dans sa société.

Les enjeux ayant été pris en compte par l'Europe, il est aussi important qu'on relève l'influence que ce phénomène d'immigration exerce non seulement sur la politique européenne, mais aussi sur la vision futuriste de l'Europe. Habermas relève que le fait que l'immigration refasse surface justifie la chute du socialisme d'Etat ce qui confirme le fait que : « *les mouvements migratoires transnationaux agissent comme des sanctions obligeant l'Europe occidentale à assumer une responsabilité qui lui incombe* »²⁸⁶. Cette pression exercée par l'immigration convergera les efforts vers « *les régions pauvres de l'Europe*

²⁸³ G.-F. DUMONT, « *L'immigration en Europe. Quelle évolution démographique ? Quelles dynamiques géographiques ? Quels facteurs géopolitiques ?* », pp. 1-21.

²⁸⁴ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 118.

²⁸⁵ G.-F. DUMONT, « *L'immigration en Europe. Quelle évolution démographique ? Quelles dynamiques géographiques ? Quels facteurs géopolitiques ?* », pp. 1-21.

²⁸⁶ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 118

centrale et orientale »²⁸⁷ afin que les conditions de vie de ce côté soient revalorisées au détriment d'une invasion des immigrants et des demandeurs d'asile. Les politiques sociale et économique sont donc touchées et nécessitent un réajustement à l'aune d'un « *chauvinisme de la prospérité* »²⁸⁸, pour emprunter l'expression habermassienne. En d'autres termes, c'est une idéologie qui rejette tout ce qui est étranger. Voilà pourquoi Habermas conclut en disant que « *ainsi le problème des demandeurs d'asile fait-il resurgir la tension latente entre citoyenneté et identité nationale* »²⁸⁹. Cette conclusion est le reflet d'une crise qui se fait grandissante à savoir celle de l'inclusion de l'étranger. Cette inclusion fait aussi ressortir la problématique de la citoyenneté et de l'identité nationale comme le relève l'héritier de l'Ecole de Francfort, car ces dernières problématiques sont intimement liées à celle de l'inclusion de l'étranger.

III- DES INFLUENCES HISTORIQUES AU COSMOPOLITISME HABERMASSEN ET DES MANIFESTATIONS DE LA CRISE D'INCLUSION DE L'ÉTRANGER DANS LA RÉPUBLIQUE FÉDÉRALE D'ALLEMAGNE (RFA)

Le cosmopolitisme habermassen trouve aussi sa genèse dans certains faits historiques qui ont marqués ce dernier pour la vie. Nous pensons ici aux deux Grandes Guerres, à la guerre froide, la chute du mur de Berlin, l'effondrement du bloc soviétique et la guerre de la Shoah. Tous ces événements ont créé une révolte chez Habermas, d'autant plus que sa société en l'occurrence la RFA était victime de cette exclusion systématique de l'étranger.

III.1 Des événements historiques, propédeutiques au cosmopolitisme habermassen.

La pensée cosmopolitique de Habermas ne manque pas de tirer ses sources dans certains événements historiques qui l'ont marqués et influencés. C'est pourquoi il affirme que « *le début de la Première Guerre mondiale et l'effondrement de l'Union soviétique servent de cadre à un antagonisme qui traverse les deux guerres mondiales et la guerre froide* »²⁹⁰. Il faut noter que tous ces faits se sont déroulés pendant le XXe siècle et voilà pourquoi Habermas en fait une déclinaison particulière dans sa pensée. Cette mention faite des événements particuliers de l'histoire montre l'importance qu'ils représentent pour sa pensée. D'ailleurs, la guerre froide est le seul événement qui reste d'actualité selon Habermas parce que les superpuissances continuent de vouloir s'affirmer pour rester toujours maîtres du monde. S'interrogeant sur la méthode de compréhension du XXe siècle, il table sur des

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ *Idem.*

²⁸⁹ J. Habermas, *L'intégration républicaine*, p. 118

²⁹⁰ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 19.

possibilités qui le conduisent à la conclusion selon laquelle ce sont les Etats-Unis qui ont réussi à dominer et à sortir vainqueur des deux Grandes Guerres. A cet effet :

Pour comprendre le XXe siècle, faut-il mettre en avant le défi qu'a constitué l'Union soviétique pour l'Occident capitaliste (Eric Hobsbawm), ou la lutte des régimes totalitaires contre l'Occident libéral (François Furet) ? L'une et l'autre de ces interprétations expliquent d'une manière ou d'une autre le fait que seuls les Etats-Unis soient sortis renforcés des guerres mondiales, au plan à la fois économique, politique et culturel, et qu'ils soient la seule superpuissance à avoir survécu à la fin de la guerre froide. Ce résultat a valu au XXe siècle le nom de siècle « américain »²⁹¹.

Il est clair que les interprétations du XXe siècle présentent les Etats-Unis comme superpuissance de tous les temps. Mais malgré leur suprématie, il n'en demeure pas moins vrai que les conséquences des guerres ont été désastreuses quant à l'organisation de toutes les sociétés. Ce qui a favorisé des vagues de migrations confrontées au problème d'inclusion dans les nouvelles sociétés. La guerre froide étant l'affrontement des idéologies, provoque aussi des divisions dans le monde et c'est ce qui nécessite de repenser l'inclusion des étrangers selon Habermas.

Par ailleurs, la chute de l'Union soviétique est une influence capitale dans la pensée cosmopolitique de Habermas. À cet effet, il relève que l'Union soviétique a été un élément majeur pour le capitalisme en Occident surtout qu'elle était la superpuissance du moment. C'est la première perspective que relève Habermas parmi les trois qui caractérisent le XXe siècle selon lui. Selon cette première perspective :

Ce siècle est tenu en haleine par le défi que lance au système capitaliste mondial la plus grande expérience qui ait jamais été faite avec des hommes ; l'industrialisation brutalement imposée à la force du fouet par de cruels sacrifices fraie, certes, le chemin de l'ascension politique de l'Union soviétique au rang de superpuissance, mais ne lui assure aucune base solide, ni au plan économique, ni au plan de la politique sociale, lui permettant de concurrencer sérieusement le modèle occidental²⁹².

L'hégémonie du bloc soviétique ne durera donc pas au vue des aléas de l'histoire et de l'issue des guerres mondiales. Juif de naissance, Habermas fait face aussi à la shoah ou l'antisémitisme qui n'est autre que l'entreprise d'extermination systématique, menée par l'Allemagne nazie (1941-1945) contre le peuple juif pendant la seconde guerre mondiale, qui conduit à la disparition de cinq à six millions de Juifs²⁹³. Avant lui Hannah Arendt avait

²⁹¹ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 20.

²⁹² *Ibidem*, pp. 20-21

²⁹³ Voir <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Shoah> consulté le 31 mai 2024 à 11h56

commencé le combat face à ce génocide sur les Juifs et pour elle c'est le reflet du mal qui est en l'homme dans sa version moderne et qui trouverait une solution grâce à un système judiciaire international²⁹⁴. À sa suite, Habermas dira ces mots : « *certes, les peuples directement engagés et concernés ont mis des décennies à prendre conscience de la dimension d'une terreur d'abord éprouvée de manière sourde et culmine dans l'Holocauste, autrement dit dans l'anéantissement méthodique des Juifs européens* »²⁹⁵. Preuve que la chasse aux sorcières organisée contre son peuple a provoqué en lui une détermination à traiter du problème de l'inclusion de l'étranger puisque le peuple juif vivait en étranger. Il fallait donc trouver une manière de contribuer à contenir ce problème qui a traumatisé son peuple dans le but d'éviter plus tard ce genre de traumatisme dans le monde.

III.2-De la réalité de l'exclusion de tout étranger dans la RFA

Pour parler de la situation de l'étranger en RFA, il est important de partir de la chute du mur de Berlin en le 9 novembre 1989 pour mieux la décliner. Le mur de Berlin a longtemps contribué à l'exclusion des étrangers venus d'autres Länders en Allemagne et cette idée a persisté bien après malgré la suppression du mur. C'est cet esprit d'exclusion que Habermas critique et dont il s'inspire aussi pour construire son cosmopolitisme. A cet effet, il condamne le système d'immigration de la République fédérale d'Allemagne puisqu'elle ne considère pas les étrangers. Tout cela part d'un constat indiscutable à savoir : « *en République fédérale comme, d'une façon générale, dans l'Union européenne, c'est un autre sujet qui est à l'ordre du jour après les bouleversements survenus en Europe centrale et orientale, à savoir l'immigration* »²⁹⁶. Cela met déjà sur la table une problématique interpellatrice et c'est cette sonnette d'alarme que Habermas tire en exposant la RFA dans sa politique d'exclusion de l'immigré entendu comme étranger au sens habermassien. L'héritier de l'École de Francfort s'appuie sur une loi s'appliquant sur le droit d'asile tout en la qualifiant d'irrecevable du point de vue normatif car cette dernière prône l'exclusion. Ce postulat le mène à imposer un argumentaire stratifié à trois niveaux dans l'optique de démontrer la véracité de l'exclusion que vit l'étranger en RFA. Dans un premier temps, il soulève le fait que la règle en vigueur soit limitée à l'asile politique, en d'autres termes « *aux mesures à prendre contre l'abus du droit d'asile* »²⁹⁷. Tout ce que Habermas dit dans ces

²⁹⁴ H. ARENDT, *Eichmann in jerusalem*, Londres, 1963.

²⁹⁵ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 22

²⁹⁶ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 322

²⁹⁷ *Idem*, p. 331

paroles trouve son origine dans le fait qu'il déplore au préalable une définition biaisée du problème de l'immigration. Il s'explique en ces termes :

Le problème de l'immigration est mal défini, faiblesse lourde de conséquences. En effet, en dissociant les questions d'asile politique et d'immigration pour raison de pauvreté, on déclare implicitement que l'on souhaite se soustraire à la responsabilité morale de l'Europe à l'égard des réfugiés venus des régions misérables du monde. En revanche, on accepte tacitement une immigration illégale qui, sous la rubrique « abus du droit d'asile », peut-être, à tout moment, instrumentalisée à des fins de politique intérieure²⁹⁸.

On note donc une discrimination notoire qui pose même déjà problème parmi les immigrés. L'Europe en général et la RFA en particulier se sentent donc interpellées dans leur politique d'immigration.

Par la suite, l'article 16a complétant la loi fondamentale établi par accord entre les partis politiques le 15 janvier 1993 contribue selon Habermas à l'avilissement d'un type particulier d'étranger pouvant bénéficier d'un asile politique. Cet article, d'une teneur inhumaine selon le Philosophe Allemand « permet d'expulser sans recours juridique les réfugiés venus d'États tiers soi-disant « surs ». On se débarrasse ainsi des immigrés en les renvoyant vers l'Europe de l'Est, autrement dit vers nos voisins de Pologne, République Tchèque, Slovaquie, Hongrie et Autriche, pays qui ne sont guère préparés à régler ce problème d'une façon juridiquement irréprochable »²⁶⁶. On note là une certaine malhonnêteté dans la politique exercée par la RFA mettant consciemment certains pays déjà en difficulté dans une posture plus inquiétante face audit problème d'immigration. Preuve de plus d'une exclusion inhumaine des immigrés qui pourtant sont en situation critique.

Enfin, Habermas évoque la difficulté du compromis sur le droit d'asile en référence à la naturalisation des étrangers :

Au lieu de faciliter l'acquisition de la nationalité allemande par les étrangers déjà établis en Allemagne, en particulier les travailleurs immigrés jadis recrutés dans leur pays (Gastarbeiter), le compromis sur le droit d'asile rejette toute modification du droit existant en matière de naturalisation. On leur refuse par ailleurs la double nationalité, modalité qui avait leur préférence pour des raisons bien compréhensibles ; même leurs enfants nés en Allemagne n'obtiennent pas automatiquement les droits civiques. Même les étrangers qui souhaitent renoncer à leur nationalité antérieure ne peuvent être naturalisés, au plus tôt, au terme de quinze années de séjour en Allemagne²⁹⁹.

²⁹⁸ J. Habermas, *L'Intégration républicaine*, pp 331

²⁹⁹ *Ibidem*, pp. 332-333

Mais par contre, on note une certaine faveur accordée aux « soi-disant nationaux, et donc surtout les Polonais et les Russes qui peuvent apporter la preuve d'une origine allemande [...] en vertu de la loi fondamentale, d'un droit reconnu à la naturalisation »³⁰⁰. Denis Goeldel le démontre encore lorsqu'il affirme en ces termes : « qu'il (Habermas) dénonce ce privilège, accordé aux Polonais et aux Russes, auxquels il suffit d'apporter la preuve d'une origine allemande, pour recouvrer la nationalité allemande. [...] Pour lui (Habermas), des considérations de provenance (*Abstammung*), de langue et d'éducation ne peuvent justifier aucun privilège »³⁰¹. Ces illustrations exposent donc à suffisance les discriminations ostentatoires soulevées par ces articles sur le droit d'asile en RFA. Pour finir, l'héritier de l'Ecole de Francfort dira que « la RFA n'est pas un pays d'immigration »³⁰², et c'est à partir de là que se conforte son désir de chercher des solutions à l'inclusion des étrangers. Dès lors, au vue de toute cette prégnance de l'exclusion des étrangers, comment procède-t-il donc pour y proposer des solutions d'inclusion de ces derniers ?

³⁰⁰ *Idem*

³⁰¹ D. GOELDEL, « *La société multiculturelle selon Jürgen Habermas (II)* », in *Recherches germaniques* [en ligne], p. 51-66, 49/2019. Source numérique : <http://doi.org/10.4000/rg.2141>

³⁰² J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 333

CHAPITRE V : LES CONDITIONS HABERMASSIENNES DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER

Le projet d'ériger un monde sans discrimination soutenu par l'héritier de l'École de Francfort, se matérialise de plus en plus avec la détermination de solutionner la crise de l'étranger et commutativement la crise de la citoyenneté internationale. Ce dernier emploie une démarche méthodique se calquant sur le modèle kantien³⁰³ afin d'arriver à dégager un cosmopolitisme contemporain et qui sied aux exigences actuelles de la géopolitique du monde. Ceci dit, l'auteur de *l'Intégration républicaine* part d'une assise des conditions d'une souveraineté interne, pour évoluer vers la souveraineté externe et enfin asseoir les critères d'un cosmopolitisme qui devrait servir de levier pour construire un monde sensible aux différences.

I- DU PARADIGME HABERMASSIEN DE LA SOUVERAINETÉ INTERNE

La construction du cosmopolitisme habermassien obéit à une armature particulière qui se confond presque à celle de Kant. Ici, il est question de mobiliser toutes les composantes internes aux frontières étatiques qui favorisent la consolidation du mouvement de réflexion exercé par Habermas quittant de la citoyenneté nationale à celle internationale. Il faut dire que bien avant lui, l'idée de souveraineté a été théorisée chez Bodin. Pour ce dernier : « *la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République (...) c'est-à-dire la plus grande puissance de commander* »³⁰⁴. Non loin de cette une des choses, l'héritier de Francfort pense que : « *la souveraineté intérieure autorise la réalisation de l'ordre juridique étatique* »³⁰⁵. Cet ordre juridique qui a pour but de maintenir la paix et l'ordre. Ajouté à cela, cette souveraineté interne : « *n'a besoin d'aucun autre critère de légitimité que la paix publique et*

³⁰³ E. KANT, *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, pp. 12-13. Kant en détaillant sa démarche, pose certaines conditions qui valorisent sa méthode. Pour lui, « *toute constitution juridique, considérée quant aux personnes qui en sont l'objet, est : ou conforme au droit civil et bornée à un peuple ou État (jus civitatis) ; ou conforme au droit des gens et réglant les relations des peuples ou États entre eux (jus gentium) ; ou conforme au droit cosmopolitique, en tant que les hommes, les États, sont considérés comme influant les uns sur les autres en qualité de parties constituantes du grand État du genre humain (jus cosmopoliticum)* ». En d'autres termes, le droit civil fait référence à la souveraineté interne, le droit des gens à la souveraineté externe alors que le droit cosmopolitique parachève ces deux instances politiques en assainissant les rapports entre les individus tout en diluant tout type de frontière, physique ou non. C'est de cette démarche que Habermas va s'inspirer aussi.

³⁰⁴ J. BODIN, *Les six livres de la République* (1576), *De Republica libri sex*, Edition de Mario Turchetti, Classiques Garnier, Paris, 2013.

³⁰⁵ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 197

l'ordre »³⁰⁶. Il va plus loin en donnant même les composantes mises en place pour assurer cet ordre juridique dont : « *la force encasernée d'une armée permanente, d'une police, d'un système pénal, et [...] les moyens de l'usage légitime de la force* »³⁰⁷. À partir de cette circonscription définitionnelle que ce dernier fait de la souveraineté intérieure, il convient d'approfondir la réflexion dans la mobilisation qu'il fait des éléments majeurs et internes contribuant à l'élaboration de son cosmopolitisme.

I.1- De la démocratie comme système de gouvernance par excellence.

Dans l'optique de construire un soubassement solide à son projet cosmopolitique, le système politique prôné par Habermas en l'occurrence la démocratie joue, en interne, un rôle important. L'auteur de *L'Intégration républicaine* part d'une controverse entre la démocratie de type libérale et celle de type républicaine. Bien qu'il ait un penchant pour le deuxième type, il proposera une troisième dite politique délibérative qu'il développera. De ce qui caractérise la controverse, il relève que la fonction du système libéral : « *est de programmer l'État dans l'intérêt de la société* »³⁰⁸. La politique générale ici met en exergue une liberté mesurée dans l'action du citoyen vis-à-vis de ses concitoyens et de l'État. Il faut dire que le statut du citoyen dans ce système libéral : « *est défini par les droits subjectifs qu'ils ont par rapport à l'État et aux autres citoyens* »³⁰⁹. L'État a presque une fonction sociale ici mais beaucoup plus dans le volet de la protection des libertés qui définissent le citoyen. Par contre, la conception républicaine apporte une particularité embrassant toute les couches de la société avec l'État, et favorisant par le fait une bonne formation de la conscience citoyenne. Voilà pourquoi il est commode à ce système que :

*Le statut des citoyens n'est pas défini par le modèle des libertés négatives qu'ils peuvent revendiquer en tant que personnes privées. Les droits civiques, en premier lieu, les droits de participation et d'expression politique, sont au contraire des libertés positives. Ils ne garantissent pas l'absence de toute contrainte extérieure, mais la participation à une pratique commune sans l'exercice de laquelle les citoyens ne peuvent pas se transformer en ce qu'ils souhaitent être : les sujets politiquement responsables d'une communauté de sujets libres et égaux*³¹⁰.

³⁰⁶ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p.197

³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 136 et 196.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 361.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 363.

³¹⁰ *Ibid.*, pp. 364-365.

La déclinaison de ce que représente le citoyen dans le système républicain montre ce que ce dernier a comme feuille de route à respecter pour atteindre un but bien précis contribuant à la consolidation des rapports d'égalité et de responsabilité réciproque dans ladite société.

De l'analyse faite entre les deux approches démocratiques, Habermas pense que dans : « *la conception libérale, la politique se réduit essentiellement à un combat pour s'emparer des positions qui permettent ensuite de disposer du pouvoir administratif* »³¹¹. Il n'y a donc pas de quoi louer cette politique selon lui puisqu'elle semble prôner l'égoïsme dans la vie en société. Par contre, la conception républicaine vers laquelle il penche le plus, a vision politique toute différente. Ici, il est commutablement admis que :

*La formation de l'opinion et de la volonté politiques dans l'espace public et au parlement n'obéit pas aux structures du marché, mais aux structures autonomes d'une communication publique orientée vers l'entente. Pour la politique au sens d'une pratique d'autodétermination des citoyens, ce n'est pas le marché mais la conversation qui a valeur de paradigme*³¹².

Partant de cette démocratie républicaine qui met en exergue la communication publique, Habermas va établir la sienne en la transposant aussi sur ce qu'il appelle la théorie de la discussion teintée d'une éthique communicationnelle.

À la suite de cette controverse dichotomique entre la démocratie libérale et celle républicaine, l'auteur de *L'Intégration républicaine* mettra sur pied une démocratie particulière appelée « *politique délibérative* »³¹³ qui, selon lui, s'adaptera mieux au contexte politique contemporain. Il la nomme ainsi parce qu'elle : « *s'appuie précisément sur les conditions de la communication dans lesquelles on peut supposer que le processus politique aura des chances de générer des résultats raisonnables parce qu'il s'effectuera alors, dans toute son étendue, sur un mode délibératif* »³¹⁴. La particularité de ce modèle habermassien de la démocratie laisse croire qu'il pourrait être de nature hybride aux deux précédents modèles. Le soubassement sur lequel il s'appuie, en l'occurrence la théorie de la discussion référée au second modèle précédemment évoqué, est influencé par les contenus procéduraux des deux modèles qui « *pour la conception républicaine, considère l'État comme une communauté éthique, (...) et la conception libérale qui considère l'État comme le gardien de la société économique* »³¹⁵. Habermas s'emploie donc à valoriser en des termes de plus en plus

³¹¹ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 368.

³¹² *Ibid.*, p. 369.

³¹³ *Ibid.*, p. 361.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 372.

³¹⁵ *Idem.*

significatifs, une souveraineté dite populaire qui reposerait essentiellement sur le peuple considéré comme centre du pouvoir politique.

Ceci étant, la raison pratique et la morale sont les outils nécessaires à la concrétisation de cette politique délibérative avec pour but d'universaliser la considération réciproque et l'intégration totale de toutes les sphères sociétales dans l'exercice du pouvoir démocratique dans un État. S'agissant de ce modèle hybride de Habermas, il convient de dire :

Qu'en accord avec le républicanisme, elle (la théorie de la discussion) accorde une place centrale au processus de formation de l'opinion et de la volonté politiques, mais sans comprendre la constitution de l'État de droit comme quelque chose de secondaire ; à ses yeux, les droits fondamentaux et les principes de l'État de droit sont au contraire une réponse conséquente à la question de l'institutionnalisation des présuppositions du processus démocratique, très exigeantes en matière de communication. [...] Comme dans le modèle libéral, la frontière entre État et société est respectée ; mais la société civile, en tant que base social d'espaces publics autonomes, se distingue tout autant du système d'action économique que de l'administration publique³¹⁶.

C'est un jumelage qui parle de lui-même par sa révolution normative dans la discussion participative des couches sociétale à l'exercice de sa politique délibérative. Ce système fait intervenir à la fois les parlementaires mais également l'espace public politique pour une communication favorisant des prises de décision plus réfléchies. Le philosophe de Francfort arrive à la conclusion selon laquelle :

Par le biais des réseaux de l'espace public politique, la politique délibérative est intrinsèquement liée aux contextes d'un monde vécu favorable, lui aussi rationalisé. Ces communications politiques précisément, qui passent par le filtre de la délibération, dépendent des ressources du monde vécu, c'est-à-dire d'une culture politique fondée sur la liberté et d'une socialisation politiquement émancipée, notamment des initiatives des associations qui contribuent à la formation de l'opinion. Ce sont là des ressources qui, dans la mesure où elles se constituent et se régénèrent en grande partie de manière spontanée, sont difficilement accessibles à la régulation politique³¹⁷.

Il faut croire que l'interdépendance entre l'espace public politique, la politique délibérative, la liberté et même de la rationalisation montrent que le réseau tissé pour une application cohérente de la démocratie délibérative de Habermas n'a de sens qu'à cause de leur intercommunication.

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 375-377.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 381-382.

I.2- De la construction de la citoyenneté nationale à la réalisation de la souveraineté populaire.

Habermas entreprend d'opérer une transformation en rapport à sa démarche pour aboutir au cosmopolitisme qu'il veut solidement construire. Il ne manque pas de dégager le rapport qu'il y'a entre la citoyenneté et la nationalité car ces deux concepts sont intimement liés. Déjà, Kant disait que : « *cette masse [...] qui se reconnaît unie pour former un ensemble civique, s'appelle nation (gens)* »³¹⁸. En revanche, cette définition s'actualisera à l'ère moderne acquérant désormais la signification selon laquelle la nation devient protagoniste à la souveraineté. Aussi, lisons Habermas à propos : « *toute nation est désormais créditée du droit à l'autodétermination politique, la communauté de la volonté démocratique se substitue à la cohésion ethnique* »³¹⁹. Cette nouvelle conception de la nation aura donc un impact sur le concept de citoyenneté qui constitue aussi une inquiétude parmi plusieurs autres dans la pensée politique habermassienne. Et il faut noter qu'au fur et à mesure que la notion de nation se développait, on y confrontait celle de la citoyenneté qu'il fonde sur les citoyens qui pratiquent activement leurs droits démocratiques se manifestant dans leur participation et leur communication dans l'exercice du système démocratique. Il y'a donc d'abord constitution d'une communauté politique qui était au préalable une communauté prépolitique avec l'instauration d'une Constitution ayant pour fonction de règlement les rapports entre les citoyens. La nation se confondant à cet effet aux limites d'un État borné par des frontières physiques ou virtuelles, se voit donc construire une identité collective participant à ériger un esprit commun sous l'expression de citoyenneté nationale.

Cette citoyenneté nationale n'a de sens que si elle tient à un règlement encadrant le mode de vie de la communauté politique et actant la souveraineté populaire plus tard. À partir de là il y'a possibilité de communication entre le droit civil et celui international car le fait que : « *la nationalité règle l'appartenance des personnes à un peuple de citoyens dont l'existence est reconnue par le droit international* »³²⁰ favorise de facto l'État de droit démocratique qui valorise une association de citoyens libres et égaux. Habermas ne manque pas de faire un parallèle entre la citoyenneté nationale et le patriotisme car de son avis, ce parallèle devrait se calquer sur le modèle républicain de la démocratie qui parle en terme de « nous » inclusif et valorisant l'esprit de la communauté. L'esprit patriotique prôné par

³¹⁸ E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. P. Jalabert, in œuvres philosophiques, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 1123. Cité par Habermas in *L'intégration républicaine*, op. Cit., p. 96.

³¹⁹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 96

³²⁰ *Ibid.*, p. 100.

Habermas ici est également encouragé par Taylor que lui-même prend en illustration, car ce dernier : « *postule lui aussi une conscience communautaire issue de l'identification à des traditions consciemment acceptées qui sont celles de la communauté politico-culturelle à laquelle on appartient* »³²¹. Ceci traduit donc le fait que la communauté a une importance capitale dans la politique gouvernementale de la démocratie. Ce sont toutes ces choses qui amènent alors à s'interroger également sur l'aboutissement à une souveraineté populaire.

Aussi, la réalisation de la souveraineté populaire est intimement liée au changement de paradigme de gouvernance qui a toujours prédominé dans les autres modes de gouvernance, à savoir la concentration de tous les pouvoirs sur le monarque ou le prince. D'ailleurs, Rousseau et Kant participeront à l'élaboration de cette souveraineté populaire à l'encontre de Hobbes³²² qui met le Léviathan au-dessus de toutes les lois. La conception triviale de la souveraineté populaire qui veut que cette dernière soit considérée comme étant un transfert de pouvoir du prince vers le peuple conduit Rousseau et Kant à la considérer (la souveraineté populaire) comme étant : « *la transformation de la domination en auto-législation* »³²³. La force de domination se manifestant par les pleins pouvoirs détenus par le prince se mutera donc en « *une gouvernance auto-législative et intersubjectivement participative* »³²⁴, incluant la responsabilité du peuple dans la politique gouvernementale. Cette transformation pour Habermas est significative en ceci qu'elle réalise commutativement la mutation : « *des droits du sujet en droit de l'homme et du citoyen* »³²⁵ en d'autres termes : « *en droits libéraux et politiques du citoyen* »³²⁶. Il y'a donc une évolution de considération quittant de la simple appellation de *sujet* à celle d'*homme* et de *citoyen*. Le passage de *sujet* à *homme* et ensuite d'*homme* à *citoyen* montre qu'il y'a une dépendance interne entre ces concepts qui, au final, ne valorisent que l'humaine condition de chaque citoyen. Pour l'héritier de l'École de Francfort : « *le principe de souveraineté populaire se traduit par les droits de communication et de participation qui assurent l'autonomie publique des citoyens* »³²⁷. Ce qui traduit implicitement un mouvement de transformation effectué par les citoyens quittant de leur

³²¹ *Ibid.*, p. 104.

³²² T. HOBBS, *Léviathan* (1651), trad. F. Tricaud, France, Éd. Sirey 1971.

³²³ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 98.

³²⁴ C'est nous qui le mentionnons parce que cette révolution apporte une nouvelle vision politique qui valorise le peuple dans les prises de décision concernant la politique gouvernementale. Ce que Habermas évoque ici c'est qu'il est louable d'intégrer et même de convoquer la responsabilité du peuple dans les affaires politiques bien qu'on observe toujours beaucoup de défaillances dans les systèmes de gouvernance dans le monde surtout dans les pays africains où la démocratie présente encore des signes flagrants la situant encore au stade embryonnaire avec des dirigeants qui s'éternisent au pouvoir, les libertés d'expression bafouées, la gérontocratie qui fait rage, bref la mal gouvernance qui envahit le système démocratique africain.

³²⁵ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 142.

³²⁶ J. HABERMAS, *Après État-nation*, p. 53.

³²⁷ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 390.

autonomie privée pour gagner celle publique qui justifie d'ailleurs la réalisation actée de la souveraineté populaire.

Les valeurs que l'auteur de *l'intégration républicaine* soulève n'ont de sens que si le peuple, de par sa libre volonté et sa formation à l'éthique normative, se considère vraiment comme paradigme incontournable de « *l'État constitutionnel démocratique* »³²⁸. Cet État qui conçoit ce peuple comme destinataire du droit et en même temps comme concepteur de ce droit. Voilà ce qui rend exceptionnelle la chose car désormais ce peuple exerce le pouvoir directement ou indirectement. On voit donc que la construction de la citoyenneté nationale qui a participé à renforcer l'esprit patriotique, s'est retrouvée en train de favoriser la volonté de la communauté politique qui cherchera aussi à s'affirmer dans la scène politique d'abord en interne. C'est le résultat de la formation, selon Habermas, de la révolution populaire d'une nation de citoyens conscients de leur statut³²⁹. La nation dans le vocabulaire politique de Habermas, a donc une importance capitale impactant sur la souveraineté populaire car, selon son approche : « *c'est la conscience nationale, cristallisée autour de la perception d'une provenance, d'une langue et d'une histoire communes, (...) qui transforme les sujets en citoyens d'une unique communauté politique, en d'autres termes, en membres capables de se sentir responsables les uns des autres* »³³⁰. Cette analyse habermassienne de la conscience nationale nous permet aussi de faire le distinguo entre la souveraineté populaire qui est une modalité d'exercice de la souveraineté où le peuple l'exerce directement. Mais si ce sont les représentants élus de la nation qui l'exerce indirectement, on parlera de souveraineté nationale. Mais il est clair que Habermas valorise plus la première catégorie qui met le peuple au centre du pouvoir démocratique. Ceci étant, il faudrait songer aussi à dégager la communication existante entre l'État de droit et la démocratie dans le but de fortifier la version habermassienne de la démocratie.

I.3- Du lien interne entre l'État de droit et la démocratie.

D'entrée de jeu, il faut relever que deux définitions de l'État de droit limitant le pouvoir du souverain émergent au XXe siècle :

L'une, plutôt substantielle, confie au pouvoir constituant le soin d'inscrire dans la Constitution des normes de protection des droits et des libertés fondamentales qui encadreront l'activité de l'État. C'est ainsi que de nombreux préambules des Constitutions des États modernes contiennent des déclarations des droits plus ou moins précises et plus ou

³²⁸ *Ibid.*, p. 142

³²⁹ C'est nous qui le soulignons pour démontrer que le peuple devient acteur dans la gouvernance avec le prince. Il ne subit plus tout simplement toutes les caprices du prince mais il peut maintenant avoir pouvoir d'opinion.

³³⁰ *Ibidem*, p. 143.

moins respectées. L'autre, procédurale, et qui se combine souvent à la première, fait reposer sur des instances et des procédures préétablies, la mission de faire respecter par les autorités étatiques la règle de droit sans préjuger de son contenu. Les institutions étatiques chargées donc de faire respecter l'état de droit à cet effet sont la cour constitutionnelle, les juridictions et les traités supranationaux³³¹.

Le fait que la souveraineté demeure un souci à l'intérieur des frontières étatiques et aussi à l'international suscite de facto en Habermas la construction d'une idée de souveraineté telle qu'évoquée dans la séquence précédente. Habermas relève comme précisé si après une réalité dichotomique de l'état de droit : « *il existe à la fois des ordres juridiques étatiques sans les institutions de l'État de droit et des États de droit sans Constitution démocratique* »³³². Ce constat fait par le philosophe Allemand situe explicitement sa pensée politique qui valorise l'idée d'une vision cosmopolitique tirant sa sève de l'ordre constitutionnelle de l'Etat de droit démocratique. Alors, c'est l'occasion pour lui de préciser qu'il entend par Constitution, le support sine qua non dans un système démocratique qui :

Exprime un consensus formel. Les citoyens souhaitent régler leur vie en commun selon des principes qui, étant dans l'intérêt égal de tous, peuvent trouver l'assentiment fondé de tous. [...] Chacune et chacun a droit à une triple reconnaissance : on doit pouvoir trouver une égale protection et un égal respect, à la fois dans son intégrité d'individu irremplaçable, de membre d'un groupe ethnique ou culturel, et de citoyen, c'est-à-dire membre de la communauté politique³³³.

On voit donc que la Constitution dans un État de droit démocratique est totalement au centre du cadrage de la vie des citoyens chez Habermas. La démocratie prônée par Habermas sous le paradigme de la politique délibérative prend encore plus de sens en ceci qu'elle est consubstantielle à l'Etat de droit créant ainsi un climat favorable à la réalisation de son projet cosmopolitique. Ceci convoque inéluctablement une analyse interne entre le concept d'État de droit et la démocratie. Cette réflexion nous conduit à la suite de Habermas à dégager le fil d'Ariane qui lie à la fois le droit moderne du déplacement de l'origine de légitimation du droit positif, mais aussi la présupposition réciproque de l'autonomie privée et publique du sens procéduraliste de l'État de droit démocratique.

³³¹ B. KOFFANÉ BAYIHA, « Comment vivre dans une république en temps de crises : une analyse stratégique et politique de l'histoire de l'éthique de la gouvernance », in *De l'insociable sociabilité des identités au Cameroun. Paradigmes anciens et nouveaux défis*, sous la direction de Adder Abel Gwoda, Ed. Denimber et Larimber, 2023, p. 117.

³³² J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, pp. 383-384.

³³³ *Ibid.*, p. 99.

En évoquant le droit moderne en premier, ce philosophe allemand affirme que cet instrument juridique : « *puise sa légitimité dans l'autonomie pareillement accordée à chaque citoyen, l'autonomie privée et l'autonomie publique se présupposant réciproquement* »³³⁴. Parallèlement, le droit positif semble avoir tout son sens avec son caractère à la fois *contraignant* et révisable mais aussi l'interrogation d'une source génératrice de légitimité qui met en rapport les théories du droit et de la démocratie. Les principes de contrainte et de liberté qui caractérisent le droit moderne confirment donc, à la suite de l'analyse kantienne de la dualité de ces concepts, le rapport avec la démocratie car ce sont ces mêmes principes qui sont valorisés dans ce système. Sans doute, suite à cette analyse, s'en suit celle de Habermas qui traduit la complémentarité entre le droit et la morale tout en tenant compte du contexte démocratique et de ses exigences constitutionnelles. La possibilité que le droit positif tire sa légitimité de la morale autonome mais aussi : « *des décisions qui engagent la collectivité* »³³⁵, en d'autres termes d'une discussion à l'issue de laquelle les intervenants sont considérés comme concepteurs et destinataires de ce droit qu'ils peuvent modifier selon les circonstances, ceci en respectant l'autonomie privée d'une part et celle publique d'autre part, prouve la solidité de son soubassement. L'autonomie privée et publique se résumant ici à « *l'autonomie juridique* » qui traduit le fait que « *les destinataires du droit puissent en même temps se comprendre comme ses auteurs* »³³⁶. L'Etat de droit démocratique se trouve donc renforcé dans ces circonstances où toutes ces prémisses évoquées, agissant de concert, créent un environnement dans lequel le citoyen se sent valorisé dans tous les plans.

I.4- De la saisie des identités pour une meilleure mobilisation intra-étatique.

Plusieurs défis sont à relever dans un Etat pour la stabilisation de sa politique interne. En ce qui nous concerne ici, il s'agit de réfléchir sur la procédure employée par Habermas dans l'optique de gérer la multitude des identités individuelles concourant à l'élaboration d'une identité collective à l'échelle intra-étatique. Le concept d'identité revêt plusieurs paliers qui participent à son édification jusqu'à sa conception nationale à savoir les identités de l'individu, du groupe et de la société³³⁷. Habermas ne doute pas du fait que la société est multiculturelle, voilà pourquoi il la caractérise toujours de « *complexe* », « *différenciée* », « *pluraliste* », « *hétérogène* ». Tous ces adjectifs attribués à la société contemporaine justifient « *sa diversité* » qui s'affiche irrésistiblement par des : « *groupes ethniques, des confessions*

³³⁴ *Ibid.*, p. 384.

³³⁵ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 389.

³³⁶ *Idem*, p. 393.

³³⁷ J.-C. RUANO-BORBALAN, *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, éd. Sciences humaines, 1998.

religieuses et des visions du monde, ou encore des formes de vie culturelles »³³⁸. Tout cela montre indubitablement le foisonnement qu'il y'a dans une société et le défi que la souveraineté interne devrait relever dans l'optique de stabiliser sa politique interne. Habermas ne manque pas de préciser qu'en plus des identités multiples déjà présentes dans le territoire et de l'identité nationale, l'immigration vient en rajouter, créant un mixage encore plus complexe de cette population, car : « *tout afflux d'immigrants change la composition de la population, y compris du point de vue de sa culture éthique* »³³⁹. Ce problème d'immigration participe à susciter l'inquiétude pour le philosophe allemand d'élaborer une politique favorable à la construction d'une identité collective à l'échelle mondiale. Cette projection ne manque pas de créer en même temps une controverse qui l'emmène à s'interroger :

*Si le souhait d'immigrer ne rencontre pas sa limite dans le droit d'une communauté politique à maintenir intacte sa forme de vie définie en termes de culture politique. Le droit à l'autodétermination, placé sous la prémisse selon laquelle l'ordre étatique global développé de façon autonome présente une coloration éthique, n'inclut-il pas le droit d'affirmer son identité, y compris vis-à-vis d'une nation d'immigrants susceptibles de redéfinir cette forme de vie définie en termes de culture politique et qui a une histoire ?*³⁴⁰

On y voit là un conflit d'idées opposant le droit à l'immigration et le droit à l'autodétermination ayant pour fonction de protéger l'identité nationale.

Par ailleurs, le fait que Habermas soit bloqué temporairement dans son analyse ne l'empêche pas de murir son idée d'élaborer une culture commune à vocation universelle. À cet effet, malgré les difficultés liées à la crise identitaire de son projet, il ne capitule pas pour autant puisque le problème de l'inclusion de l'étranger revêt une importance capitale. Voilà pourquoi il veut établir dans un Etat de droit démocratique la possibilité d'intégrer un immigrant tout en préservant l'intégrité de sa forme de vie ; une interrogation que le philosophe allemand se posait déjà plus haut. Il relève ici deux niveaux d'assimilation de l'immigré en rapport avec la culture identitaire du pays d'accueil, mais nous en retiendrons seulement le mode qu'il recommande :

Celui de l'assentiment aux principes de la Constitution à l'intérieur de la marge d'interprétation définie, à un moment donné, par la façon dont les citoyens et la culture politique du pays comprennent leur identité en

³³⁸ D. GOELDEL, « *La société multiculturelle selon Jürgen Habermas (I)* », in Recherches germaniques [en ligne], 48/2018. URL : <http://journals.openedition.org/rg/409>

³³⁹ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 65

³⁴⁰ J. HABERMAS, *l'intégration républicaine*, p. 324.

termes d'éthique politique ; il s'agit donc d'une assimilation à la manière dont, dans la société d'accueil, l'autonomie des citoyens est institutionnalisée et dont on y pratique l'usage public de la raison (Rawls)³⁴¹.

Tel que Habermas énonce cette assimilation, il est donc possible, selon lui, que l'identité de la communauté soit préservée parce que protégée par les principes constitutionnels ayant leur ancrage : « *dans la culture politique, et non aux orientations éthiques de base d'une forme de vie culturelle dominante dans un pays* »³⁴². C'est dans cette même veine que se crée donc une nouvelle constellation dans des conditions de pression similaire à l'aune de la mondialisation que Habermas nomme : « *diversité nouvelle de formes hybrides* »³⁴³. A titre d'illustration de cette nouvelle forme de constellation résiliente, il prend en exemple le Cameroun, Trinidad ou Belize, les villages d'Egypte ou d'Australie, mais encore les villes comme Moscou et Londres pour encourager l'esprit d'adaptation et d'intégration de toutes ces localités et transposer cet esprit dans la réalisation de son projet cosmopolitique.

II- DE LA CONCEPTION HABERMASSIENNE DE LA SOUVERAINETÉ EXTERNE

La construction de l'idée cosmopolitique de Habermas poursuit son chemin avec l'affirmation de l'Etat au-delà de ses frontières. Pour le philosophe allemand : « *la souveraineté extérieure renvoie à la capacité de s'affirmer parmi les grandes puissances (dans le système des Etats européens mis en œuvre par la paix de Westphalie)* »³⁴⁴. Il ajoute qu'un Etat souverain à l'extérieur est celui qui est en mesure : « *de défendre de facto ses frontières* ». Il faudrait donc qu'il s'affirme en tant que « *concurrent disposant de droits égaux* »³⁴⁵ et pouvant rivaliser dans les normes avec tous les autres Etats sans condescendance ni surestimation. Tout ceci se manifeste par plusieurs paramètres que Habermas met en place pour y parvenir avec le concours de toutes les prémisses réunies à l'intérieur des frontières étatiques. Nous avons retenu trois paramètres à savoir la référence au droit international comme codage des relations entre les Etats, ensuite la possibilité de l'élaboration d'une Constitution appuyant le droit ci-dessus énoncé et pour finir le rôle des organismes dans cet équilibre entre les Etats.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 325.

³⁴² *Ibid.*, p. 326.

³⁴³ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 69.

³⁴⁴ *Ibid.*, p.169.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 136.

II.1- Le droit international comme substrat relationnel entre les Etats.

D'entrée de jeu, à la différence du droit interne et conformément à sa nature principalement conventionnelle, le droit international trouve ses sources dans la volonté clairement exprimée des Etats. Ces sources ne sont pas comprises dans des codes au sens du droit interne, mais dans des énumérations faites dans les conventions internationales de portée générale. Ce fut le cas dans la convention de la Haye de 1907³⁴⁶ créant la Cour Internationale des Prises qui énumérait les sources du droit applicable devant ladite juridiction. Il est clair donc que « *le droit international s'est construit, non pas contre ou au-dessus des Etats, mais par et pour les Etats* »³⁴⁷. La vérification de cette assertion est visible dans le deuxième article de la Charte des Nations unies qui dit que « *l'Organisation est fondée sur le principe de l'égalité souveraine de tous ses membres* »³⁴⁸. C'est de ce principe que Habermas bondit pour penser que les Etats sont en principe souverains et égaux, indépendants les uns des autres et tenus au respect de leurs souverainetés respectives, ainsi que le traduit le devoir de non-ingérence dans les affaires intérieures des Etats. Habermas appuie en disant que :

*Vis-à-vis de l'extérieur, autrement dit, vis-à-vis des autres sujets du droit international, la souveraineté de l'Etat se fonde sur le droit à une reconnaissance réciproque de l'intégrité des frontières étatiques. [...] Le statut de la souveraineté est garanti par l'autonomie, démontrée par les faits, dont dispose la puissance de l'Etat. Cette autonomie est fonction de la capacité qui est la sienne de protéger ses frontières contre ses ennemis extérieurs et de maintenir la loi et l'ordre à l'intérieur*³⁴⁹.

Habermas pose donc ici une présupposition réciproque entre la souveraineté interne et celle externe qui, selon ses propos, se mobilisent consécutivement pour une meilleure constellation postnationale.

Par ailleurs, il faut dire que le droit international prend réellement sa source conventionnelle dans un traité. Le traité ici, est l'instrument par excellence qui régleme les relations internationales en ceci qu'il couvre toute la sphère de la coopération internationale et répond à l'ensemble des besoins exprimés par les Etats. Comme référence pour étudier le droit des traités (droit international) est « *un traité sur les traités* » à savoir la Convention de

³⁴⁶ Cf. *Convention de la Haye 1907* portant sur l'adoption d'une Convention pour le règlement pacifique des conflits internationaux.

³⁴⁷ Bélich Nabli, « *Le statut de l'Etat en droit international* », in *l'Etat* (2017), pp. 168-186. Source numérique : <https://www.cairn.info/l-etat-9782200616861-page-168.htm>

³⁴⁸ Cf. *Charte des Nations Unies, chapitre I : Buts et principes*, Article 2, alinéa 1, San Francisco, 26 juin 1945.

³⁴⁹ J. HABERMAS, *Après Etat-nation*, p. 51.

Vienne du 23 Mai 1969 sur le droit des traités³⁵⁰. Il est important de noter que le droit des traités se fonde sur trois caractéristiques particulières en l'occurrence : le consensualisme qui repose sur l'autonomie de la volonté des Etats ; l'absence de formalisme en ce sens que le traité en tant qu'accord international peut prendre des formes variées et se présenter sous des dénominations diverses ; enfin, l'absence de hiérarchie entre les sources en ce sens qu'un traité bilatéral n'est pas en soi supérieur ou inférieur à un traité multilatéral. En tout état de cause donc *le traité s'entend d'un accord international conclu par écrit entre Etats et régi par le droit international, qu'il soit consigné dans un instrument unique ou dans deux ou plusieurs instruments connexes, quelle que soit sa dénomination particulière*³⁵¹. De ce fait, le droit international soutient donc le fait que la souveraineté a pour contrepartie le devoir de respecter les engagements librement consentis comme le confirment Malaurie et Aynès : « *les traités sont la loi des parties* »³⁵². Voilà pourquoi Habermas donne un contenu consistant à l'engagement sus-évoqué des Etats contractant en ceci que ces derniers, dans tous les cas, « *prennent des décisions plus ou moins rationnelles en fonction de leurs intérêts, qu'il s'agisse de préserver ou d'accroître leur pouvoir* »³⁵³. Une réalité plutôt normale dans l'équilibre relationnel entre les Etats. Dès lors, si les traités codifient déjà les relations entre Etats, comment expliquer l'idée habermassienne d'une Constitution au-delà de l'Etat ?

II.2- De la nécessité d'une constitution démocratique internationale.

Les relations entre les Etats relèvent du tact que ces derniers, en tant qu'entité internationale, se doivent d'appliquer pour éviter toute déclaration consciente ou inconsciente de guerre. L'idée d'une constitution internationale vient appuyer cette codification entre les Etats tout en ajustant le pas vers l'élaboration d'un droit cosmopolitique. La question selon laquelle « *l'Europe a-t-elle besoin d'une Constitution ?* »³⁵⁴ traduit l'intérêt que porte Habermas à ce sujet. L'Europe est prise ici par Habermas comme laboratoire à petite échelle en vue du cosmopolitisme. Habermas part du débat qui oppose les eurofédéralistes qui sont pour le fédéralisme européen et les eurosceptiques qui pensent tout le contraire. Pour l'auteur

³⁵⁰ Cf. Convention de Vienne sur le droit des traités de 1969 qui encadre les traités et les relations internationales juridiques entre les Etats. Elle s'applique nécessairement sur les Etats contractant dont 35 et systématise pour l'essentiel les règles coutumières préexistantes, mais comporte quelques dispositions qui relèvent d'avantage du développement progressif du droit international. Source numérique :

https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Convention_de_Vienne_sur_le_droit_des_traités

³⁵¹ *Ibid.*, Article 2, alinéa 1-a.

³⁵² P. MALAURIE et L. AYNES, *Droit civil. Les obligations*, Vol. 1, 2^e éd., Paris, Ed. Cujas, 1990.

³⁵³ J. HABERMAS, *Après Etat-nation*, p. 60.

³⁵⁴ J. HABERMAS, *Intégration Républicaine*, p. 209.

de l'intégration républicaine, il se définit en euro-fédéraliste ; voilà pourquoi il songe à unir l'Europe et qu'il est enthousiaste pour l'élaboration d'une démocratie dite cosmopolite.

D'ailleurs, dans son projet, « *la constitutionnalisation du droit international ou de l'Union européenne a un objet précis : l'établissement des conditions d'une activité politique démocratique à l'échelle internationale ou européenne* »³⁵⁵. Par contre, Dieter Grimm, qui critique totalement la transformation de l'Union européenne en Etat fédéral à constitution démocratique, donne pour argument l'absence « *d'une société civile formant réseau en Europe, d'un espace public politique à l'échelle européenne et d'une culture politique commune* »³⁵⁶. Habermas semble le rejoindre dans ces limites qu'il donne sans toutefois rester sans proposition de solution. La relecture du projet de paix perpétuelle de Kant à l'occasion de son bicentenaire y est pour beaucoup dans cette pensée de Habermas qui le conduit à penser un monde universaliste partant de la fédération des pays d'Europe autour d'une constitution démocratique et internationale. Joseph Weiler, en accord avec Grimm, adhère aussi au fait que penser une Constitution démocratique à caractère international serait une énorme erreur dans le processus de transformation de l'Union européenne en Etat fédéral. En un mot, Weiler et Grimm « *s'interrogent en réalité sur la possibilité d'une démocratie européenne et, par suite, d'une constitution européenne. Le point central est alors la question de l'existence d'un peuple européen* ». Il faut dire que ce point de vue n'est pas partagé par Habermas, d'où son action de déplacer la question du terrain de possibilité à « *celui de la nécessité politique en se fondant sur l'exigence d'effectivité de l'autonomie des citoyens* »³⁵⁷.

Par ailleurs, l'historique de l'émergence de la constitution européenne rapporte qu'en 2001, les quinze nations membres de l'Union européenne mettent sur pied une convention d'élus nationaux avec pour mission de réfléchir sur la possibilité de mise en place d'une Union politique. C'est le 20 juin 2003, au sommet de Thessalonique qu'ils adoptent de concert « *un projet de constitution dont l'innovation principale est la volonté de remplacer par un seul traité constitutionnel, l'ensemble des traités précédents et de mettre fin à la présidence tournante* »³⁵⁸. Au milieu de cette crise que connaît l'Europe, Habermas se saisit des turbulences démocratiques qu'on y observe principalement en Europe, pour proposer une solution futuriste qui abroge le système des Etats-nations et met en place l'idée d'instances

³⁵⁵ P. AURIEL, « *La démocratie au-delà de l'Etat. La nécessité d'une Constitution internationale et européenne dans l'œuvre de Jürgen Habermas* », Jus politicum, n°19. Source numérique : <https://juspoliticum.com/article/La-democratie-au-dela-de-l-Etat-La-necessite-d-une-constitution-internationale-et-europeenne-dans-l-oeuvre-de-jurgen-Habermas-1196.html>

³⁵⁶ J. HABERMAS, *l'intégration républicaine*, p. 211.

³⁵⁷ P. AURIEL, « *La démocratie au-delà de l'Etat. La nécessité d'une Constitution internationale et européenne dans l'œuvre de Jürgen Habermas* », op. Cit

³⁵⁸ M. T. NGOSSO NGOSSO, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, Mémoire de DEA en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2009, pp. 39-40.

supranationales. Avec cette conscience de préserver « *la substance de l'Etat social et éviter la segmentation d'une classe inférieure, il est donc indispensable de créer des instances supranationales capables d'agir* »³⁵⁹. L'urgence donc de développer des unités politiques supranationales est plus que d'actualité pour Habermas au vue des enjeux liés à la mondialisation, et cela sera un avantage pour l'Europe et pour le monde entier. Parallèlement donc, Habermas soutient l'élaboration d'une constitution en faveur de l'Europe si cette dernière veut se hisser aux exigences contemporaines de la géopolitique mondiale. D'autres parts, l'impossibilité de l'élaboration d'une constitution démocratique se heurte encore aux problèmes d'historicité et d'homogénéité du peuple européen, comme le pense Grimm.

Habermas propose à l'antipode de Grimm, une solution normative « *qui se fonde sur une notion contractuelle du peuple politique* »³⁶² favorisant, à l'aide d'un contrat basé sur la théorie de la discussion dans l'espace public qu'est l'Europe, la validation de la nécessité d'une constitution démocratique pour l'Union européenne. Au-delà donc de ce débat qui oppose Weiler et Grimm d'une part et Habermas de l'autre, il est visible que les deux camps se complètent et c'est pour cette raison que Habermas pense néanmoins l'urgence d'une constitution démocratique à l'échelle internationale. L'héritier de l'Ecole de Francfort ne manque pas de convoquer les organisations gouvernementales nationales et les organisations non gouvernementales dont le Fonds monétaire international, la Banque mondiale, l'organisation du commerce mondial, l'Organisation mondiale de la santé, l'office international pour l'énergie atomique, les bureaux spéciaux de l'ONU³⁶⁰ et bien d'autres, pour participer à cette idée du fédéralisme dans l'optique de créer un espace public conséquent à l'échelle internationale. À titre d'illustration ici, nous relevons l'action du Haut-Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés (HCR) qui a rapatrié, avec l'accord des concernés, jeudi 14 mars 2024 plus de 300 réfugiés centrafricains du camp de Gado-Badzere³⁶¹. Cette action du HCR confirme le rôle stabilisateur et humanitaire que les ONGs jouent en faveur de la diplomatie des Etats. Pour le cas d'espèce, le Cameroun et la Centrafrique harmoniseraient leurs rapports du simple fait que le premier a été une terre d'accueil pour les réfugiés du deuxième.

³⁵⁹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p.212.

³⁶⁰ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 62.

³⁶¹ M. C. NANA (Directeur de publication), « 317 réfugiés centrafricains rentrent au pays », in Cameroon tribune, n°13065/9264 du lundi 18 Mars 2024, p. 5.

III- DE LA DÉCLINAISON DU DROIT COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS

La cosmocitoyenneté habermassienne se manifeste à son dernier stade ici avec la déclinaison de son projet. Bien qu'ayant adopté la même démarche de Kant, Habermas a procédé d'abord par une « déconstruction-reconstruction » qui consistait à invalider certains pans de la pensée kantienne dont particulièrement sa morale monologique qui, de son avis est un obstacle au cosmopolitisme kantien. Sa reconstruction se base sur le fait que l'idée de la construction d'une citoyenneté internationale par Kant est une aubaine pour la reconsidération de l'humain.

III.1- De la rationalité communicationnelle comme socle du cosmopolitisme habermassien

Pour construire son droit cosmopolitique, Habermas va se baser sur la politique délibérative qui constitue le socle même du déploiement de sa pensée cosmopolitique. Il fonde d'ailleurs le substrat de ce nouveau modèle démocratique : « *sur les conditions de la communication dans lesquelles on peut supposer que le processus politique aura des chances de générer des résultats raisonnables parce qu'il s'effectuera alors dans toute son étendue, sur un mode délibératif* »³⁶². Il est donc évident de relever aussi que ce dernier fonde son droit cosmopolitique sur ce modèle de communication. Il construit à cet effet cette théorie autour de l'intersubjectivité qui se manifeste avec le concours de deux ou plusieurs personnes, mettant en exergue une morale dialogique, à l'encontre de Kant qui a élaboré une morale subjective bien qu'ayant une portée universelle. *La Théorie de l'agir communicationnel*, *L'espace public* mais aussi *L'intégration républicaine* pour ne citer que ceux-là sont à cet effet des ouvrages majeurs qui participent à développer cette intercommunication entre les individus favorisant l'élaboration d'un droit cosmopolitique ou d'une cosmocitoyenneté ayant une portée universelle. Principalement dans *Théorie de l'agir communicationnelle*, Habermas assigne une fonction particulière à la rationalité communicationnelle en lien avec son droit cosmopolitique. Il s'exprime en ces termes :

La rationalité communicationnelle devrait permettre de mobiliser le pouvoir de la discussion pour apporter une réponse radicalement refondatrice non seulement à la question de la tension entre validité (légitimité) et factualité (positivité) inhérente à la nature du droit

³⁶² J. HABERMAS, *l'Intégration républicaine*, p.372.

³³⁶ J. Habermas, *Après l'Etat-nation*, p. 66.

*moderne, mais encore à la question de la mise en place des conditions du consensus intersubjectif*³⁶³.

C'est dire donc que le droit cosmopolitique chez Habermas convoque indubitablement la raison communicationnelle qui agit dans la délibération des lois tout en assainissant la communication entre les citoyens et même les étrangers. Cette concrétisation du droit cosmopolitique mis sur pied par Habermas prend plus de sens avec le terme : « *inclusion qui signifie que la communauté politique reste ouverte à l'intégration de citoyens de toute origine, sans enfermer cet autre dans l'uniformité d'une communauté nationale homogène* »³³⁶. Ainsi donc, l'on retrouve implicitement ici le droit cosmopolitique kantien qui se base sur l'hospitalité universelle.

De plus, Habermas mobilise quelques arguments dont trois, pour enrichir cette idée cosmopolitique qui lui tient tant à cœur. Le premier argument est que notre auteur veut mettre sur pied une communauté juridique à l'échelle planétaire. Pour cela, à l'image du citoyen de la politique délibérative qui devrait être concepteur et destinataire du droit en interne, Habermas voudrait que cette image soit répliquée à l'échelle mondiale dans l'élaboration du droit cosmopolitique. Sa cosmocitoyenneté s'appuie donc d'avantage sur la valorisation de l'humain et de ses droits tel que pensé aussi par Kant avant lui. Les droits individuels devraient donc constituer un socle important, chez Habermas, dans son cosmopolitisme, ne négligeant pas néanmoins les traités et accords étatiques. Ici, il propose de façon plus claire : « *qu'en effet, l'établissement d'un état cosmopolitique signifie que les infractions aux droits de l'homme ne sont pas directement jugées et combattues selon des critères moraux, mais poursuivies, tout comme des actions criminelles, dans le cadre d'un ordre juridique étatique et selon des procédures judiciaires institutionnalisées* »³⁶⁴. Le deuxième argument qu'il mobilise est l'émancipation des citoyens nationaux leur octroyant l'appropriation ou l'incarnation du sens de l'universalité et du souci de l'Autre. Pour cela :

D'après la compréhension que l'Etat de droit démocratique a de lui-même en tant qu'association de citoyens libres et égaux, la nationalité est liée au principe du choix volontaire. Les caractéristiques traditionnellement imputées, lieu de résidence et naissance (jus soli et jus sanguinis), ne justifient pas une soumission irrévocable à la puissance souveraine de l'Etat. Elles ne servent plus que de critères administratifs

³⁶³ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnelle*. Tome I. *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduit de l'allemand par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987. Cité par Pius Ondoua, in *Le vivre-ensemble harmonieux, éthique communicationnelle et reliance*, Yaoundé, l'Harmattan, 2020, p. 17.

³⁶⁴ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 268.

*supposant un assentiment implicite, auquel correspond le droit d'émigrer ou de renoncer à sa nationalité*³⁶⁵.

Le droit cosmopolitique prendrait encore plus de sens donc à partir du moment où la conscience vers l'universalité participera à : « *briser les chaînes d'une fausse et prétendue universalité [...]. Ce n'est que dans la libération radicale des histoires de vie individuelle et des formes de vie particulière que s'affirme l'universalité de l'égal respect pour chacun et de la solidarité avec tout ce qui a visage humain* »³⁶⁶. L'ouverture à l'altérité convoque donc de facto la construction d'une identité commune favorisant la formation d'une conscience de l'égal respect de tout le monde. Le dernier argument que l'auteur développe est la nécessité de concevoir une identité juridique du droit cosmopolitique. Être citoyen du monde requiert que l'on convoque la raison mais plus encore les droits de l'homme³⁶⁷, car ils touchent à l'universalité de la nature humaine et par le fait, du droit cosmopolitique validant la nature juridique de la communauté cosmopolitique. À ce niveau, il plaide plus pour :

*L'obligation morale de mener une politique libérale en matière d'immigration, qui ouvre la société aux immigrés et proportionne leur entrée aux capacités existantes. [...] De plus le fondement moral d'une politique libérale en matière d'immigration impose de ne pas contingenter l'entrée des immigrés en fonction des besoins économiques du pays d'accueil, autrement dit de ne pas se contenter d'accepter les personnes qualifiées et bienvenues, mais de définir des critères acceptables par tous les intéressés*³⁶⁸.

Une politique habermassienne plutôt inclusive pour tous les étrangers sans distinction, marque particulière de son cosmopolitisme. C'est fondamentalement autour de ces trois éléments que se construit la cosmocitoyenneté habermassienne bien qu'il en évoque d'autres conditions.

III.2- De l'influence de la mondialisation sur le passage de l'Etat-nation à l'Etat cosmopolitique

Dans sa construction de la cosmocitoyenneté, Habermas se greffe principalement à un phénomène qui ne passe plus inaperçu depuis les années 1970 à savoir la mondialisation. Pour lui, ce phénomène : « *caractérise l'extension croissante et l'intensification au-delà des frontières nationales à la fois des transports, des communications et des échanges* »³⁶⁹. Les Etats-nations se trouvent donc menacés de disparition à cause du caractère universaliste que la

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 100.

³⁶⁶ J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, pp. 107-108. Cité par Mathieu Thierry Ngosso Ngosso, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, p. 55.

³⁶⁷ Mathieu Thierry Ngosso Ngosso, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, p. 55.

³⁶⁸ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, pp. 330-331.

³⁶⁹ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 54.

mondialisation impose, rendant les frontières étatiques de plus en plus perméables. Que ces frontières soient physiques ou immatérielles, elles n'échappent pas à cette influence qui s'impose d'elle-même à tous. La citoyenneté nationale a même aussi pris un coup, laissant place de plus en plus à l'instauration d'une citoyenneté internationale défiant toute frontière. Selon Habermas, c'est la mondialisation économique qui donnera le coup de massue sur les mentalités contemporaines ceci en révolutionnant toute antériorité dans ce domaine économique principalement dans le commerce³⁷⁰ qui se déroule de plus en plus à l'échelle mondiale et de façon fulgurante. Voilà pourquoi le philosophe allemand arrive à soutenir avec Robert Cox que : « *l'économie mondiale fut la matrice de la mondialisation, phénomène propre à la fin du XXe siècle* »³⁷¹. La mondialisation y est donc pour beaucoup sinon elle en est même le principal provocateur de la nécessité du changement de paradigme politique de l'Etat-nation à l'Etat cosmopolitique. En un mot, la mondialisation affecte en même temps : « *la sécurité juridique et l'efficacité de l'Etat administratif, la souveraineté de l'Etat territorial, l'identité collective et la légitimité démocratique de l'Etat-nation* »³⁷². Preuves ostentatoires convoquant l'urgence d'une constellation de l'Etat cosmopolitique puisque l'Etat-nation devient caduc du fait de toutes ces interférences provoquées par la mondialisation. L'inquiétude de Habermas se ressent d'ailleurs lorsqu'il affirme que : « *par rapport à l'ancrage territorial de l'Etat-nation, le terme de mondialisation évoque en effet l'image de rivières en crue qui sapent les contrôles aux frontières et risquent de provoquer l'effondrement de l'édifice national* »³⁷³. Il est clair donc que ce nouveau paradigme politique défie les lois des frontières de l'Etat-nation provoquant de facto l'aggiornamento autrement dit la mise à jour de la définition de la citoyenneté, désormais comprise sous le prisme d'une vision internationale.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 55.

³⁷¹ R. COX, « *Democracy in hard times* », in Anthony McGrey (éd.), *The transformation of democracy*, p. 55. Cité par Habermas, *Après l'Etat-nation*, p. 56

³⁷² J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 57.

³⁷³ *Ibid.*, p. 56.

CHAPITRE VI : DE LA RECENTRATION SUR L'HUMAIN : UNE PARTICULARITÉ DU COSMOPOLITISME HABERMASSIEN

Les droits fondamentaux constituent un socle important dans le processus de l'inclusion de l'étranger chez Habermas. Il faut dire tout simplement que les droits de l'homme, pour ce dernier, s'imposent dans sa vision cosmopolitique à la suite de Diogène et de Kant. Cette dimension particulière valorisant la nature humaine que tout homme partage intrinsèquement, rappelle que ledit statut dégage une dignité inviolable et dont l'irréfragabilité est indiscutable. Cela est observable autant dans les relations entre citoyens en interne qu'entre les Etats à l'international.

I- LES DROITS DE L'HOMME COMME SOCLE DE L'INCLUSION HABERMASSIENNE

L'idée des droits de l'homme, comme le mentionne Benoit Koffané³⁷⁴, prend sa source déjà dans la proclamation cartésienne selon laquelle : « *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* »³⁴⁵. Implicitement ou de façon sous-jacente, Descartes nous montre que le bon sens est consubstantiel à tout individu, régulant ainsi toutes ses actions. De cette prémisse, l'on pourrait soutenir que l'humanité est une donnée universelle se retrouvant aussi chez, et c'est sur cette idée que Habermas construit toute sa pensée cosmopolitique. Ceci dit, l'intérêt de son étude (l'étranger) conduit inéluctablement notre auteur à convoquer les droits de l'homme pour justifier davantage la validité normative et la nécessité de son cosmopolitisme surtout à l'aune de la mondialisation. Partant du patriotisme constitutionnel se manifestant par la solidarité citoyenne en interne, l'auteur veut se transposer à l'international en formant une conscience cosmopolitique valorisant l'égal respect de tout un chacun et la reconnaissance réciproque du statut de tout citoyen.

I.1- De la consubstantialité entre la morale et les droits de l'homme.

Parler des droits de l'homme chez Habermas nécessite une convocation directe et automatique de la morale au sens universel du terme. C'est même cette morale universelle qui sous-tend toute la politique des droits de l'homme qu'il élabore en vue d'ériger un patriotisme

³⁷⁴ B. KOFFANE BAYIHA, « *L'éthique de la souveraineté selon Jean Bodin et Jürgen Habermas : esquisse d'une solution à la crise du fondement de l'Etat moderne à l'ère de la mondialisation* », Thèse de doctorat PH. D en philosophie, Université de Yaoundé I, Sous la direction de Charles Romain Mbélé, Octobre 2020, p. 62. ³⁴⁵ Cf. René Descartes, *Discours de la Méthode* (1947), Editions Adam et Tannery, 1902.

constitutionnel en lien avec sa cosmocitoyenneté. Ngosso Mathieu³⁷⁵ partage d'ailleurs cet avis lorsqu'il pose avec certitude la morale comme motrice dans la réalisation du projet cosmopolitique habermassien. Non loin de ce que pense Kant mais avec des réserves dans la morale monologique de ce dernier, Habermas va s'employer à fonder une base morale plutôt dialogique en rapport avec l'expression de la volonté de tout homme mais aussi en lien avec sa théorie cosmopolitique. En déplaçant la base théologique qu'avait le point de vue moral accordant la possibilité d'objectiver le monde dans son ensemble en référence à la transcendance, il justifie cette délocalisation référentielle par le fait que :

*le point de vue moral est appelé à reconstruire cette perspective de façon intramondaine, autrement dit, à l'intégrer aux limites même de notre monde intersubjectivement partagé, sans être privé de la possibilité de prendre ses distances par rapport au monde dans son ensemble, possibilité qui inclut l'universalité d'un regard l'embrassant*³⁷⁶.

De ces propos, on note la source de la morale de Kant de laquelle Habermas s'affranchira, non sans reconnaître une part de vérité, mais pour invalider la non considération concrète des hommes dans l'expression de leurs droits lors de l'élaboration de la morale du point de vue kantien. Pour cette appréhension kantienne de la morale, Habermas ajoutera pour marquer son désaccord avec le rationalisme de Kant que :

*Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont on veut qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à toutes les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité, ainsi s'opère un glissement. Le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire, sans être contredit comme étant une loi universelle, dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle*³⁷⁷.

Il y'a donc une instauration, à l'encontre du rationalisme kantien, une rationalité communicationnelle garantissant la sauvegarde de l'autonomie des Etats membres et favorisant la discussion entre les sujets contractant³⁷⁸. Il se dégage donc, au premier niveau un rapport entre droit et morale comme le précise Habermas : « dans les sociétés occidentales devenues profanes, les intuitions quotidiennes en matière de morale portent encore l'empreinte de la substance normative des traditions religieuses, que le droit a en quelque

³⁷⁵ M. T. NGOSSO NGOSSO, « Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas », p. 68.

³⁷⁶ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 20.

³⁷⁷ J. HABERMAS, *Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchidhomme, Paris, Cerf, 1986, pp. 88-89.

³⁷⁸ B. KOFFANE BAYIHA, « L'éthique de la souveraineté selon Jean Bodin et Jürgen Habermas : esquisse d'une solution à la crise du fondement de l'Etat moderne à l'ère de la mondialisation », p. 62.

sorte décapitées et ramenées à des affaires privées »³⁷⁹. Il convient donc déjà de desceller sans contrefaçon dans le droit en général un lien indélébile avec la morale religieuse qui, par la suite, aidera à mieux valoriser les droits fondamentaux encore appelés droits de l'homme. Les droits de l'homme ont donc un ancrage solide dans la morale en général et la morale chrétienne en particulier en ceci qu'on y retrouve l'expression « *de l'amour telle qu'on la trouve dans le Nouveau Testament* »³⁸⁰.

De même, l'auteur de *l'intégration républicaine* s'insurge en faux contre la morale kantienne et démontre ses failles. Voilà pourquoi il énonce cette prémisse selon laquelle : « *dans la mesure où une pratique législative ne peut être mise en œuvre qu'en commun, le maniement égocentrique du test d'universalisation correspondant à la règle d'or, mené sous forme de monologue est insuffisant* »³⁸¹. Ainsi, l'instauration de la morale dialogique habermassienne montre que les droits de l'homme sont parallèlement considérés dans l'expression des volontés individuelles. Il ne faut pas nier toutefois le fait que Habermas reconnaisse en Kant qu'il a construit tout une morale universelle oscillant autour de l'universalité de l'identité naturelle que porte tout homme du simple fait qu'il soit homme. Nous le descellerons davantage dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* intitulée « *Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs* » où Kant développe l'idée de devoir et la conçoit comme une entité a priori, indépendante de toute expérience. Alors, il ne manque pas de citer les trois formules du devoir qui constituent les balises d'une action morale en l'occurrence, l'universalité, la fin en soi et l'autonomie³⁸². Une action morale étant celle qui est posée par devoir c'est-à-dire par obéissance au seul commandement de la raison et guidée par la bonne volonté.

Énonçant l'impératif catégorique en lien avec sa morale, Kant dit ceci : « *agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »³⁸³. Le caractère universel de l'agir que Kant met en place dégage un intérêt particulier pour la considération de tout homme et l'égal respect de tous. En partage avec le philosophe de Königsberg, Habermas dira que « *l'éthique de la discussion se propose de justifier le contenu d'une morale de l'égal respect et de la responsabilité solidaire pour tout un chacun* »³⁸⁴. Kant rendra son intention palpable dans la maxime où il fait une fixation

³⁷⁹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 21.

³⁸⁰ *Idem.*

³⁸¹ *Ibid.*, p. 63.

³⁸² E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Par Victor Delbos (1862-1916), éd. 1792, pp. 22-53.

³⁸³ *Ibid.*, p. 34.

³⁸⁴ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 76.

particulière sur l'humain à savoir : « *agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »³⁸⁵. On voit là une valorisation plus exaltée de l'identité humaine donnant des raisons d'avoir des liens intrinsèques avec les droits fondamentaux qui plus tard se manifestera en une déclaration universelle des droits de l'homme par les Nations Unies en 1948. De cette analyse, Habermas se représente le fait que « *les droits de l'homme renferment donc des normes morales dont la validité s'étend à tout homme du fait de sa qualité d'humain* »³⁸⁶.

I.2- Le patriotisme constitutionnel comme gage de l'intégration juridique de l'étranger.

De prime abord, le contenu conceptuel du patriotisme constitutionnel ou juridique : « *suppose qu'en l'absence d'une identité collective de nature, ethnique et prépolitique dans l'Etat-nation, la solidarité abstraite dans un contexte postnational devrait reposer sur le droit et les droits de l'homme* »³⁸⁷. En d'autres termes, c'est un sentiment qui brandit désormais pour justificatif des principes constitutionnels à caractère universel ayant pour base la démocratie et l'état de droit³⁸⁸. De cette approche, se dégage plusieurs prédicats biaisés d'ordre naturel, ethnique et prépolitique qui pourtant sont des caractéristiques normales dans la constitution d'un Etat-nation. Il faut dire donc que démontrer que les droits de l'homme ont a priori un contenu normatif, exige aussi d'exposer le visage juridique qu'ils affichent sur le plan formel, tout ceci ayant pour finalité de codifier l'intégration juridique de l'étranger et l'égale considération pour tout homme. Le patriotisme constitutionnel date de la fin des années 1970 où Dolf Sternberger, juriste allemand, fut le premier à le théoriser³⁸⁹. Pour ce dernier : « *l'essence et l'aspiration de l'Etat constitutionnel [...] est la sauvegarde des libertés* »³⁶¹. Ceci définit donc en d'autres termes la protection juridique du citoyen qui est soumis à la loi de la nation.

³⁸⁵ E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 40.

³⁸⁶ M. T. NGOSSO NGOSSO, p. 68

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 11.

³⁸⁸ S. HEINE, « Jürgen Habermas et le patriotisme constitutionnel », in *Revue politique*, 14/10/2011.

³⁸⁹ Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus (patriotisme constitutionnel)*, Insel, Frankfurt a. M., 1990. Il faut dire que « *le contexte de la promotion du patriotisme constitutionnel est celui de la partition de l'Allemagne entre une RFA orientée vers l'Ouest et une RDA socialiste, rendant impossible une identification à une Allemagne unitaire et remettant en question les bases d'une construction nationale et étatique* ». En référence à ce contexte particulier, il est nécessaire pour Habermas de construire une identité commune pour espérer passer avec une base plus solide du nationalisme au paradigme postnational. Source numérique :

https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Patriotisme_constitutionnel

³⁶¹ *Ibid.*, Cf. Dolf Sternberger, op. cit., pp. 26-30.

³⁶² *Idem*.

Mais c'est avec Habermas que ce concept se vulgarisera car ce dernier le fondera : « *sur l'adhésion aux principes universalistes sous-tendant l'Etat de droit par opposition au sentiment particulariste d'appartenance à la nation comme entité historique concrète* »³⁶². De ce fait, la complétude entre les droits de l'homme et les droits civils aidera l'Etat à se redéfinir comme détenteur légitime et par excellence de la violence avec pour fonction la protection des droits de l'homme et du citoyen. Il est donc admissible que ce concept octroie des possibilités aux immigrants de s'intégrer culturellement dans les pays d'accueil. L'ancrage aux droits de l'homme restant le référentiel principal, l'immigrant se retrouvera accepté quel que soit le lieu parce que la communauté politique sera étendue sur le plan universel. En optant pour la dissociation entre le républicanisme et le nationalisme, au profit du patriotisme constitutionnel : « *qui est une sorte de républicanisme rattaché à la population garant d'une solidarité citoyenne* »³⁹⁰, le philosophe allemand nous ramène aux insuffisances du rationalisme et de l'universalisme kantien qui ont mises en mal la réalisation du vivre ensemble. Dans l'un de ses articles³⁹¹, l'on voit clairement qu'il convoque deux concepts particuliers en vue de justifier et de mieux orienter le sens du patriotisme constitutionnel à savoir la citoyenneté et l'identité nationale. L'étude de ces deux concepts dégage un lien empirique, explicitant : « *le fait que l'identité commune suscitée par le patriotisme a favorisé l'émergence de la citoyenneté démocratique* »³⁹². Tout ceci contribuant pour lui à conclure que : « *un processus circulaire de renforcement réciproque unirait ces deux éléments : le sentiment d'appartenance commune aurait facilité l'établissement de la démocratie qui, en retour aurait renforcé la solidarité entre les citoyens* »³⁹³. Preuve que la citoyenneté et l'identité nationale sont les soubassements à un patriotisme constitutionnel englobant tout l'homme dans une considération égale et respectable.

Aussi, la consolidation du patriotisme constitutionnel par Habermas montre qu'il s'inquiète du sort de l'immigré ou de l'étranger. Ceci dit, le sort qui avait été réservé aux apatrides entre les deux Grandes Guerres a d'ailleurs suscité en Hannah Arendt une indignation profonde la conduisant à établir un droit pour toute personne à avoir des droits, en d'autres termes : « *d'un droit à l'inclusion politique qui apparaît comme la condition*

³⁹⁰ B. KOFFANE BAYIHA, « *L'éthique de la souveraineté selon Jean Bodin et Jürgen Habermas : esquisse d'une solution à la crise du fondement de l'Etat moderne à l'ère de la mondialisation* », p. 62.

³⁹¹ J. HABERMAS, « *Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe* », in J. Lenoble et N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Esprit, 1992

³⁹² Sophie Heine, « *Jürgen Habermas et le patriotisme constitutionnel* ».

³⁹³ J. HABERMAS, « *Warum braucht Europa eine verfassung ?* », Discours à l'Université de Hamburg (retranscription dans *Die Zeit*, 27/2001), p.5. Cité par Sophie Heine, op. cit.

d'effectivité des droits de l'homme »³⁹⁴³⁹⁵. À sa suite, Habermas, Etienne Balibar et bien d'autres penseurs ont réactualisé le débat en évoquant la recrudescence des sans-papiers, des demandeurs d'asile et même des immigrants travailleurs à la recherche d'une situation meilleure. La question de leur intégration juridique se pose donc à chaque fois avec acuité et insistance en lien avec le patriotisme constitutionnel qui a été élaboré et exalté par l'héritier de l'Ecole de Francfort, exhibant parallèlement la crise inquiétante que ces phénomènes traduisent dans nos sociétés contemporaines.

L'idée démocratique qu'il soutient, favorisant l'inclusion juridique de l'étranger, met en valeur la pratique citoyenne se manifestant par l'exaltation de l'appartenance à une même communauté politique qu'à une entité culturelle commune. Situé donc aux antipodes du nationalisme pour qui le particularisme est une seconde nature, il est clair pour Habermas que la citoyenneté internationale se fonde sur les principes universels écartant toute possibilité d'exclusion³⁹⁶ parce que considérant tout individu comme étant dépositaire d'une identité universelle au nom de l'humanité. Les prémisses d'une telle intégration qualifiée de juridique partent de deux types d'assimilations que ce dernier évoque tout en valorisant le premier type en l'occurrence :

*Celui de l'assentiment aux principes de la Constitution à l'intérieur de la marge d'interprétation définie, à un moment donné, par la façon dont les citoyens et la culture politique du pays comprennent leur identité en termes d'éthique politique ; il s'agit donc d'une assimilation à la manière dont, dans la société d'accueil, l'autonomie des citoyens est institutionnalisée et dont on y pratique « l'usage public de la raison (Rawls) »*³⁹⁷.

De cette affirmation, l'Etat de droit démocratique participerait à acter une intégration effective sans toutefois céder à une modification de l'identité de la communauté d'accueil par les immigrants (étrangers). À la suite de Kant, Habermas ajoute ici que le consentement de l'immigrant est vivement souhaité en ceci qu'il doit accepter la culture du pays d'accueil sans toutefois renier la sienne pour une possible intégration totale.

³⁹⁴ C. COLLIOT-THELENE et C. MENKE, « Droits subjectifs et droits de l'homme », Trivium, /2009, [en ligne], mis en ligne le 15 avril 2009. URL : <https://journals.openedition.org/trivium/3262>

³⁹⁶ J. HABERMAS, « The European nation-state : its achievements and its limits. On the past and future of sovereignty and citizenship », G. Balahrishnan (Ed.), Mapping the nation, London, Verso, 1996, pp. 286-287. Cité par Sophie Heine, op., cit.

³⁹⁷ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p.235.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 328.

I.3- De l'interrogation d'un droit à l'immigration ou d'être étranger, à l'acceptation de l'Autre grâce au substrat normatif des droits de l'homme.

L'intérêt pour Habermas de s'interroger sur le droit à l'immigration est tout à fait justifié par la portée universelle des droits de l'homme. Allant sur cette base, la fonction protectrice de la dignité de l'homme que revêtent les droits de l'homme, mieux encore le substrat normatif qui les sous-tend montre implicitement que l'égale considération de tout homme devrait être monnaie courante, d'où cette interrogation habermassienne : « *mais, d'une manière générale, qui a le droit d'immigrer ?* »³⁷⁰. La réponse que Habermas donne à cette interrogation prend sa source dans la morale et surtout dans les conventions qui ont été ratifiées en vue de normaliser les relations entre les individus à l'intérieur des Etat-nations qu'à l'extérieur. Il part à cet effet de l'article 16 de la Loi fondamentale allemande prônant la protection de la dignité humaine, soutenue par le premier article de cette même loi. On y retrouve un jumelage à la garantie de la protection juridique de l'article 19, qui milite en faveur d'un droit individuel à l'asile politique. Habermas ne manque pas de convoquer ici, en complément, la Convention de Genève sur les réfugiés en son article 33 qui soutient que le droit d'asile est octroyé à toute personne fuyant un pays : « *dans lequel sa vie ou sa liberté seraient menacées en raison de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un groupe social déterminé ou de ses convictions politiques* ». Mais il faut dire que depuis le XIXe siècle, la raison dominante des immigrations s'est délocalisée, car les immigrants sont désormais à la recherche d'un emploi³⁹⁸ en Europe, fuyant les conditions misérables de leurs pays d'origine.

Par ailleurs, la question de savoir qui a le droit d'immigrer ou d'être étranger nous conduit inéluctablement à penser les conditions de possibilité d'une intégration concrète de l'étranger. L'évolution vertigineuse du phénomène de mondialisation rend encore la réflexion plus pertinente en ceci qu'elle se frotte à la contemporanéité et ses avatars ou transformations. C'est dans ces conditions qu'ont vu le jour les Conventions internationales, la Déclaration universelle des Droits de l'homme, les Chartes dans le but de mondialiser cette idée de considération et d'égal respect pour tout homme quelles que soient ses données particularistes qui le définissent. Diogène de Sinope en théorisant le cosmopolitisme dans ses débuts avait déjà cette idée d'unir tous les citoyens dans leurs pensées, leurs conceptions. Il avait pour but de transformer les penchants nationalistes qui prédominaient dans le monde gréco-romain pour s'ouvrir à l'altérité, à l'Autre qui a aussi des droits comme moi mais qui partage par-

³⁹⁸ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 328.

dessus tout la même identité humaine. C'est cette identité qui est valorisée plus tard avec l'effectivité de la Déclaration des Droits de l'homme. Emmanuel Kant ne manque pas, aux siècles des Lumières, de compléter la pensée de Diogène avec son droit cosmopolitique encore appelé « droit du citoyen du monde » basé sur l'hospitalité universelle et apportera une révolution particulière dans la réalisation du projet cosmopolitique. Dès lors, penser au droit d'être étranger revient donc pour Stéphane Chauvier à adosser sa solution sur ce substrat cosmopolitique de Kant, solution reposant : « *sur le double principe d'un droit de l'homme à être étranger et d'un droit des nations à soumettre l'installation des étrangers aux conditions propres à préserver les droits fondamentaux de leurs membres* »³⁹⁹. Preuve que la nécessité de reconnaître l'universalité de l'identité humaine se fait de plus en plus concrète avec le concours des pays d'accueil. On relève donc avec Habermas une question qui complète la première « *à savoir, si par-delà l'exigence morale, il existe un droit à l'intégration* »⁴⁰⁰. Il ne manque pas d'apporter comme élément de réponse une affirmation donnant gain de cause à cette interrogation qui semble déjà avoir l'élément de réponse.

Les immigrés, du simple fait qu'ils se retrouvent dans cette situation, prouve qu'ils sont fragiles et de facto, l'on devrait leur venir en aide. Nous lisons en ces termes :

*Normalement, les hommes ne quittent pas leur pays d'origine, sauf en cas de grande détresse ; en règle générale, le simple fait qu'il y ait fuite est un témoignage suffisant de ce qu'ils ont besoin d'aide. L'obligation morale de les secourir résulte tout particulièrement des interdépendances croissantes qui caractérisent une société mondiale unie à la fois par le marché mondial capitaliste et par les mass media électroniques, à tel point, comme l'a récemment montré l'exemple de la Somalie, que les Nations unies ont assumé une sorte de responsabilité globale pour la protection de la vie sur cette planète*⁴⁰¹.

Nous voyons tout simplement l'interdépendance entre un sentimentalisme couplé à la morale catégorique, ayant pour but de préserver la dignité humaine dans les droits de Habermas et tout ce qui est en lien avec sa vie. Pour l'auteur de *L'Intégration républicaine*, la recherche d'un droit à l'immigration n'est pas le nœud du problème mais plutôt : « *l'obligation morale de mener une politique libérale en matière d'immigration, qui ouvre la société aux immigrés* »

³⁹⁹ S. CHAUVIER, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Ed. L'Harmattan, 1996, p. (quatrième de couverture).

⁴⁰⁰ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p.

329

⁴⁰¹ *Idem*.

et proportionne leur entrée aux capacités existantes »⁴⁰². Il faudrait donc définir les critères qui mettent tout le monde d'accord en vue d'une considération égale des citoyens.

II-DES PARTICULARITÉS IDENTITAIRES A L'ÉLABORATION D'UNE IDENTITÉ UNIVERSELLE

Le débat sur les droits de l'homme est justifié par la présence de certaines minorités culturelle, religieuse ou toute autre, lésées dans la considération égale et universelle que devrait prôner les droits fondamentaux et même la morale. Des sentiments particularistes naissent même et ne participent malheureusement pas à définir une politique globale unifiante telle que le cosmopolitisme le souhaite dans son élaboration d'une citoyenneté internationale.

II.1- Des minorités identitaires comme tremplin d'une revalorisation habermassienne des droits de l'homme

La cosmocitoyenneté habermassienne ne laisse personne en arrière. Pour cela, dans son argumentaire, Habermas insiste aussi sur les exclus ou les défavorisés dans le registre desquels on y retrouve les immigrés, les femmes ou les Nègres pour ne citer que ceux-là. Il se sert de ces minorités identitaires pour construire une conscience de l'Autre, mieux encore, pour former une idée teintée d'inclusion de tous nonobstant le statut particulariste de chacun. Voilà pourquoi Habermas relève avec Amy Gutmann que :

*La reconnaissance publique pleine et entière comme citoyens égaux peut requérir deux formes de respect : respect pour l'identité unique de chaque individu, sans considération de sexe, de race ou d'ethnie, et respect pour ces activités, pratiques et conceptions du monde particulièrement appréciées par, ou associées à, des groupes désavantagés : femmes, Américains d'origine asiatique, Africaine ou indienne (et une multitude d'autres groupes aux Etats-Unis)*⁴⁰³.

Et Habermas d'ajouter à sa suite qu'il : « en va évidemment de même pour les travailleurs immigrés et autres étrangers en Allemagne, pour les Croates vivant en Serbie, les Russes en Ukraine, les Kurdes en Turquie, pour les handicapés, les homosexuels et bien d'autres »⁴⁰⁴. Cette circonscription habermassienne des groupes défavorisés de la société considérée même comme minorités identitaires, montre que le malaise discriminatoire est profond dans toute société humaine et qu'il y'a lieu d'agir. Dans cette lancée d'action, Habermas

⁴⁰² *Ibid.*, 330.

⁴⁰³ C. TAYLOR, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1992, p. 20. Cité par Habermas dans *L'intégration républicaine*, p. 289.

⁴⁰⁴ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p.289.

stipule qu'il faudrait commencer par stimuler les consciences et à les former à l'universalité des droits de l'homme. La réalité étant plus parlante de plus en plus, il y'a lieu de s'armer pour combattre ces discriminations en revalorisant le soubassement des droits fondamentaux ; et c'est pourquoi il formule avec Taylor la politique de la reconnaissance pour toutes ces identités minoritaires préfigurant le droit d'inclusion des étrangers dans son cosmopolitisme. L'auteur de *l'intégration républicaine* ne manque pas de préciser l'objet visé dans l'application de cette politique de la reconnaissance : « *l'exigence ainsi formulée n'a pas en premier lieu pour but d'harmoniser les conditions sociales de vie, mais de protéger l'intégrité des formes de vie et des traditions dans lesquelles les membres des groupes discriminés peuvent se reconnaître* »⁴⁰⁵. Pour Taylor l'intégrité des identités collectives se frotte au quotidien « *au droit à l'égalité des libertés subjectives* »⁴⁰⁶, un droit qui est fortement soutenu par Kant dans son cosmopolitisme. Habermas cite et invalide même Taylor dans son image qu'il utilise parlant de la minorité francophone présente en majorité seulement dans la Province du Québec au Canada et qui revendique le droit de former une société particulière à l'intérieur du territoire canadien, cherchant ainsi à protéger :

*l'intégrité de sa forme de vie contre la culture majoritaire anglo-saxonne, entre autre par des réglementations interdisant à la population francophone et aux immigrés d'envoyer leurs enfants dans les écoles anglaises, définissant le français comme langue officielle des entreprises ayant plus de cinquante employés et, d'une façon générale, prescrivant le français comme langue officielle*⁴⁰⁷.

De cette opinion de Taylor, Habermas ne manque pas de qualifier l'interprétation canadienne de ce dernier et même sa référence juridique d'approximatif ou d'imprécis. Cette observation habermassienne fait étalage d'un esprit d'exclusion qui, transposé à l'accueil d'immigrants, sera appliqué même.

Par la suite, Habermas entreprend continue sa formation des consciences à l'idée des droits de l'homme avec le recours cette fois au féminisme et à d'autres phénomènes compris sous le concept de mouvement d'émancipation. Il précisera au préalable que « *certes, le féminisme n'est pas l'affaire d'une minorité, mais il s'oppose à une culture dominante qui interprète le rapport entre les sexes de manière asymétrique, au détriment de l'égalité du droit* »⁴⁰⁸. Paradoxalement et de manière sous-jacente, il appert toujours que les femmes sont minoritaires sur la scène publique selon les mots de Habermas. Cela fait état d'une société

⁴⁰⁵ *Idem.*

⁴⁰⁶ *Idem.*

⁴⁰⁷ J. HABERMAS, *l'intégration républicaine*, p. 290.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 297-298.

vivant déjà dans les habitudes d'exclusion et qui présente des prédispositions similaires dans leur comportement face aux étrangers. C'est sous ce mouvement donc que prend sens la politique de la reconnaissance que prône Habermas ici, de commun accord avec Taylor et en lien avec la valorisation des droits fondamentaux. Habermas précise qu'il est nécessaire qu'il y'ait un déclic au départ qui justifierait la formation d'une idée de revendication et pour la présente :

les sujets privés du droit ne peuvent pas même bénéficier de l'égalité des libertés subjectives s'ils ne prennent pas eux-mêmes conscience, dans l'exercice de leur autonomie civique , des intérêts et des critères légitimes , et s'ils ne se mettent pas d'accord sur les aspects pertinents sous lesquels il convient de traiter pareillement ce qui est pareil et différemment ce qui est différent⁴⁰⁹.

La prise de conscience est un déclenchement phare auquel Habermas accorde une importance capitale et pour qu'elle se réalise, il faudrait que les concernés connaissent par cœur quels sont leurs droits. Bien qu'étant étrangers, les immigrés devraient donc savoir qu'ils ont tous des droits en tant que êtres humains. C'est ce à quoi nous interpelle la pensée cosmopolitique de Habermas. S'agissant de la problématique sur le féminisme, elle s'accroît plus dans les volets du droit social, du travail et même du droit familial que l'Etat-providence a essayé de résoudre en vain pour certains domaines car Habermas relève par exemple que :

Du point de vue juridique, l'une des raisons de cette discrimination réflexive réside dans les classifications trop générales qui sont appliquées aux situations préjudiciables et aux groupes de personnes défavorisés. En effet, ces « fausses » classifications justifient des interventions « normalisatrices » dans la conduite de la vie, transformant le but visé, la compensation des préjudices, en une nouvelle discrimination, autrement dit une garantie de liberté en privation de liberté⁴¹⁰.

C'est une preuve suffisante pour dégager en cette problématique des droits des femmes le mauvais rôle joué par le paternalisme de l'Etat-providence qui a plutôt renforcé, selon Habermas, les stéréotypes existants de l'identité sexuelle. La lutte donc pour l'égalité des femmes met en exergue la possibilité de réviser le droit dans un Etat démocratique qui valorise conjointement l'autonomie privée et celle publique ; et elle (la lutte) aura plus de sens si les concernées (les femmes) formulent au préalable et nommément les droits subjectifs qui doivent les encadrer dans une vie placée sous l'égide de l'autonomie privée leur permettant de

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 397

⁴¹⁰ J. HABERMAS, *l'intégration républicaine*, pp. 397-398.

justifier ou d'encadrer ce qu'elles entendent par égalité ou inégalité de traitement au sein des débats publics. Et par là même, l'auteur de *l'intégration républicaine* arrête qu'il y'a une préséance de l'autonomie civique sur l'autonomie privée construisant un environnement de citoyens égaux en droit⁴¹¹.

La féminisation dans la vie publique et politique au Cameroun prônée par Valérie Nne'e Onna en l'occurrence, est une illustration particulière épousant fortement l'idée habermassienne du traitement qu'on devrait réserver aux femmes. Entendue donc comme « *processus ayant pour finalité l'intégration d'un nombre de plus en plus important de femmes dans un domaine particulier* »⁴¹², cette féminisation corrobore solidement aux conclusions de la Commission africaine des droits de l'homme. L'image du féminisme prise par Habermas pour appuyer sa politique de la reconnaissance est particulière puisque c'est un mouvement plus illustratif de l'idée de traitement inégal en société et de reconnaissance sociale qu'il développe. Il le dit si bien lorsqu'il affirme que « *c'est pourquoi la lutte pour l'égalité des femmes est un exemple particulièrement bien choisi pour montrer l'urgence qu'il y'a à changer l'interprétation paradigmatique du droit* »⁴¹³. Un droit adossé essentiellement sur la déclaration universelle des droits de l'homme, supervisé en application par l'Organisation des Nations unies (ONU) et l'Organisation de l'Unité africaine (OUA)⁴¹⁴.

II.2- Du rejet de l'eurocentrisme à la reconsidération de l'identité internationale.

Par approche définitionnelle, l'eurocentrisme traduit : « *une idéologie ou pratique, consciente ou non, de considérer les préoccupations, les cultures et les valeurs européennes, et plus généralement occidentales, comme universelles* »⁴¹⁵. C'est une idéologie qui a longtemps fait rage et qui n'a pas encore terminé de dévaster le monde et particulièrement l'Afrique et le Tiers-monde en général. On note donc une sorte d'hégémonie dans cette pratique occidentale aliénant les peuples moins puissants et les obligeant à s'incliner et même à adhérer bêtement à leur culture considérée par eux comme étant supérieure à toutes les autres. Dans la continuité d'une considération hégémonique de leur façon de faire, l'eurocentrisme fait l'apologie du colonialisme, raison pour laquelle les occidentaux furent les plus nombreux, sinon les principaux colonisateurs de l'Afrique et bien d'autres pays.

⁴¹¹ *Ibid.*, pp. 296 et 399.

⁴¹² V. NNE'E ONNA, « *Féminisation de la vie publique et politique : tendances internationales et réalités camerounaises* », in *Humanité et liberté en Afrique Centrale*, Tome 2, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2010, p. 80

⁴¹³ J. HABERMAS, *l'intégration républicaine*, p.296.

⁴¹⁴ V. NE'E ONNA, « *Féminisation de la vie publique et politique : tendances internationales et réalités camerounaises* », p. 82.

⁴¹⁵ Cf. <https://fr.wiktionary.org/wiki/eurocentrisme>

L'Afrique en a tellement subi au point où on a eu la naissance de certains mouvements tel que la négritude avec Senghor et même l'ethnophilosophie avec Placide Tempels, Alexis Kagamé et bien d'autres. Les séquelles se font encore présentes aujourd'hui puisqu'il se vit toujours une nouvelle forme de colonialisme dite néocolonialisme. Ebénézer Njoh-Mouellè y a même travaillé de façon emphatique sur ce mauvais héritage que l'impérialisme occidental a laissé dans les consciences des Africains, en évoquant la problématique du développement, lorsqu'il fait tour à tour l'étude de « *l'homme pauvre* », « *l'homme critique* », ou même « *l'homme médiocre* »⁴¹⁶. Toutes ces typologies d'homme selon lui traduisent l'influence hypnotique que le colonialisme des Occidentaux a laissé dans les esprits des Africains dont il leur faut être conscients d'en sortir. Habermas a donc tous les droits de condamner l'eurocentrisme au vu de ce déblayage fait à son endroit qui fait l'apanage du « *nombrilisme culturel* »⁴¹⁷.

Le fait que Habermas rejette catégoriquement l'eurocentrisme vient de ce que cette idéologie est purement auto-laudatrice, en d'autres termes elle se valorise excessivement dans un orgueil hypertrophié et inéluctablement dresse une barrière contre l'étranger. Dans cet esprit, Autrui n'est plus vraiment considéré comme humain mais pas différent d'un animal non plus. C'est cet esprit que nous avons décrit dans la réflexion de Heidegger plus haut dans une note de bas de page. L'on ne manquera pas de le lire de façon plus ostentatoire dans les paroles de Friedrich Hegel qui pense que l'Afrique est naturellement en dehors de l'histoire du monde. Pour lui, ni la raison, ni la liberté n'ont émergé de ce lieu, car, le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance ; il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité si l'on veut bien le comprendre. On ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l'homme⁴¹⁸. Cette pensée eurocentrique réduisant l'homme noir à un animal, le dépouillant de toute humanité, donne donc raison à Habermas lorsqu'il affirme que : « *le refus de l'eurocentrisme et de l'hégémonie de la culture occidentale caractérise une lutte pour la reconnaissance menée au niveau international* »⁴¹⁹. Ce sentiment de refus et de rejet se radicalise lorsque les positions soutenant la thèse impérialiste se font aussi grandissantes, bafouant les droits fondamentaux qui sont censés servir de référent universel

⁴¹⁶ E. NJOH-MOUELLE, *De la Médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Coll. Littérature d'Afrique, Ed. Clé, 2013.

⁴¹⁷ C'est nous qui le mentionnons. Nous concevons le nombrilisme culturel comme étant ce sentiment qui permet de mettre sa culture au centre de toutes les autres, considérant ces autres cultures comme étant dépendantes exclusivement de cette dernière. C'est cet esprit que Martin Heidegger lorsqu'il pense, en se positionnant sur le débat interrogeant l'existence ou non d'une philosophie africaine, que la philosophie est grecque dans son essence. Il va même plus loin en estimant que parler de philosophie occidentale est une tautologie. (Cf. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1956), trad. Kostas Axelos et Jean Beaufret).

⁴¹⁸ G. W. F. HEGEL, *La Raison dans l'Histoire*, Ed. 10/18 Département d'Univers Poche, Trad. K. Papaioannou, 1995.

⁴¹⁹ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 300.

dans l'égalité considération de tout homme du fait de la commune identité humaine partagée par tous. Habermas rejette radicalement cet eurocentrisme pour montrer son adhésion à une politique d'inclusion des étrangers puisque cet eurocentrisme est une pratique culturelle, politique, anthropologique et économique de fermeture sociale à l'étranger saisi sous la figure d'un être inférieur, d'un sous-homme. Il est donc important pour Habermas de rompre avec cette pratique déshumanisante afin d'ouvrir la société à l'étranger sous l'hypothèse de la commune dignité humaine.

III- DE LA FLEXIBILITÉ⁴²⁰ DE LA SOUVERAINETÉ DES ETATS FACE À LA NÉCESSITÉ DU RESPECT INTERNATIONAL DES DROITS DE L'HOMME

La géopolitique internationale fait intervenir un certain nombre de concepts et de politiques entre les Etats puissants et ceux qui paraissent moins influents. Cette relation internationale entre ces deux typologies d'Etats montre une certaine domination des plus forts sur les plus faibles mais l'avantage des plus faibles est qu'il y'a un régulateur qui favorise leur considération à l'international et limite l'hégémonie des puissants : la Déclaration universelle des Droits de l'homme.

III.1- De la théorisation de la souveraineté étatique et de ses influences externes

Dans son prisme cosmopolitique, Habermas ne manque pas de relever l'importance de l'équilibre géopolitique entre les Etats puissants et ceux faibles. Le problème qui se dégage à ce niveau est que les grandes puissances mobilisent toujours leur souveraineté pour empêcher la cosmopolitisation d'émarger au rang de l'effectivité afin de garder les mauvais réflexes de refoulement incessant des étrangers ou des immigrés. Habermas montre donc ici que cette souveraineté est mise en mal et concurrencée par la nécessité universelle du respect des droits de l'homme. Le respect de la libre circulation ou du droit international par exemple, est pourtant une nécessité des droits de l'homme, mais se trouve refoulé quelques fois au profit des intentions égoïstes des Etats. L'étranger s'impose donc, en dépit de toute pensée conservatrice, à partir d'un repère juridique à savoir les droits de l'homme. Il y'a une formation implicite de deux camps à savoir d'une part, les Etats puissants qui se sont

⁴²⁰ Miafo Narcisse propose ici que « *l'Etat dont les traits constitutifs sont le territoire, la population, la souveraineté et les frontières (Tchingankong 2022), devrait par leur flexibilité, entrevoir désormais son ordre politique sur la voie du transnationalisme humain saisie comme l'inclusion humaine en général et des étrangers en particulier* ». Il cite en effet Judith Butler et G. C. Spivak (2009) qui « *voient en la fluidité des traits constitutifs de l'Etat la perte de son pouvoir de monopole dans la globalisation* ». Une illustration de ce que les Etats à l'international doivent reconsidérer leur souveraineté interne en vue d'inclure et non d'exclure l'Autre. Cf. Narcisse Rostand Miafo Yanou, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », in *Gouvernance publique et développement durable en Afrique*, n°22, Revue ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes stratégiques(RIGES), Ed. IRIG Digital Editions, mars 2024, pp. 156-169, p.156

constitués en forteresse face à la mise en place de la cosmocitoyenneté, et de l'autre, l'obligation du respect des droits de l'homme qui les amène à fléchir dans leur souveraineté : c'est une nécessité internationale. Il faut dire aussi qu'en évoquant le principe de non-ingérence dans les affaires intérieures d'un Etat, la Charte des Nations Unies l'a confirmé ; mais ce principe est aujourd'hui concurrencé avec l'obligation des droits de l'homme dès le départ⁴²¹. Dans son argumentaire évoquant Carl Schmitt en rapport avec la problématique de non-ingérence étatique, Habermas soulève que : « son rejet (celui de Schmitt) des interventions fondées sur les droits de l'homme s'explique d'abord par sa conception belliciste des relations internationales et même de la politique en général »⁴²².

De l'autre côté, la flexibilité de la souveraineté des Etats est mise à l'épreuve des interventions humanitaires qui, pour Habermas, constituent une pièce importante pour la concrétisation de son cosmopolitisme. Ici deux camps s'affrontent et pour le premier on compte Carl Schmitt et Michael Walzer qui sont contre des interventions humanitaires même comme Walzer émet quelques exceptions de cette intervention. Habermas pense que :

*La clé de la réflexion de Walzer réside dans le fait qu'une intervention humanitaire contre les atteintes aux droits de l'homme, commises par un régime dictatorial, ne peut être justifiée que si les citoyens concernés se défendent eux-mêmes contre la répression politique et démontrent par un acte identifiable de rébellion, que si le gouvernement est en opposition avec les authentiques aspirations du peuple et qu'il menace l'intégrité de la communauté*⁴²³.

Cette pensée de Walzer fait naître un autre camp, avec G. Doppelt pour représentant, qui pense par contre que « la légitimité de l'ordre intérieur ne s'apprécie pas principalement en fonction de l'héritage culturel commun, mais de la réalisation des droits civiques »⁴²⁴. Ce nouveau camp se dresse complètement contre la politique de non-intervention et prône obligatoirement la politique de la protection internationale des droits de l'homme dans son étendue universelle. Bien que Walzer qualifie de fragile l'intervention du point de vue moral, en faveur des citoyens d'un pays :

Les propositions qui vont dans le sens d'une casuistique de l'intervention tiennent compte des limites et des dangers considérables que rencontre une politique des droits de l'homme. Quoiqu'il en soit, les résolutions et les stratégies de l'organisation mondiale, notamment les

⁴²¹ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 197.

⁴²² *Idem.* (Habermas cite Carl Schmitt, *La Notion de politique* (1932), trad. M-L Steinhauser, Calmann-Lévy, 1972).

⁴²³ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, pp. 199-200.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 200. (Habermas cite G. Doppelt, « Walzer's theory of morality in international relations », *Philosophy and public affairs*, n°8, 1978, PP. 3-26.).

*interventions des puissances qui, depuis 1989, exercent un mandat des Nations Unies, montrent la direction dans laquelle le droit international se transforme petit à petit en droit cosmopolitique*⁴²⁵.

L'influence donc qu'exercent les droits de l'homme dans les relations internationales est capitale puisqu'en l'absence de cette Déclaration universelle des droits de l'homme, on pourrait facilement se retrouver à l'état de nature hobbesien désarticulant tout rapport et plongeant tout le monde dans le désespoir d'une quelconque paix, encore moins d'une quelconque citoyenneté internationale. Dans ce débat évoqué, Habermas est en même temps jaloux de la souveraineté étatique, mais aussi intransigeant sur les questions qui violent les droits de l'homme. Il faut dire que donc la flexibilité des Etats, en accord avec Habermas, devrait *laisser « entrevoir désormais, pour Narcisse Miafo, son ordre politique sur la voie du transnationalisme humain saisie comme l'inclusion humaine en général et des étrangers en particulier »*⁴²⁶.

III.2- De l'ouverture à l'altérité en République Fédérale d'Allemagne (RFA) comme disposition propédeutique à une inclusion habermassienne à l'échelle mondiale.

Le projet politique de Habermas visant à construire un monde cosmopolitique part d'une idée particulière qui concerne en premier la vie politique de son pays. Considérée comme son laboratoire conceptuel, la République Fédérale d'Allemagne (1949-1990), Habermas soulève les troubles politiques que connaît son pays. A cet effet, une entrevue vers la stabilité commence à faire corps avec la considération du texte des Droits de l'homme publié en 1948. S'identifiant dans une politique de formation d'une société close, puisque l'on a noté auparavant un sentiment de rejet notamment avec : *« les tendances nationalistes et un comportement anti-Polonais dans les nouveaux Lander de la RFA »*⁴²⁷. En opposition donc à ce chauvinisme allemand, un autre sentiment d'inclusion naîtra pour favoriser le nouveau vent de liberté qui s'est imposé avec la chute du mur de Berlin et la dislocation de l'Union soviétique. C'est à ce moment que *« le statut récemment acquis de citoyen de la République fédérale s'y est associé à la perspective de voir aussitôt la frontière de la prospérité allemande se déplacer vers les rives de l'Oder et de la Neisse »*⁴²⁸. C'est un bon début de

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁴²⁶ N. R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », in Revue ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes stratégiques (RIGES), Ed. IRIg Digital Editions, mars 2024, pp. 156-169, p.156

⁴²⁷ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 119.

⁴²⁸ *Idem.*

considération de l'étranger qui prend corps peu à peu en république fédérale et qui donne quitus à Habermas d'en prendre pour exemple pour exprimer son projet cosmopolitique.

Aussi, le fait que les nouveaux citoyens immigrés soient intégrés dans la société allemande produit dans l'esprit des autochtones une euphorie tournant toujours autour de leur chauvinisme. C'est à ce moment que Habermas vient rappeler que « *les droits civiques ne garantissent la liberté qu'en vertu de leur contenu qui est celui des droits de l'homme universels* »⁴²⁹. Un substrat qui vaut son pesant d'or selon Habermas. Il y'a une autre innovation qui vient bouleverser l'ordre naturel des choses, impulsée par la déclaration universelle des droits de l'homme, à savoir le fait que « *le statut juridique des étrangers et des apatrides* »⁴³⁰ s'apparente désormais à celui des citoyens autochtones en RFA. En ajout à cette loi, il faut dire ceci : « *quant aux obligations, aux droits à des prestations sociales et à la protection juridique, le statut des étrangers est le même que celui des nationaux ; à de rares exceptions près, l'égalité de traitement vaut aussi pour le statut économique* »⁴³¹. Cette révolution participe sans doute à l'élaboration d'une citoyenneté universelle ou internationale pensée par l'auteur de l'intégration républicaine. Parce que la Constitution du Pays (la RFA) repose complètement et désormais sur l'idée des droits de l'homme, il va de soi que l'étranger constate dans son relationnel avec les autochtones une dose d'humanité qui lui rappelle, au-delà de son statut problématique, qu'il est un être humain universellement respectable et considérable. Les droits de l'homme deviennent donc un ancrage juridique et universel partant du niveau national (RFA), poursuivant au niveau régional (Union Européenne) pour aboutir à une identité citoyenne universelle.

⁴²⁹ *Ibidem*

⁴³⁰ *Ibidem*

⁴³¹ *Ibidem*

CONCLUSION PARTIELLE

Sous l'intitulé « le statut de l'étranger sous l'entrevue cosmopolitique de Habermas », nous avons montré dans cette deuxième partie de notre travail que ce dernier fonde tout son cosmopolitisme sur les droits de l'homme dans le but d'implémenter une politique d'inclusion ferme en faveur de tous les étrangers. Ce substrat juridico-moral, en recours à l'analyse, a été élucidé autour de deux grands axes consistant à établir premièrement toutes les influences qui ont marquées le cosmopolitisme habermassien et ensuite les conditions favorables à l'inclusion de l'étranger chez Habermas au regard de l'immigration galopante et à l'aune de la mondialisation. Ainsi donc, pour ce qui est des influences au cosmopolitisme habermassien, nous avons montré au chapitre quatre que Habermas s'est inspiré de l'héritage cosmopolitique de Kant d'une part de même que certains événements phares de l'histoire dont les deux Grandes guerres, la dislocation du bloc soviétique, la chute du mur de Berlin pour ne citer que ceux-là.

De même dans notre cinquième chapitre, nous avons entamé l'entreprise visant à énoncer les conditions habermassiennes de l'inclusion de l'étranger. Se déployant sur trois principaux points, ces conditions habermassiennes touchent principalement à la souveraineté interne, celle externe pour chuter dans l'élaboration proprement dite du droit cosmopolitique. Ces paradigmes que Habermas mobilisent font jaillir des sous idées telles la promotion d'une démocratie particulière qu'il nomme politique délibérative, la promotion de l'état de droit constitutionnel favorisant la souveraineté populaire. Tout ceci contribuant à élaborer à l'international un droit international régissant les relations entre les Etats et, transposant le principe d'égalité entre les citoyens au niveau relationnel des Etats. Ceci étant, Habermas met donc sur pied un droit cosmopolitique basé sur les droits de l'homme et prônant l'inclusion de tout homme quel que soit son statut : immigré, étranger, apatride.

Dès lors, notre chapitre sixième a servi de point d'achèvement de cette deuxième entreprise visant à consolider le soubassement des conditions habermassiennes d'inclusion des étrangers. Ici, il était question de relever la particularité du cosmopolitisme habermassien en rapport avec les théories précédentes dont celle de Diogène et de Kant principalement. Il se peut donc que toute l'armature de la citoyenneté universelle bâtie par ce dernier repose sur les droits de l'homme.

Ainsi, en accord avec nombre de ses prédécesseurs dont Diogène de Sinope et Kant en l'occurrence, Habermas, a réactualisé de façon plus emphatique la problématique des droits de l'homme déjà évoquée de façon superficielle chez ces derniers. C'est ce qui l'a conduit à bâtir une armature soutenant l'inclusion de l'étranger dans le but de signifier une fois de plus

l'identité universelle de l'humanité. Cependant, face à la recrudescence des sociétés closes, le cosmopolitisme habermassien n'émerge-t-il pas au rang d'une utopie de plus ? C'est cette question qui guidera notre réflexion durant la troisième partie.

**TROISIÈME PARTIE :
DU CARACTÈRE ILLUSOIRE DU COSMOPOLITISME
HABERMASSIEN A L'OPTIMISME D'UNE EFFECTIVITÉ DE
L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER**

INTRODUCTION PARTIELLE

De l'avis de Jean Zambe, « *l'exclusion est un terme utilisé pour mettre en évidence la perte ou la diminution du lien social d'un sujet avec son environnement. [...] Comme l'excommunication, elle est rupture du lien d'appartenance* »⁴³². C'est une pratique qui s'impose de plus en plus dans le monde contemporain surtout que les Etats plaident davantage pour la préservation de leurs intérêts personnels. Se justifiant de ce qu'ils peuvent disposer de leur souveraineté interne comme ils l'entendent, certains Etats choisissent librement de former des sociétés closes, érigeant des barrières contre tout étranger ou immigrant. En parlant des sociétés closes au sens de Karl Popper, Miafo Yanou Narcisse affirme :

*Qu'il est par ailleurs fait allusion aux États contemporains qui, usant de leur souveraineté, ferment à la fois ou pas les portes du pays et des villes aux étrangers, les traitent avec inégalité, non-respect et s'offusquent quant à une quelconque responsabilité à leur égard sous l'indifférence de leurs citoyens. En fait, par la recentration de la fermeture sociale, ce sont des États qui rentrent en intelligence négatrice du statut international des étrangers induisant à cet effet la crise de leur inclusion*⁴³³.

En d'autres termes, la société contemporaine semble plus évoluer vers les sociétés closes que celles ouvertes.

Notre entreprise de recherche dans cette troisième partie pose donc comme problème philosophique la pertinence de la pensée cosmopolitique de Kant dans ce contexte plutôt paradoxal. Ce problème donne lieu à la question principale suivante : comment démontrer l'actualité du cosmopolitisme habermassien au vue de la recrudescence des sociétés closes ? Et comme questions secondaires, on peut relever : Quelles sont les insuffisances qui entravent la réalisation de l'état cosmopolitique de Habermas ? Quelles sont les points forts de son cosmopolitisme qui pourraient servir de levier pour la construction d'une citoyenneté universelle ? Comment penser une nouvelle inclusion de l'étranger à l'aune de tous ces avatars qui semblent phagocyter les consciences humaines ?

Répondre à ces questions nous aidera à dégager au chapitre sept les difficultés existentielles qui poussent à penser à l'utopisme cosmopolitisme habermassien. Ce qui nous permettra au huitième chapitre de contextualiser cette pensée cosmopolitique dans le but de la revaloriser à l'aune des nouveaux défis qui se présentent de plus en plus. Enfin au neuvième

⁴³² J. ZAMBE, *Une relecture de l'altérité selon Paul Ricœur. Nos différences sont toutes humaines*, Paris, l'Harmattan, 2017, p. 23.

⁴³³ N. R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », in *Gouvernance publique et développement durable en Afrique*, Revue ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes Stratégiques, 22 mars 2024, pp. 156-169, p. 157.

chapitre, il faudra envisager une nouvelle vision de l'inclusion de l'étranger puisque le mal de l'exclusion semble persister. Il conviendrait donc de réfléchir, sous le canal de la critique et dans le but d'épouser le projet habermassien de construction d'une citoyenneté universelle, à la réalisation de ce projet important pour l'humanisation universelle.

CHAPITRE VII : DES EMPREINTES UTOPIQUES DU COSMOPOLITISME HABERMASSIEN.

La pensée cosmopolitique de Habermas est loin d'être parfaite. À ce titre, il convient de dire que le chantre de la théorie de la discussion ait omis de considérer certains points qui fragilisent son argumentaire et c'est ce qui constitue l'idée principale de ce chapitre. Dès lors, préciser le contenu que nous mettons dans le concept d'utopie est nécessaire puisqu'il penche beaucoup plus ici vers une orientation positive. Pius Ondoua s'exprime à ce sujet en ces termes : *« nous dialectisons d'ailleurs le concept d'utopie, en tant qu'elle est non point l'impossible à advenir, mais ce qui permet de transcender l'advenu, l'effectif. Cette utopie positive est donc, au-delà des finalités conjoncturelles, position des valeurs en soi comme valeurs absolues et comme mesure de toute valorisation »*⁴³⁴. À cet effet, notre critique est partitionnée en trois partant des insuffisances de la morale habermassienne, emboitant avec les limites liées à son paradigme de la souveraineté pour terminer avec l'évocation des réserves liées aux entraves de la concrétisation du passage de la citoyenneté nationale à celle internationale.

I- DES INSUFFISANCES DE LA MORALE HABERMASSIENNE

L'objet de cette sous-partie est de montrer les incohérences conceptuelles de la morale de Habermas. La morale dialogique que ce dernier a mise sur pied semble revêtir les vestiges de celle de Kant qu'il a véhément critiqué. La question se pose donc de savoir s'il n'y a pas confusion quelque part entre universalité et particularisme de cette morale habermassienne.

I.1- Du paradoxe conceptuel de la morale habermassienne.

D'entrée de jeu, tel que le mentionne Yao Kouamé :

Dans la philosophie occidentale, le cognitivisme moral correspond aux éthiques qui, dans la tradition kantienne, restent attachées à l'idée que les questions liées à la raison pratique en général, et à la morale en particulier, sont elles aussi susceptibles de vérité. À l'opposé, le subjectivisme moral dénie aux questions pratiques toute possibilité de vérité. Selon les tenants de cette théorie, vu qu'il est impossible de fonder une morale non confessionnelle qui ne tient sa connaissance que de la raison, les jugements moraux ne sauraient être justifiés. Ils expriment

⁴³⁴ P. ONDOUA, *Existence et valeurs. L'urgence de la philosophie*, Tome I, Paris, l'Harmattan, 2009, p.160

*seulement le choix d'un sujet en faveur de telle ou telle forme de vie ; choix qu'il est d'ailleurs tenté de prescrire à d'autres personnes*⁴³⁵.

Notre critique se focalisera donc sur l'éthique de la discussion que Habermas repose sur les principes moraux universels. Cette éthique de la discussion montre paradoxalement qu'elle s'intéresse plutôt au subjectivisme avec pour mot d'ordre un universalisme. Cette éthique de la communication prônée par Habermas est par ailleurs héritière de la morale de Kant et de l'éthique de la discussion de Karl Otto-Appel bien qu'elle se démarquera de ces dernières plus tard⁴³⁶. C'est le résultat d'une morale presque libérale où « *au départ tout est permis* »⁴³⁷. Habermas part plutôt dans tous les sens lorsqu'on constate qu'il n'a pas de normes préétablies formant un sous-bassement important qui régule le processus de discussion. Force est de constater donc que :

*Qu'en effet, il n'y a aucune rationalité préexistante qui implique telle conception de la justice comme c'est le cas chez Kant et, du point de vue psychologique, chez Kohlberg. Pour lui, les limites entre ce qui est permis et ce qui ne l'est pas ne doivent pas être considérées comme édictées en dehors des relations interpersonnelles et sociales, mais de l'intérieur de ces relations*⁴³⁸.

L'éthique particulière valorisant les positions subjectivistes ne saurait se référer à une universalité puisqu'elle part encore des particularismes qui parfois ne sont pas totalement acceptés dans le processus de communication. Le principe de la discussion (D) reposant sur les règles de langage avec pour but de valoriser le principe d'universalisation, présente la faille d'une contradiction dans l'élaboration des normes puisque ces dernières sont le reflet des individualités⁴³⁹.

Aussi, l'autre limite de la morale habermassienne en lien avec la théorie de la discussion fait référence au statut confus de l'éthique habermassienne. Cette analyse se déploie à l'aune des procédures que Habermas met en place et qui sont basées sur « *des considérations propres au langage et à la communication* »⁴⁴⁰. Il y'a donc une sorte d'incompatibilité dans l'idée qu'il se fait de son éthique, et le contenu normal que l'on

⁴³⁵ YAO KOUAME, « *Remarques sur l'éthique de la discussion proposée par Habermas* », pp. 45-60. Source numérique : https://dptphilosophie-univfhb.org/lenous/Livre9-2012_Kouame.pdf consulté le 20 mai 2024 à 7h.

⁴³⁶ Ibidem, p. 46.

⁴³⁷ M. PAGONI-ANDREANI, « *Morale et communication selon Habermas* », in *Le développement socio-moral*, presses universitaires du Septentrion, pp. 53-61. Source numérique : <https://books.openedition.org/septentrion/51207> consulté le 20 mai 2024 à 8h10

⁴³⁸ Idem.

⁴³⁹ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 82.

⁴⁴² YAO KOUAME, « *Remarques sur l'éthique de la discussion proposée par Habermas* » op. Cit.

⁴⁴⁰ Idem.

reconnait à l'éthique, selon la définition de Jacqueline Russ qui dit que l'éthique est une « *partie de la philosophie traitant du bien et du mal, des normes morales, des jugements de valeurs et opérant une réflexion sur cet ensemble* »⁴⁴¹. Par le canal analytique, l'éthique habermassienne serait simplement une méthode permettant à un ensemble de participants à la discussion à parvenir à une possible entente qui, nous l'avons vu plus haut, présenterait aussi des risques de ne jamais aboutir à ladite conclusion. A ce niveau encore, l'un des buts de l'éthique en l'occurrence atteindre le bonheur n'est pas vraiment visé et cela pose problème du point de vue téléologique de l'éthique. De cette analyse, n'est-il pas possible de penser à une aberration conceptuelle que Habermas se fait de son éthique ? Cette interrogation pourrait tout à fait être pertinente puisqu'elle révélerait des incohérences de l'éthique habermassienne qui se veut d'abord universaliste, en même temps se veut être un moyen de réalisation du citoyen dans une société démocratique pourtant techniquement cette éthique habermassienne ne vise pas à proprement parler le bonheur du citoyen. Pour Yao Kouamé et partageant cet avis,

*La version habermassienne de l'éthique de la discussion est, en définitive, une théorie philosophique du langage et non une éthique, car, si l'on s'en tient à son étymologie grecque « éthos » signifiant « les mœurs », l'éthique se veut plutôt une étude philosophique des normes morales et des jugements moraux*⁴⁴⁵.

Habermas devrait donc reconsidérer son éthique sous le champ traditionnel qui la caractérise en référence au bonheur qu'elle devrait construire en chaque individu ou citoyen pour le cas d'espèce.

I.2- Du relativisme moral de Habermas comme ouverture à toute dérive

Nous partons ici de la critique que Habermas lui-même fait à la morale kantienne pour montrer l'incohérence de son argument dans l'applicabilité de sa morale. En effet, Habermas reproche à Kant d'avoir érigé une morale subjectiviste avec la prétention qu'elle soit universaliste. En relevant les trois formules du devoir chez Kant en l'occurrence l'universalité, la fin en soi et l'autonomie⁴⁴², on pourrait dire que Habermas pêche en démontrant que sa propre morale a des liens étroits avec celle de Kant. Pour le démontrer, on peut convoquer le fait que le devoir que la raison dicte est naturellement universel et non subjectif et cela se vérifie avec l'universalité de la raison que Descartes⁴⁴³ avait déjà évoquée

⁴⁴¹ J. RUSS, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p.97. Cité par Yao Kouamé dans son article mentionné plus haut.

⁴⁴² E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, pp. 22-53.

⁴⁴³ R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), éd. Laurence Renault, 2016.

et que Kant a répliquée plus tard. La morale de Kant que Habermas qualifie donc de subjectiviste est teintée d'universalité autant que la sienne qu'il qualifie de dialogique. Cette morale dialogique revêt plus de relativisme que d'universalité. Bien qu'elle ait pour intention d'avoir une portée universelle, elle porte en elle une bonne dose de subjectivité issue des interlocuteurs de la discussion qui sont les auteurs de cette morale.

Par ailleurs, Habermas propose « une théorie discursive de la morale » encore appelée « éthique de la discussion » qui se contredit dans son caractère universel. À cet effet, « *Elle se base sur l'idée que la validité des normes morales dépend du consensus auquel parvient la communauté sur la nécessité de ces valeurs pour la vie en commun* »⁴⁴⁴. L'intervention de plusieurs personnes à l'établissement pose donc problème du fait d'une possible dérive des conclusions. Le caractère pluriel des principes utilisés pose déjà un problème de fondement et à ce titre, « *il est impossible de trouver le point de vue moral dans un principe premier ou dans une fondation ultime. Autrement dit, il est impossible de trouver le point de vue moral en dehors du cercle même de l'argumentation* »⁴⁴⁵. C'est dire donc que les normes établies au terme de ces discussions posent toujours un problème de validité du fait de la base biaisée de leur fondement.

II-DES LIMITES LIÉES A LA SOUVERAINETÉ HABERMASSIENNE

La construction proprement dite du cosmopolitisme habermassien invitant à l'inclusion de l'étranger convoque nécessairement, comme nous l'avons vu plus haut, la réflexion sur les souverainetés interne et externe. Ces souverainetés, telles que pensées par Habermas, contribueraient logiquement à construire un monde inclusif. Mais on ne pourrait dire de cette pensée qu'elle soit toute blanche car elle revêt quelques limites que nous nous attèlerons à soulever de façon stratifiée.

II.1- Des limites de la démocratie délibérative en lien avec la notion de raison communicationnelle.

La démocratie délibérative que Habermas appelle à ses vœux, bien que portant les gènes d'une restructuration des souverainetés interne et externe, présente certaines difficultés qui méritent une attention particulière. À cet effet, se considérant aussi comme partisans de la démocratie, Rawls en parlant de la justice globale et Ulrich Beck en évoquant l'étude de la société du risque, s'emploient à la poser la démocratie comme étant une des conditions de

⁴⁴⁴ Presses Universitaires du Septentrion, Chapitre IV : *Morale et communication selon Habermas*, pp. 53-61.

Source numérique : <https://books.openedition.org/septentrion/51207/lang.fr>

⁴⁴⁵ Presses Universitaires du Septentrion, Chapitre IV : *Morale et communication selon Habermas*, p. 54

réalisation du cosmopolitisme effectif. À l’opposé, Carl Schmitt fut un fervent critique de la démocratie libérale puisque, comme le dit Charles Larmore, il était « *un fasciste, un quasi fasciste ou de toute façon, un tenant de l’autoritarisme* »⁴⁴⁶. En évoquant donc les limites de la démocratie en général, Phill Chalet s’appuie sur les caractéristiques même qui la composent à savoir « *des élections libres, la rotation du pouvoir, le multipartisme, et enfin la liberté d’expression* »⁴⁴⁷. En ce qui concerne les élections libres en lien avec la liberté d’expression, on constate les citoyens en abuse ou l’utilisent de plus en plus à des fins personnels et égoïstes d’une part, et de l’autre, l’Etat se sert du pouvoir pour manipuler ces derniers qui ploient généralement sous le joug de la misère extrême, ce qui fragilise la démocratie. Pour ce qui est du multipartisme⁴⁴⁸, il sert désormais de maquillage pour l’exercice d’un pouvoir dictatorial et monoculturaliste au fond. Il y’a donc urgence de se réveiller et de se mettre en marche pour une nouvelle vision gouvernementale.

Sortant du prisme général de la démocratie, on tombe sur un prisme particulier en l’occurrence la démocratie délibérative soutenue par Habermas. Ici, Isabelle Aubert et Olivier Flugel⁴⁴⁹ dégagent une critique immanente de cette démocratie habermassienne. A cet effet, en évoquant l’exigence de la qualité de discussion, ils exposent ici un manque d’attention pour Habermas sur le processus de discussion alors que ce dernier met l’accent sur les résultats. Dans *Droit et démocratie*, l’auteur Allemand précise que le niveau de discussion est la donnée qui lui est plus importante puisqu’il est directement lié au résultat escompté selon lui. Comment sera-t-il logiquement possible de parvenir à des résultats excellents sans prendre en compte la procédure de la discussion argumentative ? La loi délibérée dans ce cas peut osciller entre une bonne et une mauvaise du fait de la banalisation de son processus d’élaboration qui pourrait louper le soubassement moral tel que prôné par Kant. L’autre inquiétude de la politique délibérative habermassienne se situe au niveau de la transposition sociologique de son modèle politique. A cet effet,

Si Habermas ne conçoit pas une société civile bien intégrée comme le républicanisme, il ne propose pas de relais institutionnels pour empêcher l’irruption de formes de domination au sein même de l’espace public informel, ni de règles procédurales pour réaliser le cadre normatif de la participation de tous. On pourrait donc objecter à Habermas qu’il n’a pas

⁴⁴⁶ C. LARMORE, « *Carl Schmitt et la critique de la démocratie libérale* », in *Modernité et morale*, 1993.

⁴⁴⁷ P. CHALET, « *Les limites de l’application des droits de l’homme, face à la démocratie moderne* », in *Le Cercle du Droit*, 02 décembre 2021. Source numérique : <https://cerclodedroit.be/les-limites-de-lapplication-desdroits-de-lhomme-face-a-la-democratie-moderne/>

⁴⁴⁸ *Idem*.

⁴⁴⁹ I. AUBERT et O. FLÜGEL, « *Procéduralisme et politique délibérative. La philosophie politique de Jürgen Habermas* », in *Philonsorbonne*, 2008, pp. 31-45.

*les moyens théoriques suffisant pour dégager sa conception de la société civile de l'idée républicaine selon laquelle la politique est une activité spontanée*⁴⁵⁰.

La politique délibérative qui s'inspire plus du modèle républicain de la démocratie, présente des failles du point de vue de l'élaboration des normes encadrant l'espace public qui mettent ainsi la société civile à l'impasse. La théorisation de sa conception de la société civile selon Aubert et Flügel, est donc biaisée à la base et nécessite une restructuration.

II-2- Limites du paradigme habermassien des sociétés ouvertes par l'émergence contemporaine des sociétés closes

Lorsqu'on observe les remous protéiformes que traverse le monde contemporain, on a l'impression que la réception de la pensée cosmopolitique de Habermas a été similaire à un grain de sel jeté dans la mer. Nous avons pour preuve l'émergence de plus en plus des sociétés closes qui mettent en mal les sociétés ouvertes prônées par Habermas. Il est important de préciser que « *par société ouverte il est désigné les Etats contemporains qui, à travers leur souveraineté, ouvrent à la fois les portes du pays et des villes aux étrangers, les respectent et les considèrent comme égaux à leurs citoyens, y sont responsables à leur égard en tant qu'États d'accueil y compris leurs citoyens* »⁴⁵¹. On y retrouve ici la pensée cosmopolitique de Habermas projetant la construction d'une citoyenneté internationale ouverte. Il affirme ceci : « *l'inclusion signifie que la communauté politique reste ouverte à l'intégration de citoyens de toute origine, sans enfermer cet autre dans l'uniformité d'une communauté nationale homogène* »⁴⁵². De l'autre côté, relevons avec Miafo Yanou que la société close « *fait allusion aux États contemporains qui, usant de leur souveraineté, ferment à la fois ou pas les portes du pays et des villes aux étrangers, les traitent avec inégalité, non-respect et s'offusquent quant à une quelconque responsabilité à leur égard sous l'indifférence de leurs citoyens* »⁴⁵³. C'est cette dernière tendance qui tend à prendre le pas. Et ce dernier de préciser : « *qu'en fait, par la recentration de la fermeture sociale, ce sont des États qui rentrent en intelligence négatrice du statut international des étrangers induisant à cet effet la crise de leur inclusion* »⁴⁵⁴. Preuve que l'inclusion soutenue par le cosmopolitisme habermassien se trouve heurtée et qu'il y'a effectivement problème dans son applicabilité.

⁴⁵⁰ I. AUBERT et O. FLÜGEL, « *Procéduralisme et politique délibérative. La philosophie politique de Jürgen Habermas* », op. Cit.

⁴⁵¹ N. R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », in Revue ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes Stratégiques (RIGES), 22 mars 2024, p. 157.

⁴⁵² J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, p. 66.

⁴⁵³ N. R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », p. 157.

⁴⁵⁴ Idem.

Aussi, Miafo Yanou, en accord avec Levinas, part de la prémisse selon laquelle « *au regard du monde, il existe bien des sociétés ouvertes inclusives des étrangers sous les trames de l'altérité* »⁴⁵⁵ mais aussi, « *l'émergence de leur contraire à savoir les sociétés closes, n'en demeure pas moins aussi perceptible* »⁴⁵⁶ puisque les situations politiques sont différentes selon les milieux dans le monde. Par contre, Habermas reste convaincu que, « *citoyenneté et cosmopolitisme forment une continuité dont les contours se dessinent aujourd'hui même* »⁴⁵⁷. C'est dire qu'il croit dur comme fer que son projet cosmopolitique favorisant la construction des sociétés ouvertes est en plein essor. Le statut de l'étranger dans ce cadre habermassien est similaire à celui de tout citoyen national. Or dans l'expression de l'exclusion :

*Nombreux sont les États aujourd'hui érigés en sociétés closes qui, mobilisant leur souveraineté s'offusquent à l'inclusion comme leur ouverture à l'intégration des étrangers. En rapport à l'inclusion du genre, il est vrai que cette souveraineté se modèle sur un nationalisme en relation avec le droit et pouvoir inaliénables des États de décider en exclusion à toute influence extérieure, de qui peut être admis ou pas sur leurs territoires ou être expulsé. Mais parce que répulsive des étrangers, celle-ci est dénoncée comme ainsi fait : « [...] les pays les plus puissants se sont transformés en véritables forteresses [...] décidant arbitrairement de l'entrée, de l'expulsion, du refus d'entrée et plus particulièrement de la non reconnaissance des étrangers comme des égaux, de leurs droits [...] »*⁴⁵⁸.

L'exclusion des étrangers est donc une donnée factuelle qui se fait grandissante dans la société contemporaine. Les preuves de cette exclusion sont multiples en l'occurrence la construction par les Etats-Unis d'Amérique d'un mur anti-migrants à sa frontière avec le Mexique (1052 km), la construction également par Israël d'un mur frontalier en Cisjordanie (708 km), la construction d'une clôture de barbelés en Hongrie à sa frontière avec la Slovaquie⁴⁵⁹. La société contemporaine est de plus en plus en proie à toute dérive manifestant le désir d'exclusion de certains Etats. C'est ce que Miafo Yanou s'attèle à démontrer dans son article référencé.

II-3- Des troubles de la souveraineté interne des Etats contemporains comme preuves limitant le paradigme de la souveraineté habermassien

La multiplication fulgurante des tribulations qui déséquilibrent de plus en plus la souveraineté interne de plusieurs Etats témoigne de la persistance de la crise de l'étranger et même de la citoyenneté internationale que Habermas tente tant bien que mal à solutionner.

⁴⁵⁵ *Idem.*

⁴⁵⁶ *Idem.*

⁴⁵⁷ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 129.

⁴⁵⁸ N. R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », p. 158.

⁴⁵⁹ N. R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », p. 159

AZAB à BOTO Lydie Christiane le démontre, avec emphase, lorsqu'elle évoque les violences qui secouent la souveraineté interne du Cameroun en ces termes :

L'envahissement de l'espace public camerounais par les conflits intercommunautaires, les mouvements terroriste (Boko Haram) et sécessionniste (Ambazoniens), les différentes marches de contestation et de revendication même au sein de la diaspora, la violence apparaît comme un facteur de fragilisation de construction d'une nation démocratique⁴⁶⁰.

Les identités particulières se trouvent donc menacées et ébranlées du fait de tous ces conflits internes. Non loin de la pensée de la Philosophe Camerounaise, Habermas, n'en croit pas si bien dire lorsqu'il affirme que :

Dans nos sociétés prospères, on voit se multiplier les réactions ethnocentriques de la population autochtone à l'égard de tout ce qui est étranger : haine et violence vis-à-vis des étrangers en général, de ceux qui pratiquent d'autres religions ou dont la couleur de peau est différente, mais aussi à l'égard de groupes marginaux, des handicapés et, une fois de plus, des juifs. Il faut également citer dans ce contexte les ruptures de solidarité qui éclatent à propos de questions relatives à la redistribution et qui sont susceptibles d'entraîner la fragmentation politique⁴⁶¹.

C'est ce que démontre AZAB à BOTO dans son analyse politique avec pour but de soulever « la souveraineté fragmentée »⁴⁶² vécue par le Cameroun, due aux atrocités commises par des groupes terroristes (Boko Haram) et sécessionniste (Ambazoniens). Il est clair que dans ce cas d'espèce, la pensée politique de l'auteur de *l'intégration républicaine*, trouve une limite dans l'application du fait de la violence qui sévit dans cet Etat et bien d'autres en l'occurrence : la Russie, l'Ukraine⁴⁶³, Israël, la Palestine⁴⁶⁴ qui sont des théâtres de conflits violents et armés

⁴⁶⁰ L. C. AZAB à BOTO, « Violence et fragilisation du pacte social au Cameroun : De la responsabilité collective à la paix participative », in Revue Chrysippe, Revue internationale d'études sociales, de philosophie, d'éducation et d'éthique, Presses scolaires et universitaires du Benin (PSUB), juillet 2021, pp. 129-147, p. 129.

⁴⁶¹ J. HABERMAS, Après l'Etat-nation, p. 64.

⁴⁶² L. C. AZAB à BOTO, « Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un 'Pacte d'avenir commun africain' », in Institut de recherches et d'études philosophiques, pp. 56-69.

⁴⁶³ Pour résumer le conflit russo-ukrainien, on peut dire que le 24 février 2022, des troupes russes ont commencé leur invasion du territoire ukrainien. Selon plusieurs rapports, On note donc des chiffres hallucinants s'agissant des pertes en vies humaines des deux côtés oscillant entre 5937 à 55 000 morts pour la Russie sans compter les blessés et 31 000 à 193 000 morts y compris les blessés pour l'Ukraine. Puisque nous parlons de l'immigration dans notre travail, on note aussi sensiblement 5,8 millions de réfugiés et plus de 6 millions de déplacés internes. Source numérique : https://fr.wikipedia.org/wiki/Invasion_de_l%27Ukraine_par_la_Russie

⁴⁶⁴ C'est un conflit qui oppose les Palestiniens et Israéliens au Proche Orient qui date du 14 mai 1948 ; plus de 75 ans qu'il est en cours. On note des milliers de morts, de déplacés et de blessés jusqu'à nos jours. Source numérique : https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Conflit_israelo-palestinien

actuellement, pour ne citer que ceux-là. Dans un autre article⁴⁶⁵, AZAB à BOTO démontre une fois de plus l'échec de la pensée cosmopolitique de Habermas lorsqu'elle évoque la non effectivité jusqu'à nos jours de la pleine souveraineté des Etats africains. Si on doit envisager construire avec Habermas, un monde juridiquement sans différence de considération, alors il se pose encore un sérieux problème, tel que le mentionne la Philosophe Camerounaise, du point de vue de la pleine jouissance de la souveraineté des Etats africains avec le néocolonialisme qui fragmente la souveraineté desdits Etats pour parler comme l'auteure.

Dans le souci de garder la ligne de réflexion visant à montrer les insuffisances de la pensée cosmopolitique de Habermas dans la société contemporaine, il est important de relever le fait que certains Etats dans le monde soient en proie à une violence protéiforme. A cet effet, cette violence a plusieurs origines mais beaucoup plus en lien avec la question des identités. En soulevant par exemple la crise anglophone qui sévit au Cameroun, il est dit qu'elle est liée à cette question d'identité. Voilà pourquoi Nkoum-me-Ntseny affirme que :

Le débat sur l'identité anglophone au Cameroun est régulièrement émaillé de nombreuses confusions créées par un amalgame, une cacophonie résultant de la désarticulation du message anglophone, émetteur d'une identification centrifuge et différentielle avec le discours gouvernemental uniformisant et tenant d'une identité nationale centripète. Il en résulte l'intrusion dans le concept de l'identité en général et l'identité anglophone en particulier, des notions d'unité et d'intégration régionale⁴⁶⁶.

C'est une preuve de plus que la problématique des identités dans une société est très compliquée au vue des enjeux qui lui sont liés. Chantre de multiculturalisme, Habermas trouve ici une limite à cause des identités qui s'affrontent pour s'affirmer. Il est dit à cet effet que : « *c'est initialement au travers du concept de reconnaissance que Habermas aborde la question des droits culturels, dans la mesure où il trouve une source majeure de confusion normative dans la position célèbre défendue par le philosophe canadien Charles Taylor* »⁴⁶⁷. Habermas passe donc par les politiques de reconnaissance pour pouvoir construire une société inclusive, sensible à toute différence.

⁴⁶⁵ L. C. AZAB à BOTO, « *Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un 'Pacte d'avenir commun africain'* », op. Cit.

⁴⁶⁶ L. C. AZAB à BOTO « *Violence et fragilisation du pacte social au Cameroun : De la responsabilité collective à la paix participative* », p. 137.

⁴⁶⁷ S. GUÉRARD DE LATOUR, « *Habermas et la question des droits culturels : un multiculturalisme éclairé ?* », Lumière, 2012, pp. 133-147.

II.3- De la conception illusionniste d'une citoyenneté transnationale.

Plusieurs penseurs ne partagent pas comme Habermas ou Ulrich Beck, l'idée d'une citoyenneté transnationale. Dans ce développement nous convoquerons Will Kymlicka, en désaccord avec notre auteur, pour qui toute citoyenneté pensée au-delà des frontières de l'Etat-nation est vaine sur plan théorique et pratique. À contrario, Habermas ne manque pas de souligner que : « *aujourd'hui, cette constellation (l'Etat-nation), est remise en cause par une tendance évolutive qui suscite déjà une large attention sous le nom de mondialisation* »⁴⁶⁸. La citoyenneté transnationale semble donc être une exigence du point de vue habermassien. On note chez Kymlicka un certain sentiment d'autodétermination nationale qu'il veut absolument sauvegarder en lien avec le système classique d'organisation étatique qu'est l'Etat-nation. Pourtant Habermas ne manque pas de préciser, dans l'optique de battre en brèche l'idée d'une citoyenneté civile, que : « *d'un point de vue normatif, ce prétendu droit à l'autodétermination national, qui a par ailleurs présidé à la réorganisation de l'Europe après la Première Guerre mondiale, avec les conséquences désastreuses que l'on sait, est une absurdité* »⁴⁶⁹. Kymlicka de sa part, pense que la cosmocitoyenneté habermassienne est peu crédible malgré tous les arguments que ce dernier avance pour soutenir sa position. La démocratie moderne favorisant la réalisation de la citoyenneté civile, citoyenneté par excellence pour Kymlicka, se fonde donc sur les mêmes prémisses depuis un siècle et demi. Ces prémisses sont basées sur les valeurs de la citoyenneté d'un côté et sur les frontières à l'intérieur desquelles s'exercent les droits et les devoirs⁴⁷⁰, tout ceci dans un cadre par excellence à savoir, l'Etat-nation. C'est ce qu'il confirme en ces termes :

*L'État-nation est en effet considéré comme le lieu privilégié de la participation et de l'autonomie politiques et comme l'espace de solidarité par excellence. La démocratie est le gouvernement « du peuple », et c'est la nation qui délimite ce « peuple » qui va se gouverner lui-même. Les citoyens exercent leur libre arbitre en élisant des parlements nationaux et leurs droits sont protégés par des constitutions nationales*⁴⁷¹.

Par cette affirmation, Kymlicka s'emploie à démontrer que toute tentative de construction d'un système supra-étatique, tel que pensé par Habermas, porte déjà les gènes de contradiction et même d'illusion. Pour soutenir son argumentaire, il s'appuie sur plusieurs

⁴⁶⁸ J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*, pp.46-

47.

⁴⁶⁹ *Idem.*

⁴⁷⁰ W. KYMLICKA, « *Le mythe de la citoyenneté transnationale* », in *Critique internationale*, 2004/2 (n°23), pp. 97-111. Source numérique : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2004-2-page-97.htmle-mythe-de-la-citoyennete-transnationale> consulté le 10 juin 2024 à 21h51.

⁴⁷¹ *Idem.*

phénomènes en l'occurrence celui des migrants, des militants transnationaux, du droit international des droits de l'homme, des parlements transnationaux et des autorités régulatrices intergouvernementales⁴⁷².

En ce qui concerne le phénomène des migrants, Kymlicka met en exergue ces derniers car ils : « *sont très souvent présentés comme l'avant-garde du transnationalisme en marche* »⁴⁷³ c'est-à-dire un prétexte pour justifier une citoyenneté transnationale. A ce niveau, se dégage la problématique de la double nationalité des migrants qui constitue une limite illustrative de ce transnationalisme puisque, selon le modèle classique d'intégration, chaque individu n'a droit qu'à une seule identité nationale, chose qui est presque révolue du fait de l'évolution des technologies et moyens de communications. Habermas précise ici que « *les mouvements migratoires transnationaux agissent comme des sanctions obligeant l'Europe occidentale à assumer une responsabilité qui lui incombe par suite de la faillite du socialisme de l'Etat* »⁴⁷⁴. L'on retrouve plus de cas de ces doubles nationalités aux Etats-Unis où de nombreux citoyens réunissent ces critères⁴⁷⁵. Habermas le confirme paradoxalement en prenant la France pour exemple : « *Dans la Constitution de 1793, l'article 4 de l'Acte constitutionnel, qui traite "De l'état des citoyens", accordait logiquement à tout étranger majeur et « domicilié en France depuis une année », non seulement la nationalité mais encore « l'exercice des droits de citoyen français* »⁴⁷⁶. Les immigrants devraient donc naturellement travailler à s'intégrer dans leur nouvelle communauté nationale et en même temps accepter le fait que ce processus d'intégration pourrait prendre du temps avec l'espoir de se concrétiser réellement. Kymlicka de conclure que :

*Rien n'indique que ce vieux modèle soit en train de disparaître, dans le droit comme dans la réalité. Certes, les membres des diasporas conservent un intérêt actif pour la vie politique de leur pays d'origine. Mais cette participation est extrêmement « nationale ». C'est précisément en tant qu'éléments de la nation, nés et élevés dans la mère patrie, qu'ils affirment leur droit à participer à la vie politique de celle-ci. Ils sont même, bien souvent, plus nationalistes que leurs compatriotes restés au pays et œuvrent à défendre sa souveraineté nationale contre ce qu'ils perçoivent comme l'« ingérence étrangère » des organisations internationales. Il n'y a là rien de vraiment « postnational » : c'est au contraire de la politique nationaliste dans tous les sens du terme*⁴⁷⁷.

⁴⁷³ W. KYMLICKA, « Le mythe de la citoyenneté transnationale ».

⁴⁷⁴ *Idem*.

⁴⁷⁵ M. T. NGOSSO NGOSSO, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, Mémoire de DEA en Philosophie, Université de Yaoundé I, p. 82.

⁴⁷⁶ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 119.

⁴⁷⁷ W. KYMLICKA, « Le mythe de la citoyenneté transnationale », op. Cit.

L'image de la diaspora participe donc à valoriser l'argument de l'autodétermination de Kymlicka.

En ce qui concerne les réseaux militants transnationaux, ils constituent des activités politiques authentiquement transnationales c'est-à-dire qu'ils évoluent hors des frontières de l'Etat-nation. Il faut dire que l'association de tous les acteurs pour former ce réseau, montre que chacun est toujours là pour ses intérêts nationaux et cet esprit confirme l'argument selon lequel toute action menée par ces acteurs transnationaux se ramène toujours à la valorisation de leur citoyenneté civile ou nationale. Kymlicka affirme donc que ces acteurs, aidés par les Organisations non Gouvernementales (ONG), ont pour principal objectif de régler les conflits qui nuisent à leur souveraineté nationale avec pour principal opposant, plus généralement, l'Etat. L'idée de ce militantisme transnational est bonne au fond selon Kymlicka parce que plusieurs pays sont revenus quelques fois sur leurs décisions, influencés par cette association transnationale. Mais il n'en demeure pas moins vrai que « *de telles démarches ne conduisent pas en elles-mêmes à la création d'une quelconque communauté politique transnationale indépendante* »⁴⁷⁸ puisque le principal objectif dans le fond reste le renforcement de la communauté et la souveraineté nationales de chaque acteur⁴⁷⁹. En un mot : « *Pour qu'un véritable contre-modèle puisse être opposé à la citoyenneté fondée sur le principe national/libéral, il faudrait que le lieu même de la décision, et pas seulement l'action militante, soit transnational, c'est-à-dire qu'un gouvernement transnational se substitue au pouvoir des États-nations ou, du moins, le conteste* »⁴⁸⁰. Pour cela, Kymlicka arrête que, suite à cette analyse, trois facteurs politiques pourraient se charger de corroborer une telle exigence en l'occurrence « *le droit international des droits de l'homme, les parlements internationaux et les organismes régulateurs intergouvernementaux* »⁴⁴⁹. De ces trois formes d'autorités transnationales, seule celle des parlements internationaux se rapproche d'une ébauche de contre-modèle peu satisfaisante au paradigme national.

III- DES APORIES A L'APPLICATION DES DROITS DE L'HOMME

Les droits de l'homme sont généralement brandis comme étant un prétexte d'une universalité de la dignité humaine au sens kantien. Ce projet de globalisation des droits de l'homme présente pourtant des contradictions dans leur application, favorisant paradoxalement les inégalités censées être combattues par lesdits droits. Considérés donc

⁴⁷⁸ *Idem.*

⁴⁷⁹ M. NGOSSO NGOSSO, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, p. 83.

⁴⁸⁰ W. KYMLICKA, op. cit.

⁴⁴⁹ *Idem.*

comme une œuvre centrale de l'esprit des lumières, les droits de l'homme font face à des multiples critiques touchant directement à leur objet à savoir la liberté et l'égalité. A cet effet, « ils sont remis en cause à la fois dans leur universalité morale et dans leur capacité à fonder un ordre juridico-politique légitime »⁴⁸¹. Le cosmopolitisme de Habermas n'échapperait donc pas à cette critique acerbe déjà formulée à l'encontre des droits de l'homme qu'il pose comme hypostase de son cosmopolitisme.

III.1- De l'instrumentalisation des droits de l'homme au profit des Grandes Puissances.

La notion de flexibilité des Etats implique l'exigence de chaque Etat au respect des droits de l'homme et de la souveraineté des autres Etats. À cet effet :

*Penser que tous les Etats sur la scène internationale sont égaux, est illusoire car, la classification en pays riches ou pauvres, ou même en Tiers ou quart monde, en dit long sur le grand écart qui existe entre eux. En effet, le système d'interdépendance créé par les pays à la fois impérialistes et capitalistes vise à maintenir les pays du Tiers-monde en général, et les Etats africains en particulier, sous leur domination*⁴⁸².

Selon cette prémisse, il appert, tel que mentionné plus haut, qu'il y a deux grandes catégories d'Etats au monde : les Etats-puissances qui ont le pouvoir de décision du fait de leur statut supérieur à tous les niveaux de la vie ; et les simples Etats ou petits Etats qui sont condamnés à subir les caprices des Grandes puissances. À ce niveau, Habermas soutient que « d'un point de vue normatif, il ne saurait exister de libertés égales entre les membres d'une société disposant de l'autonomie privée sans ces droits d'expression et de participation qui constitue l'autonomie politique des citoyens »⁴⁸³. Les droits de l'homme resteraient donc pour ce dernier le moyen de nivellement des rapports entre les individus et les Etats. Alors, la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 vient masquer cette dénivellation conceptuelle qui continue malheureusement de se manifester dans certaines actions menées réciproquement par ces Etats. On tombe donc ici dans une critique externe ou postcoloniale qui fait des droits de l'homme une idéologie occidentale à universaliser⁴⁸⁴. Il est donc impérieux d'éviter de se gargariser de cette fonction triviale des droits de l'homme qui prend

⁴⁸¹ Y. C. ZARKA, « Habermas, une conception postmétaphysique des droits de l'homme », 2019/2 (N°78), pp. 3-11. Source numérique : <https://www.cairn.info/revue-cites-2019-2-page-3.htm> consulté le 10 juin 2024 à 10h06.

⁴⁸² L. C. AZAB A BOTO, « Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un pacte d'avenir commun africain », op.cit., p. 67.

⁴⁸³ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 342.

⁴⁸⁴ L. COURNARIE, « Critiques philosophiques des droits de l'homme : Burke, Marx, Arendt », in Philosophie générale, Avril 2021

pour prétexte à valoriser universellement la dignité humaine. C'est un risque qui peut provoquer une cécité, peut-être réversible en fonction du malade, en la faveur des Etats-puissances qui instrumentalisent ces droits fondamentaux dans le but d'affirmer leur hégémonie. De ce fait, en accord avec Habermas qui dit que « *le principe de non-intervention a notamment été sapé au cours de ces dernières décennies* »⁴⁸⁵, justifiant ainsi la réflexion que Azab à Boto a mené sur la fragmentation de la souveraineté des Etats africains. La philosophe camerounaise démontre les faiblesses des souverainetés des Etats africains dues aux legs du colonialisme⁴⁸⁶. Et dire que Carl Schmitt ne partage pas le prétexte d'utiliser les droits de l'homme comme justificatif de l'ingérence dans les politiques souveraines vient appuyer car, pour lui, les relations internationales et même la politique en général sont foncièrement bellicistes⁴⁸⁷.

L'autre marque palpable de la supercherie qui se vit avec les droits de l'homme est la persistance des conflits et des foyers de guerre. L'Organisation des Nations unies (ONU) créée au soir de la deuxième guerre mondiale est chargée de réguler désormais la paix à l'aide des droits de l'homme. Cette mission de l'ONU semble trouver ici une certaine limite puisque la nature belliqueuse ou plutôt l'état de nature, tel que pensé par Hobbes, se manifeste constamment. Pour preuve, en Afrique, on a en moyenne quinze conflits armés : la guerre du Nord-ouest et du Sud-ouest au Cameroun⁴⁸⁸, en République démocratique du Congo, en Ethiopie, au Mozambique, au Mali, au Burkina Faso et au Soudan du Sud. Il faut ajouter ici que les groupes armés non-étatiques ont été mêlés dans des abus à l'encontre des civils⁴⁸⁹. La directrice exécutive ad interim de Human Rights Watch explique ceci dans son essai introductif du rapport mondial 2023 : « *dans un monde où l'équilibre des pouvoirs a changé, il n'est plus possible de compter sur un petit groupe de gouvernements, principalement du Nord, pour défendre les droits humains* »⁴⁹⁰. Habermas intervient ici en disant que : « *chaque fois, la prétention égalitaire à une validité universelle et à l'inclusion avait, entre autres, servi à masquer l'inégalité factuelle du traitement de ceux qui étaient tacitement exclus. D'où le soupçon que les droits de l'homme pourraient se réduire à une telle fonction. N'ont-ils pas*

⁴⁸⁵ J. HABERMAS, *l'Intégration républicaine*, p. 197.

⁴⁸⁶ L. C. AZAB à BOTO, « *Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un pacte d'avenir commun africain* », op.cit.

⁴⁸⁷ C. SCHMITT, *La notion de politique* (1932), trad. M-L Steinhäuser, Calmann-Lévy, 1972. Habermas l'évoque dans *l'Intégration républicaine* (p. 197) pour examiner la question du droit international.

⁴⁸⁸ L. C. AZAB à BOTO, « *Violence et fragilisation du pacte social au Cameroun : de la responsabilité collective à la paix participative* », op. Cit., pp. 137-144

⁴⁸⁹ Voir <https://www.hrw.org/fr/news/2023/01/12/afrique-les-conflits-et-la-violence-sont-une-menace-pour-lesdroits-humains>

⁴⁹⁰ Idem. Voir aussi <https://www.hrw.org/fr/world-report/2023>.

toujours servi de bouclier à une fausse universalité, à une humanité imaginaire derrière laquelle un Occident impérialiste Une preuve qu'en réalité le monde est géré par un groupuscule d'Etats dits « Grands » et qui imposent leur politique universellement.

III.2- De la critique philosophique des droits de l'homme.

Le domaine philosophique n'est pas en reste en ce qui concerne les critiques liées aux droits de l'homme. Ici, nous partirons des critiques historiques qui revêtent un air conservateur des droits de l'homme pour venir chuter sur la critique contemporaine. Le premier niveau de la critique comprend donc celle conservatrice, celle progressiste et celle liée au droit fondamental d'avoir les droits⁴⁹¹. La critique conservatrice repose sur l'idée selon laquelle : « les droits de l'homme sont des fictions ou des droits sans sujet parce que l'homme n'existe pas autrement que comme une abstraction. Parler des droits de l'homme, c'est attribuer des droits à un être inconsistant : l'homme universel n'existe pas »⁴⁹². Habermas lui-même affirme par contre que :

*Plus le contenu de la Loi fondamentale relatif aux droits de l'homme est traduit dans les faits, plus le statut juridique de ceux qui vivent en République fédérale sans être des citoyens s'apparente au statut des citoyens. Les droits fondamentaux partagent cette validité universelle, relative aux hommes en tant que tels, avec les normes morales*⁴⁹³.

On relève à la suite, les paroles de Joseph De Maistre se moquant de la Constitution de 1795 en France : « J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu qu'on peut être persan ; mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie ; s'il existe c'est bien à mon insu »⁴⁹⁴. À la suite de De Maistre, Burke se veut plutôt empiriste en faisant confiance à l'héritage du passé et à la spontanéité de l'évolution des sociétés. Les sujets d'ordre métaphysiques utilisés pour justifier le contenu des libertés subjectives ne sont pas de son avis⁴⁹⁵. Il pense même que ces droits de l'homme sont la prémonition d'un monde rempli de massacres, d'ignominies, de torture et même de potence⁴⁹⁶. Karl Marx de sa part, pense que « l'homme universel des droits est l'universalisation de l'individu bourgeois »⁴⁹⁷. En d'autres termes, c'est le nanti, le plus fort,

⁴⁹¹ L. COURNARIE, « Critiques philosophiques des droits de l'homme : Burke, Marx, Arendt », op. Cit.

⁴⁹² Idem.

⁴⁹³ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 264.

⁴⁹⁴ J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France* (1797), ch. 6, R. Laffont, 2007, p. 234. Cité par Laurent Cournarie.

⁴⁹⁵ D. LOCHAK, « Contestation et négation des droits de l'homme », in *Les Droits de l'homme*, 2018, pp. 26-32.

⁴⁹⁶ BURKE, *Réflexions sur la Révolution française*, Hachette, 1989.

⁴⁹⁷ L. COURNARIE, « Critiques philosophiques des droits de l'homme : Burke, Marx, Arendt », op.cit.

ou le plus aisé qui dicte la loi au reste du monde. Pour Hannah Arendt, le fait que la personnalité juridique des apatrides d'entre-les-deux-guerres ait été anéanti est un signe de ce que leur personne physique soit anéanti par les systèmes totalitaires⁴⁹⁸.

En ce qui concerne la critique contemporaine des droits de l'homme, elle est focalisée sur les antimodernistes pour qui les droits de l'homme revêtent une contradiction avec l'idée de droit proprement dite. Le droit ici est posé comme une loi souveraine au lieu qu'il soit utilisé pour niveler les relations entre les individus et travailler à réduire les injustices. Comme le dit Habermas, « *la politique des droits de l'homme sert à réaliser des normes qui font parties d'une morale universelle ; dans la mesure où les jugements moraux obéissent au code du bien et du mal* »⁴⁹⁹. Tel que pense le droit, il est question d'œuvrer à trouver un juste milieu telle la considération aristotélicienne de la vertu, dans les relations interpersonnelles pour garantir un minimum de justice. À cet effet « *Le droit suppose une situation objective, des relations entre les hommes et les choses et il s'agit de trouver la bonne proportion des choses partagées et à partager* »⁵⁰⁰. C'est une vérité implacable et incontournable qui corrobore ces paroles de Michel Villey : « *Que vous en ayez conscience ou non, quand vous faites usage du mot droit, il s'agit d'une relation. Comment pourrait-on inférer une relation, contrant plusieurs termes, d'un terme unique : l'Homme ?* »⁵⁰¹. Le procès contre la « *religion des droits de l'homme* »⁵⁰² qui se vit constamment traduit, implicitement, pour les contestataires de ces droits fondamentaux, une opposition farouche à la démocratie. Aussi, s'appuyant sur l'article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui stipule que : « *Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne* »⁵⁰³, on y note une contradiction avec l'autorisation à l'avortement. Si le droit à la vie est universel, pourquoi élaborer un droit à l'avortement qui est une atteinte grave à la vie. De ce fait les droits de l'homme semblent glorifier l'égoïsme des Grands Etats de l'Occident car :

Il suffit de proclamer les droits de l'homme pour ne pas voir la misère, l'appel à l'universel fait ignorer le local. La transcendance des droits de l'homme, leur valeur axiomatique sont une façade qui permet à des pouvoirs poursuivant seulement le but d'imposer à tous, par le laisser-

⁴⁹⁸ H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, II, *L'impérialisme* (1951), Fayard, 1982

⁴⁹⁹ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 261.

⁵⁰⁰ L. COURNARIE, op. Cit.

⁵⁰¹ M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, p. 54. Cité par Laurent Cournarie.

⁵⁰² J. LACROIX et J. Y. PRANCHIERE, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Ed. Le Seuil, Coll. La Couleur des idées, 2016. C'est une expression utilisée par les auteurs pour désigner l'influence universelle qu'exercent les droits de l'homme et qui provoque des polémiques du fait de leur endoctrinement.

⁵⁰³ Cf. Déclaration Universelle des droits de l'homme, 1948.

⁴⁶⁹ L. COURNARIE, op.cit.

*faire, des dominations économiques : étroitement lié au paradigme néolibéral, le primat conféré aux droits de l'homme consoliderait le pouvoir administratif tout en vidant de sa signification le moment de l'autodétermination ou de l'émancipation collective. Hier le prêtre était la caution du colon. Aujourd'hui le droit-de-l'hommiste le meilleur allié du néolibéral*⁴⁶⁹.

En un mot, toutes ces critiques des droits de l'homme semblent se ramener à une seule : l'universalisation de l'hégémonie occidentale. Nous le vivons au quotidien, en référence à la géopolitique du monde, avec la multiplication des conflits et foyers de guerres qui profitent au pillage des richesses du sous-sol.

CHAPITRE VIII : DE LA PERTINENCE DE LA PENSÉE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS

Penser la contemporanéité de la pensée politique de Habermas, c'est lui donner des raisons d'avoir émergé et d'avoir servi à donner une opinion face à un problème bien précis. La problématique qui a servie de référence est celle du statut de l'étranger. Il est donc question ici de redorer le blason d'une pensée politique habermassienne qui a impacté la société contemporaine et qui continue de faire ses preuves. Le projet du cosmopolitisme étant d'établir un rapport politique au monde beaucoup plus sur un mode juridique : « *l'union politique des hommes à l'échelle de la planète passe en effet par l'instauration d'un droit qui leur soit commun et qui régit leurs relations* »⁵⁰⁴. Un combat que Habermas a mené et qu'il a formulé à ses vœux pour une possible réalisation. La pertinence de sa réflexion touche donc d'abord à l'importance qu'il donne, à la suite de Hannah Arendt, au phénomène d'immigration en lien avec la problématique du statut de l'étranger ; ensuite à la persistance des crises observées dans les Etats à l'intérieur et à l'extérieur de leurs frontières ; et enfin, la revalorisation du contenu normatif des droits de l'homme en lien avec sa théorie de la discussion.

I-L 'IMMIGRATION COMME PIVOT DE RÉFLEXION LIÉE À LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTRANGER.

Chez Habermas, parler de l'étranger et de son statut revient à soulever une réflexion particulière sur l'immigration grandissante en lien avec la mondialisation car « *le phénomène de l'immigration est illustratif de la nécessité de dépasser la citoyenneté nationale et de s'inscrire dans l'horizon d'une cosmocitoyenneté à venir* »⁵⁰⁵. Il apparaît donc que dans le cosmopolitisme habermassien, la question de l'immigration soit incontournable du fait de sa consubstantialité au statut de l'étranger.

I.1 Le cosmopolitisme habermassien : relation de cause à effet entre l'immigration et le statut de l'étranger

Habermas accorde une importance particulière à l'immigration parce que c'est le phénomène par excellence depuis le XXe siècle tel que relevé par Hannah Arendt, qui pose sérieusement la crise liée à la citoyenneté internationale ou au statut juridique de l'étranger. A

⁵⁰⁴ J. ALLARD, « *La cosmopolitisation de la justice : entre mondialisation et cosmopolitisme* », in Revue de philosophie politique de l'ULg, n°1, décembre 2008, pp. 61-83, p. 61.

⁵⁰⁵ M. NGOSSO NGOSSO, « *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas* », op. Cit.

ce stade, on en revient à desceller deux types d'immigrations à savoir celle légale et l'autre clandestine. L'Europe étant le laboratoire conceptuel que Habermas utilise comme microcosme cosmopolitique, il ne manque pas de l'interpeller sur ses responsabilités liées à la multiplication fulgurante des flux migratoires. Ceci dit, le réveil de cette Europe est impérieux : *Ou bien elle déploiera des efforts considérables pour faire en sorte que les conditions de vie s'améliorent rapidement dans les régions pauvres de l'Europe centrale et orientale, ou bien elle sera envahie de demandeurs d'asile et d'immigrants*⁵⁰⁶. Cette interpellation porte les marques d'une immigration plus clandestine puisque le statut de demandeur d'asile implique une anormalité dans le moyen utilisé par l'immigrant pour se retrouver en terre étrangère. D'ailleurs, la loi camerounaise, fixant les conditions d'entrée en son territoire, stipule que « *tout étranger qui débarque au Cameroun doit être en possession d'un passeport ou de tout autre titre de voyage en cours de validité revêtu d'un visa d'entrée, sous réserve des conventions diplomatiques* »⁵⁰⁷. Ajouté à cela, on lit ceci : « *l'étranger condamné pour immigration irrégulière est, après exécution de sa peine, expulsé du Cameroun* »⁵⁰⁸. Une conséquence contemporaine qui rend l'Europe comme principale cause de ladite immigration selon Habermas, à cause de la défaillance du système socialiste de l'Etat. L'interpellation de l'Europe par Habermas tient donc la route du fait de la montée fulgurante de ces phénomènes migratoires qui viennent soulever à nouveau « *la tension latente entre citoyenneté et identité* »⁵⁰⁹ avec pour destination la construction de la citoyenneté internationale.

Par ailleurs, le phénomène de l'immigration tel que pensé par Habermas, est la cause principale de la crise que vit l'étranger. Cette crise se manifeste par la non considération des nouveaux venus par les autochtones d'un pays donné. Une attitude pourtant justifiée que Habermas appelle « *chauvinisme de la prospérité* »⁴⁷⁶ mais qui pose en même temps problème puisqu'elle contribue à l'exclusion et non à l'inclusion. Ce chauvinisme, valorisant de plus en plus les sociétés closes, est situé aux antipodes de l'inclusion habermassienne de l'étranger. Penser donc à la crise que vit l'étranger est une considération particulière que l'on retrouve chez l'auteur de l'Intégration républicaine. L'actualité de sa pensée est encore visible dans la décision prise par exemple par les autorités de la Guinée Equatoriale « *d'expulser de leur territoire dès le 20 octobre 2022, tous les étrangers en situation irrégulière* ». Et ceci

⁵⁰⁶ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 118.

⁵⁰⁷ Cf. Loi n°97/012 du 10 janvier 1997 relative aux conditions d'entrée, de séjour et de sortie des étrangers au Cameroun, Chapitre III, article 7, alinéa I.

⁵⁰⁸ *Idem*, alinéa 3.

⁵⁰⁹ *Idem*.

⁴⁷⁶ *Idem*.

étant, « *Bien que sous-tendue par des raisons sécuritaires en vue du bon déroulement des élections générales du 20 novembre 2022, cette expulsion révèle par ailleurs de l'impossible intégration des étrangers*⁵¹⁰ ». Ici, l'intérêt de la pensée cosmopolitique de Habermas se concrétise et se fait encore plus vivante dans ce type de situation où penser à l'Altérité comme reflet de soi, aiderait à tempérer ce genre de crise politique.

I.2 Du rapport conflictuel entre le droit à l'immigration et le droit à l'autodétermination.

L'intérêt pour Habermas de réfléchir sur l'immigration comme phénomène majeur depuis le XXe siècle est boosté par le projet de construire à l'échelle internationale une communauté juridique et morale. Le droit à l'immigration pour lequel Habermas plaide de tout cœur prend ses origines dans le cosmopolitisme kantien qui se résume sous l'expression de « *l'hospitalité universelle* ». Chez Kant, « *sa théorie du droit à l'immigration n'a de sens que si elle est sous-tendue par une théorie du droit à l'émigration* »⁵¹¹. En d'autres termes, le droit au déplacement doit précéder le droit à ne pas être reçu comme ennemi dans le pays d'accueil. L'analyse que Kant fait du droit à l'immigration est appuyée par le crédit particulier qu'il accorde à chaque Etat de fixer les règles d'une immigration légale, ceci au nom de leur souveraineté. En des termes différents, le droit à l'immigration, selon Kant, dépend entièrement des Etats du fait de leur capacité à exprimer l'autorité de leur souveraineté par les décisions prises. Il faut préciser en passant que, « *les droits des migrants sont ceux qui sont implicitement ou explicitement exprimés dans les instruments internationaux des droits de l'homme et d'autres droits publics* »⁵¹². Il y'a donc une dépendance entre les droits des migrants et le droit à l'immigration en ceci que ces deux droits s'appliquent sur la même personne avec pour source locale l'Etat. L'Etat semble donc être la pierre angulaire de toutes ces actions. Mais à ce niveau, la distinction est faite par Kant entre

De l'autre côté, le droit à l'autodétermination compris comme le fait d'être acteur de sa propre vie, « *d'exercer le droit propre à chaque être humain de gouverner sa vie sans influence externe indue et à la juste mesure de ses capacités* »⁵¹³. Non loin de l'idée de l'idée d'autochtonie et du chauvinisme, cette manière de penser bat en brèche l'idée du cosmopolitisme qui se veut universel. Pourtant nous constaterons avec Ernest Bonda que

⁵¹⁰ N.R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », op.cit., pp. 161-162. (Cf. Communiqué du Consul du Cameroun à Bata en Guinée Équatoriale. Bata, le 26 octobre 2022, (2022b)).

⁵¹¹ M. NGOSSO NGOSSO, « *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas* », op.cit. p. 101.

⁵¹² Cf. <https://www.migrationdataportal.org/fr/themes/droits-des-migrants>

⁵¹³ Cf. <https://www.unapei.org/actions/autodetermination-concept-pratique>

l'autochtonie est une usurpation, un abus de langage qui porte en lui les germes d'exclusion. À cet effet : « *il n'existe pas un seul peuple qui ait toujours vécu là où il se trouve aujourd'hui. Chaque peuple a d'abord été étranger, nouveau dans un espace d'abord inoccupé ou un espace occupé par d'autres, qu'on a dû chasser, ou massacré, ou soumettre. La sédentarisation n'a pas véritablement arrêté le phénomène migratoire* »⁵¹⁴. Un pas de plus exigeant une certaine légalisation d'un de l'immigration encadré par des normes et des lois. Ngosso Ngosso de conclure :

*N'étant plus des étrangers les uns pour les autres, puisque nous en sommes tous, le point de vue moral exige que la problématique de l'immigration sorte des soubresauts des archaïsmes nationaux marqués par l'utilitarisme et les intérêts égoïstes pour nourrir une véritable réflexion planétaire au regard de la protection universelle des droits de l'homme*⁵¹⁵.

Les particularismes nationaux devraient donc s'ouvrir à l'universel cosmopolitique dans le souci de revaloriser, à la suite de Kant, la condition humaine universellement partagée. On devrait donc, tel que le pense Joseph Carens, lier l'éthique à la politique de tel sorte qu'on devrait considérer l'accueil de l'Autre comme un acte fondamentalement bon⁵¹⁶, car, pour paraphraser Charles Péguy⁵¹⁷, l'on devrait intégrer que pour ne pas aimer son prochain, il faudrait se boucher les yeux et les oreilles à tant de cris et de détresse. Comment continuer à rester indifférent sans penser à un droit à l'immigration pour favoriser l'inclusion de tous dans le macro-sujet. Pour Carens donc, il faut dire que : « *dans la position originelle, on insisterait, par conséquent sur le fait que le droit à l'immigration doit être inclus dans le système des libertés de base pour les mêmes raisons qui feraient qu'on insisterait pour que le droit à la liberté religieuse y soit inclus : cela pourrait en effet se révéler essentiel pour votre plan de vie* »⁵¹⁸. Loin de valider la thèse du droit qu'a chaque communauté de maintenir et de protéger son intégrité tel que le soutient Michael Walzer⁵¹⁹, il se peut donc que le droit à l'autodétermination nationale se pose donc comme défi véritable au droit d'être commutativement migrant et immigrant. Sur la base de cette article des Droits de l'homme

⁵¹⁴ E. MBONDA, *La justice globale et le droit d'être migrant*, p. 35

⁵¹⁵ M. NGOSSO NGOSSO, p. 97

⁵¹⁶ F. DEJEAN, « *Carens et l'immigration comme éthique pratique* », in *le Devoir*, 24 Septembre 2016. Source numérique : <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-/480740/le-devoir-de-philo-carens-et-l-immigration-comme-ethique-pratique>

⁵¹⁷ C. PEGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Paris, Emile-Paul, 1911. Consulté en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9613688w/f2.item>

⁵¹⁸ J. Carens, « *Aliens and Citizens : the case for open borders* », in *Review of politics*, n°49, 1987, p. 258. Cité par Ngosso Ngosso, p. 99.

⁵¹⁹ M. WALZER, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Par Pascal Engel, éd. Du Seuil, 2013.

qui stipule que « *toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays* »⁵²⁰, nous pouvons corroborer le fait que les Etats soient interpellés vivement, au-delà de leurs intérêts de toute nature, de parvenir à élaborer une Convention plus concrète assorties des sanctions contraignantes afin que ce droit à l'immigration existe.

II-FRAGMENTATION DE LA SOUVERAINETÉ DES ETATS ET ENJEUX CONTEMPORAINS

Habermas est prolifique dans le traitement des problématiques liées à la souveraineté. D'ailleurs, une abondante référence de ce thème se trouve dans *Après Etat-nation* et aussi *l'Intégration républicaine*. Son projet cosmopolitique est donc intrinsèquement lié à la problématique de la souveraineté. À cet effet, la multiplication des crises de la souveraineté dans le monde contemporain témoigne de la pertinence de la réflexion habermassienne sur cette thématique.

II.1- L'actualité des crises de la souveraineté interne des Etats.

D'entrée de jeu, s'excusant de la longueur de la citation, il est important de poser les jalons à l'aide d'une datation en guise de prolégomènes. Alors :

*L'Etat-nation souverain a constitué le cadre original de la vie nationale et internationale depuis le XVIIe siècle, donnant à cette vie sa structure. Le plan architecte de l'Etat moderne est dessiné par Hobbes dans le Léviathan en 1651. Depuis 1776, date de la déclaration américaine des droits, l'Etat est le cadre dans lequel se réalise la souveraineté du peuple. Depuis 1804, si l'on consent à voir Napoléon par les yeux de Hegel, l'Etat est l'expression même du mouvement de l'histoire, et Marx, successeur de Hegel, ne pensera pas autrement. Depuis 1848, l'Etat est le lieu de traitement de la question sociale, l'instrument de l'égalisation des conditions chère à Tocqueville*⁵²¹.

Cette évolution historique laisse plus apparaître la définition américaine de l'Etat qui valorise le peuple, dont la souveraineté populaire tel que soutenu par Habermas⁵²² lui-même. La souveraineté s'impose donc comme la meilleure représentation des dynamiques sociopolitiques depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Alors, Bodin pensera que la souveraineté interne de l'Etat « *implique que celui-ci n'est subordonné à aucune autre entité, que sa volonté prime sur celle de toutes les autres personnes morales ou physiques dans et*

⁵²⁰ Cf. Déclaration universelle des Droits de l'homme, article 13.

⁵²¹ F. SUREAU, « *La crise de la souveraineté et l'exercice du métier des armes* », in *Inflexions*, n°4, 2006.

Source numérique : <https://www.cairn.info/revue-inflexions-2006-3-169.htm>

⁵²² J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, pp. 175-184.

hors de lui »⁵²³. La mission de l'Etat de préserver sa souveraineté est une mission capitale qui ne devrait pas échapper à ce dernier. Voilà pourquoi il est important que l'Etat maîtrise parfaitement sa souveraineté interne et celle externe dans le but de s'ajourner constamment à toute information et d'être permanemment prêt à affronter toute cause pouvant conduire à la crise de la souveraineté. Joseph de Maistre ajoutera ceci dans le même sillage : « *Un des plus grands crimes que l'on puisse commettre, c'est sans doute l'attentat contre la souveraineté, nul n'ayant de suite plus terrible* ». L'ouvrage de De Maistre est un appel à la restauration de la souveraineté, à sa survie. En faisant référence à la France ; il se montre davantage pessimiste : « *Il n'y a point de dignité en France, dit-il, pour la raison qu'il n'y a point de souveraineté* »⁵²⁴. La puissance publique est donc garante de la protection des droits du citoyen en interne, plaçant le peuple au centre de la gouvernance : on y voit la complétude entre le droit et le pouvoir⁵²⁵. La souveraineté populaire devient donc la définition triviale d'une démocratie voulue et vécue à l'ère contemporaine, démocratie que Habermas ne manque pas de valoriser.

Allant sur la base selon laquelle « *l'un des principes de l'Etat souverain est son impossible fragmentation, car la souveraineté n'est pas divisible/fragmentable (...)* »⁵²⁶, l'on constate néanmoins avec Azab à Boto que plusieurs Etats au monde se trouvent fragmentés dans leur souveraineté interne. Cette fragmentation est provoquée par plusieurs facteurs en l'occurrence par :

*l'émergence des seigneurs de la guerre, des revendications populaires ou populistes en interne, d'une diaspora qui se présente de plus en plus comme une figure de la contestation et de l'iconoclasme, d'une mauvaise gouvernance, entre autres, et par la prédation des puissances occidentales impérialistes avec la complicité des organismes de « protection des droits de l'homme » en externe*⁵²⁷.

Toutes ces causes sont des plaies contemporaines qui minent la souveraineté des Etats et c'est en cela que la pensée habermassienne sur la souveraineté trouve une importance d'avoir été évoquée. Pour Habermas, la souveraineté interne exige la réalisation de l'ordre juridique

⁵²³ B. KOFFANE B., *L'éthique de la souveraineté selon Jean Bodin et Jürgen Habermas : esquisse d'une solution à la crise du fondement de l'Etat-moderne à l'ère de la mondialisation*, p. 140

⁴⁹¹ *Idem.*

⁵²⁴ J. DE MAISTRE (1753-1821), *Considérations sur la France*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988, p.25. Cité par Benoit Koffané.

⁵²⁵ F. SUREAU, op. Cit.

⁵²⁶ L. C. AZAB A BOTO, « *Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un « Pacte d'avenir commun africaine* », op. Cit., p. 57

⁵²⁷ *Idem.*

étatique⁵²⁸. Or, nous remarquons que de plus en plus cet ordre juridique est sapé et pose beaucoup de problèmes. À la suite de l'héritier de l'Ecole de Francfort, Ricardo Senra dans son rapport à BBC News Brasil à Londres dira que : « *le monde devient plus violent qu'au début de ce siècle, et d'ici la fin 2023 on atteindra au moins huit guerres majeures, en plus de dizaines de conflits armés à la recherche de territoires ou de gouvernements, préviennent les chercheurs* »⁵²⁹. C'est une observation qui a toute sa pertinence surtout lorsqu'on voit les dégâts internes aux frontières étatiques desdits Etats. Ces guerres⁵³⁰ témoignent donc de la terreur que vivent les populations de ces Etats et ceci depuis plusieurs années pour certains. La souveraineté de ces Etats se trouve donc fragmentée et ceci ouvrant à la porte à la fragilisation de la puissance étatique.

II.2- Des avantages de la pensée cosmopolitique habermassienne pour la souveraineté externe des Etats.

Notons de prime abord que Habermas, s'inscrivant sous la pensée cosmopolitique de Kant, établit une relation conséquente entre la souveraineté interne et celle externe. Cette relation tient de ce que la représentation de la souveraineté interne reflète tout simplement les relations entre les Etats à l'extérieur. Comprise comme étant « *la capacité de s'affirmer parmi les puissances (dans le système des Etats européens mis en œuvre par la paix de Westphalie)* »⁵³¹. Il se pose donc la question de l'effectivité de cette affirmation et surtout de la manière de le faire. Dans le même sens que Habermas⁵⁰⁰ et parlant du droit international, Florence Chaltiel pense que sur le plan principiel, tous les Etats sont égaux et se doivent de se respecter réciproquement en référence à leur souveraineté respective⁵³². Ce principe d'égalité souveraine reconnu par la Charte des Nations unies stipule que : « *tous les Etats sont égaux devant le droit international, indépendamment de la taille de leur territoire, de leur population, de leur économie ou de leur armée. En outre, les Etats contrôlent, en principe les questions liées à leurs frontières et sont protégés de toute ingérence indue de l'extérieur* »⁵³³.

⁵²⁸ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 196.

⁵²⁹ R. SENRA, « *Quelles sont les principales guerres en cours dans le monde-et pourquoi certaines attirentelles moins l'attention ?* », in BBC News Afrique, 19 novembre 2023. Source numérique : <https://www.bbc.com/afrique/articles/cd1pvr5z3zdo.amp>

⁵³⁰ Parmi ces guerres, nous pouvons citer ici la guerre entre Israël et le Hamas dans la Bande de Gaza, la guerre russo-ukrainienne, la guerre au Burkina Faso, en Somalie, au Soudan, au Yémen, en Birmanie, au Nigéria, en Syrie, au Nord-ouest et au Sud-ouest Cameroun et plus récemment la guerre israélo-palestinienne. Cf. Ricardo Senra, op.cit.

⁵³¹ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 196.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 197.

⁵³² F. CHALTIEL, *La Souveraineté de l'Etat et l'Union Européenne, l'exemple français*, p. 133. Cité par Benoit Koffané, p. 8

⁵³³ Voir Charte des Nations Unies de 1945, article 5 « *Principe d'égalité souveraine* ».

À ce niveau, Habermas, en accord avec les Chartes et Conventions internationales, vient redéfinir et actualiser la nature des relations entre les Etats quelque soient leurs caractéristiques, qu'ils soient supérieurs ou inférieurs, tous doivent se décliner sur une ligne égalitaire.

D'autres parts, Habermas vient poser les fondations de son droit cosmopolitique grâce au droit international. Ici, le droit international, encore appelé droit des gens, donne une sorte de préfiguration d'un droit cosmopolitique plus inclusif mettant avec emphase la reconnaissance de l'universalité humaine au premier plan. Il tient donc cette inspiration et cette démarche de Kant, mais il viendra ajouter un bémol à son droit cosmopolitique avec sa théorie de la discussion⁵³⁴. Kant a pensé son droit cosmopolitique beaucoup plus dans le sens de relation entre les Etats⁵⁰⁴ tout en négligeant un peu à ce stade le sujet. Par contre, Habermas vient redonner de la valeur à ce sujet dilué dans l'Etat pour le poser comme sujet de valeur pouvant interagir avec les autres issus d'ailleurs sans complication. C'est en cela que la théorie de la discussion vient trouver son sens avec surtout une démocratie délibérative à l'échelle mondiale.

III- DE LA REVALORISATION DES DROITS DE L'HOMME IMPACTANT LA RÉALISATION DE LA COSMOCITOYENNETÉ HABERMASSIENNE À L'AUNE DE LA MONDIALISATION

Le droit cosmopolitique habermassien vit à cause de l'interdépendance de deux concepts sans négliger les autres : les droits de l'homme et la mondialisation. Habermas prend les droits de l'homme comme sous-bassement de sa cosmocitoyenneté tout en la mettant à l'épreuve de la mondialisation. Quelles relations ces deux concepts pourraient donc entretenir?

III.1- La mondialisation comme catalyseur de la cosmocitoyenneté.

L'Etat-nation a jusqu'ici fait ses preuves et résolu les problèmes pour lesquels il avait été créé, mais de plus en plus, il s'est heurté à des difficultés liées au phénomène de mondialisation et continue d'en faire l'expérience. Selon Habermas : L'apport de l'Etat-nation fut donc de résoudre d'un seul coup deux problèmes : en créant un nouveau mode de légitimation, il a rendu possible un nouveau type plus abstrait d'intégration sociale⁵³⁵. Cet idéal est donc caduc et devrait faire place à un nouveau mode de gouvernement car,

⁵³⁴ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, pp. 372-377.

⁵⁰⁴ E. KANT, *Essai philosophique sur la Paix perpétuel*.

⁵³⁵ J. HABERMAS, *L'Intégration républicaine*, p. 141

« Quoique l'on fasse, la mondialisation de l'économie détruit une constellation historique grâce à laquelle le compromis qu'incarne l'Etat-social avait pu se stabiliser temporairement ». Dire donc que la mondialisation laisse l'Etat nation, lieu par excellence où la citoyenneté civile se réalise, sans bouleversement c'est ignorer la pertinence de la pensée habermassienne sur l'Etat postnational. L'ouverture des frontières est une nécessité désormais imposant « une nouvelle vision du monde qui présuppose la reconnaissance de la citoyenneté internationale et la mise en circulation internationale des ontologies en tant que brassage global humain »⁵³⁶.

On peut déjà entrevoir l'élargissement auquel Habermas va rapidement procéder en direction d'une constitutionnalisation de l'ordre juridico-politique mondial et d'un droit cosmopolitique, en lieu et place du droit international classique. Dans ce cas, non plus, ce n'est pas le cosmopolitisme en lui-même qui « séduit » Habermas. Le cosmopolitisme se présente simplement comme le stade ultime de sa théorisation de la démocratie moderne⁵³⁷. La cosmocitoyenneté s'impose donc à partir du moment où les sociétés closes sont appelées impérativement à ouvrir leurs frontières pour une inclusion plus pratique. Elle prend corps beaucoup plus à cause des imperfections des Etats-nations et de ses lois. C'est dans cette optique que la mondialisation, permettant les échanges et actualisant les rapports interpersonnels, peut faciliter l'insertion et la maturation d'un citoyen civil mutant pour un statut de citoyen international puis universel. La citoyenneté nationale se mouvant dans un système démocratique local, devrait donc sortir de son particularisme car : « *L'état cosmopolitique n'est plus un simple fantôme, même s'il est encore loin d'être achevé. Citoyenneté et cosmopolitisme forment une continuité dont les contours se dessinent aujourd'hui même* »⁵³⁸. Habermas veut donc mettre une politique d'inclusion pensant aux étrangers sans situation politique stable.

III.2- De l'éthique habermassienne de la discussion : une relecture contemporaine de l'Altérité.

L'éthique de la discussion mise sur pied par Habermas vient battre en brèche la morale monologique kantienne. Ceci dit, elle fait intervenir les destinataires de la loi dans l'élaboration de ladite loi, rendant ainsi plus de crédibilité à la loi légiférée. Empreinte des droits de l'homme, la morale dialogique participe à ce que chaque individu puisse donner son opinion sur une problématique qui est bénéfique pour toute la communauté. Pour Habermas :

⁵³⁶ NA. R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », op.cit., 6.

⁵³⁷ B. KOFFANE, op. Cit., p. 312.

⁵³⁸ J. HABERMAS, *L'intégration républicaine*, p. 129.

Le principe d'une éthique de la discussion se réfère à une procédure qui consiste, en l'occurrence, à honorer par la discussion des exigences normatives de validité. On taxera donc à juste titre, l'éthique de la discussion de formelle. Elle ne livre pas des orientations relatives au contenu, mais une manière de procéder : la discussion pratique⁵³⁹.

Dans l'idée habermassienne, c'est une théorie qui a une prétention universelle et se base sur le fait que les normes morales sont valides parce que le consensus auquel on est parvenu a contribué à relever la communauté sur la nécessité de ces valeurs dans la vie en communauté. Au terme de ce processus donc, s'établit « *une dialectique entre le "je" du monde subjectif et le "nous" du monde social* »⁵⁴⁰. Les deux étant liés intrinsèquement.

La relecture de l'Altérité naît du fait que les droits de l'individu sont bafoués. Ces droits étant liés aux droits humains pour lesquels Habermas milite, il appert que ces derniers devraient être revalorisés et c'est ce que fait Habermas en construisant sa théorie cosmopolitique. Comme le reconnaît Jean Zambe, « *l'irrespect pour autrui est un phénomène étrange qui se développe par la destruction des rites d'interaction* »⁵⁴¹. La non reconnaissance de l'autre et la non communication avec ce dernier prouve que nous n'avons aucune considération pour autrui, alors qu'Autrui n'est pas différent de nous. On y retrouve l'interaction entre le « je » subjectif de Habermas et le « nous » de la communauté qui traduisent ce souci de l'autre que Habermas veut relever. En accord avec Habermas, Jean Marc Ferry pense que « *l'expérience de la rencontre est capitale* ». À cet effet, communiquer c'est avoir « *un respect marqué par la reconnaissance spontanée d'un autre si peu respectable soit-il* »⁵⁴².

⁵³⁹ J. Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, éd. B. Grasset, 2003, p. 125. Cité par Maria Pagoni-Andréani, « *Morale et communication selon Habermas* », in *Le Développement socio-moral, Des théories à l'éducation civique*, pp. 53-61.

⁵⁴⁰ Maria Pagoni-Andréani, « *Morale et communication selon Habermas* », op. Cit.

⁵⁴¹ Jean Zambe, *Une relecture de l'altérité selon Paul Ricœur. Nos différences sont toutes humaines*, Yaoundé, l'Harmattan, 2017. P. 93.

⁵⁴² Ibidem, pp. 94-95

CHAPITRE IX :

VERS UNE NOUVELLE VISION DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER : HABERMAS ET L'AFRIQUE

La problématique de l'étranger sur laquelle nous travaillons touche aussi l'Afrique sinon sérieusement. Notre recherche devrait donc aider d'abord le local avant de s'intéresser à l'universel et c'est ce à quoi est consacré ce chapitre. L'Union Africaine, par son idéologie panafricaniste, semble trainer le pas dans la réalisation de ses missions. C'est donc une interpellation qui nous frappe dans, provoquant l'espoir d'une esquisse de solution pour sa politique d'inclusion et son organisation des relations au niveau régionale. Que deviennent donc réellement les multiples Conventions et Chartes sensées régler la vie des Etats et surtout faire évoluer l'Afrique et le monde ?

I- L'UNION AFRICAINE ET LE NEOPANAFRICANISME : DEVENIR DES CONVENTIONS ET CHARTES.

À l'image de Jürgen Habermas qui prend pour laboratoire conceptuel, l'Europe, nous souhaitons en faire de même pour cette dernière manche de réflexion devant aboutir à une solution plus concrète au sous-développement africain et surtout aux échecs apparents de l'Union africaine. À cet effet, Peut-on réellement penser l'Afrique sans penser son devenir ?

I.1 L'Union Africaine (UA) et ses défis contemporains.

Par définition, l'Union Africaine (UA) « est une organisation continentale à laquelle ont adhéré les 55 Etats membres qui composent les pays du continent africain »⁵⁴³. Il faut dire qu'elle fut auparavant dénommée Organisation de l'Unité africaine entre 1963 et 1999. La dénomination actuelle prend officiellement corps en 2002. Alors que le néopanafricanisme est une idéologie portée par les partisans de la Renaissance Africaine et du Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD). Cette idéologie est donc mise en œuvre par l'Union Africaine posant l'intégration politique et économique de l'Afrique comme la seule véritable solution pour sortir l'Afrique du sous-développement et de la dépendance économique et politique. Il y'a donc une distinction avec le panafricanisme classique qui avait juste pour mission la décolonisation et la lutte contre le néocolonialisme⁵⁴⁴. L'UA a donc comme objectif principal, duquel découle tous les autres, la construction d'une « Afrique

⁵⁴³ Cf. <https://au.int/fr/appercu>

⁵⁴⁴ Cf. Mathieu Ngosso N., *Citoyenneté, Cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, op.cit., p. 119

intégrée, prospère et pacifique, dirigée par ses propres citoyens et représentant une force dynamique sur la scène internationale »⁵⁴⁵. Depuis donc son avènement, le néopanafricanisme a connu plusieurs mutations qui n'existaient pas dans le panafricanisme classique. A cet effet, au niveau des organes décisionnels, on a : la Conférence des chefs d'Etat et de Gouvernement, le Conseil exécutif, le Comité des représentants permanents (COREP), les comités techniques spécialisés (CTS), le Conseil de paix et de sécurité et la Commission de l'UA, qui font l'instance faîtière de l'Union Africaine. Nous avons aussi un Parlement panafricain et le Conseil économique, social et culturel (ECOSOCC) qui sont les organes de représentation et de participation des citoyens africains et de la société civile. Aussi, on compte des organes chargés des questions judiciaires et des droits de l'homme en l'occurrence la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples (CADHP-quasi judiciaire), la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples (CAFDHP-judiciaire), la Commission de l'Union Africaine pour le droit international (CUADI), le Conseil consultatif de l'Union africaine sur la corruption (CCUAC) et le comité africain d'experts sur les droits et le bien-être de l'enfant (CAEDBE-quasi judiciaire). Dans le volet économique, on note la présence d'institutions financières dont la Banque centrale africaine (BCA), le Fonds monétaire africain (FMA) et la Banque africaine d'investissement (BAI)⁵⁴⁶ qui ont pour fonction de proposer des solutions sur le plan économique. Toutes ces composantes font donc fonctionner l'Union africaine, organisation qui est chargée de faire sortir l'Afrique de l'obscurité du sous-développement.

La pertinence donc de L'UA dans sa mission de développement de l'Afrique semble connaître beaucoup de difficultés. Ces difficultés sont en même temps exogènes et endogènes puisque les forces exercées se neutralisent. Mais sans toutefois négliger les causes exogènes qui semblent plus influentes que celles endogènes, il est clair que la plus grande responsabilité du développement africain et même de son unité revient aux Africains même. En faisant référence aux causes exogènes, Azab à Boto pense que « *l'Etat en Afrique, tel qu'il est aujourd'hui, a un rapport incestueux avec la colonisation dont il est le produit* »⁵⁴⁷. Du fait de ce legs colonial, il en ressort toujours que cette domination et cette ingérence dans la gouvernance des Etats africains par les anciens colonisateurs, est monnaie courante. Les défis contemporains de l'UA sont donc énormes et comme le disait Ebénézer Njoh Mouellé,

⁵⁴⁵ Cf. <https://au.int/fr/appercu> consulté le 11 juin 2024 à 2h36.

⁵⁴⁶ <https://au.int/fr/appercu>

⁵⁴⁷ L. C. AZAB A BOTO, « *Etats africains et souveraineté fragmenté, l'urgence d'un Pacte d'avenir commun* », p.57.

le sous-développement en Afrique est d'abord mental avant d'être matériel⁵⁴⁸. Ce constat montre que si l'Afrique voudrait se libérer du joug du sous-développement, elle devrait commencer par mettre l'accent sur le développement humain. Et c'est dans cette logique que devrait s'inscrire l'UA qui semble trainer le pas dans l'exécution de ses missions. Néanmoins, si on examine les Chartes et les Déclarations, on constaterait qu'en théorie, « *on parle de plus en plus de démocratisation, d'Etat de droit, d'élections transparentes et crédibles et même de bonne gouvernance* »⁵⁴⁹. À première vue, l'on pourrait se gargariser de ce que l'UA est efficace, mais qu'est-ce qu'il en est de l'effectivité de ses missions ? Envisager des réformes à la lumière du cosmopolitisme habermassien n'est-il pas souhaitable ?

I.2 De l'esquisse de solution pour le développement de l'Afrique à la lumière du post nationalisme habermassien.

Jürgen Habermas inscrit son postnationalisme européen dans l'optique de résoudre la fragilisation de la souveraineté des Etats européens qui se frottent au phénomène de mondialisation. De même, l'Afrique fait face à cette même « *fragmentation* »⁵⁵⁰ de la souveraineté de ses Etats pour emprunter le terme d'Azab à Boto. Dans cette crise-là limitant la possibilité de construire une citoyenneté supranationale en Afrique du fait de l'inefficacité apparente dans la praxis de l'UA, la politique d'intégration en Afrique trouve beaucoup de limite. Nous proposons donc celle habermassienne appliquée dans le contexte européen pour la transposer à l'Afrique afin d'espérer une relève effective et expressive de cette dernière. Dans la politique intégrationniste employée par Habermas dans le contexte européen, on retrouve plusieurs volets et caractéristiques contribuant à ce projet. Il cite, l'intégration économique qui intervient du fait de la caducité de l'Etat-social à cause de la montée fulgurante de la mondialisation des échanges. Et à ce stade, ces Etats ont été coopératif pour donner un peu de leur souveraineté, visible par la monnaie commune qu'ils utilisent, dans la maturation de ce projet intégrationniste en faveur de l'Europe. Le deuxième critère convoqué par Habermas est le patriotisme constitutionnel qui vient construire une conscience qui franchit les frontières nationales dans le partage d'un même destin. Pour cela, « *Il propose l'événement d'une souveraineté populaire transnationale en transférant les fonctions dévolues à l'Etat-national à un niveau de gouvernance supérieur qui dépasse les frontières*

⁵⁴⁸ E. NJOH-MOUELLE, De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement, éd. Clé, 2013.

⁵⁴⁹ M. NGOSSO N., *Citoyenneté, Cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, op.cit., p. 121.

⁵⁵⁰ L.C. AZAB A BOTO, « *Etats africains et souveraineté fragmenté, l'urgence d'un Pacte d'avenir commun* », op. Cit.

nationales »⁵⁵¹. Habermas précise donc que le patriotisme constitutionnel doit s'émanciper du nombrilisme culturel pour s'appesantir sur la construction d'une identité postnationale⁵⁵².

Dans une vision proposant la transposition de ce postnationalisme habermassien, nous examinerons à présent les possibilités de son adaptation dans le contexte africain. Cette adaptation de la politique habermassienne, bien qu'elle se heurte à des difficultés telles « *le repli identitaire ethnoculturel* », « *l'absence ou la faiblesse d'une culture politique démocratique* », « *l'absence ou la faiblesse des sociétés civiles* »⁵⁵³. Dans la lignée de cette réflexion habermassienne, l'on pourrait justifier déjà la bonne intention de l'Afrique avec l'érection d'abord de l'OUA et ensuite de L'UA. Cet organisme africain traduit le désir de construire une identité africaine en vue d'une citoyenneté africaine. Il faut aussi dire que cette intention louable de l'Afrique en vue de construire une identité commune est observable par la présence des organismes sous régionaux tel la CEMAC (Communauté économique et monétaire d'Afrique centrale) ou la CEDEAO (Communauté économique des Etats de l'Afrique de l'Ouest). Pour certains pays comme l'Afrique du Sud par exemple, l'intégration africaine devrait se faire de façon étagée en commençant prioritairement au niveau sous régional parce que, considérés comme des souverainistes ou Modérés : « *ils estiment qu'il existe des disparités entre les différents Etats et qu'il vaut mieux que la souveraineté, et donc l'efficacité des Etats, soit d'abord renforcée. Selon eux, il est prématuré de parler d'un gouvernement de l'Union pour réussir une intégration totale dans la mesure où d'importantes divergences existent entre les Etats membres* »⁵⁵⁴. A ce stade devrait-on donner raison à Bertrand Badié lorsqu'il pense que l'Afrique est l'incarnation d'une mauvaise politique d'intégration comparativement à l'Europe⁵⁵⁵. Au-delà de toutes ces difficultés, il faudrait que l'Afrique se construire une conscience commune se référant aux atrocités vécues lors de la traite négrière et surtout du colonialisme à l'exemple de Habermas qui en a fait autant en se référant aux deux Grandes guerres et la Shoah dans le contexte européen. La concrétisation d'un Etat postnational dans ce cadre favoriserait une érection d'une conscience commune qui contribuerait à construire une citoyenneté africaine. Il faut ajouter que Habermas insiste sur l'intégration économique qui conduirait à arrêter une monnaie commune règlementant les

⁵⁵¹ TONYEME BILAKANI et AFANYIAKOSSOU-GBAGBA VISSEHO RAOUL (2023), « *Postnationalisme habermassien et intégration en Afrique* », in *Revue internationale du chercheur*, Volume 4 : n°1, pp 587-604, p. 592.

⁵⁵² J. HABERMAS, *Après l'Etat-nation*.

⁵⁵³ TONYEME BILAKANI ET AFANYIAKOSSOU-GBAGBA VISSEHO (2023), « *Postnationalisme habermassien et intégration en Afrique* », op. Cit., p. 594.

⁵⁵⁴ M. NGOSSO NGOSSO, *Citoyenneté, Cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, op. Cit., p.122.

⁵⁵⁵ B. BADIE, *Un monde sans souveraineté. Les Etats entre ruse et responsabilité*, Paris : Fayard, 2000.

échanges tout en les facilitant. Oser espérer à une intégration politique africaine est possible mais il faut se dessaisir des bassesses et des mentalités de l'homme critique njoh-mouelléen qui se trouve à la croisée des chemins, ne sachant plus quel chemin prendre.

II- DE L'EXIGENCE D'UN VIVRE ENSEMBLE HARMONIEUX⁵⁵⁶ COMME IDEAL AFRICAIN

Pius Ondoua, de sa plume, donne un contenu plutôt consistant à ce qu'on entend par « *vivre ensemble* ». À cet effet : « *qu'est-ce donc que ce « vivre-ensemble », au-delà du simple vouloir-vivre conatusien ? « C'est l'invention permanente de soi, l'appel permanent à l'unité de soi ; c'est l'ouverture positive à l'altérité, c'est la transfiguration du réel et surtout, c'est la préparation de l'avenir »*⁵⁵⁷. L'africain est donc interpellé au-delà de ses particularismes ethniques à s'élever pour construire une communauté où les individus se valorisent mutuellement. Le vivre ensemble harmonieux se démultipliant en des conceptions qui partagent son idéologie, se présente donc comme une solution idoine pouvant conduire à la consolidation d'une identité commune africaine.

II.1- Du « Pacte d'avenir commun » comme solution participative au vivre-ensemble harmonieux.

Concept théorisé par Azab à Boto, le « Pacte d'avenir commun » est une théorie qui se calque aux pactes sociaux rousseauiste et hobbesien pour contextualiser une nouvelle vision desdits pactes. Ce « *néopacte social* »⁵⁵⁸ « *vise à fédérer notre responsabilité commune autour des intérêts communs* »⁵⁵⁹. Il faudrait considérer au départ l'idée d'une paix participative qui incomberait tous les acteurs de la société à cultiver un espace public favorable à une vie harmonieuse. À cet effet, il est donc impérieux d'opérer une mutation « *d'une mutation de la socialité de la violence à une socialité de l'harmonie, une socialité du «convivre harmonieux»* »⁵⁶⁰. La nécessité du Pacte d'avenir commun vient de ce que la conscience qui prévaut en Afrique a toujours été ethnocentriste, renfermée et on y voit la représentation des sociétés

⁵⁵⁶ P. ONDOUA (sous la direction de), Lydie Christiane Azab à Boto, Martine Madeleine Minkada et Ulrich Aurélien Metende, *Le « vivre-ensemble » harmonieux. Ethique communicationnelle et « reliance »*, Yaoundé, l'Harmattan, 2020.

⁵⁵⁷ P. ONDOUA, *Un monde différent ! Défi du présent, utopie créatrice de l'avenir*, Paris, l'Harmattan, 2018, p. 233. Cité par Pius Ondoua, op.cit. p. 31.

⁵⁵⁸ C'est la dénomination que nous avons choisie d'attribuer au « *Pacte d'avenir commun* » d'Azab à Boto du fait de la réactualisation que ce nouveau pacte social fait des deux anciens pactes sociaux. L'originalité étant de faire partager tout individu la conscience d'un même intérêt à atteindre pour la réalisation d'une Afrique « Une » et indivisible, du moins à l'image de ce que Habermas a souhaité de l'Union Européenne.

⁵⁵⁹ L.C. AZAB A BOTO, « *Violence et fragilisation du pacte social au Cameroun : de la responsabilité collective à la paix participative* », op.cit. p. 142.

⁵⁶⁰ Idem.

closes⁵⁶¹ qui forme un blocage à l'ouverture. L'histoire universelle semble donc étrangère à cette dernière. Mais il faut admettre que le fait que leur souveraineté soit fragmentée justifie aussi cette urgence de ce « *néopacte* » car « *nous vivons à une époque où les défis sont devenus communautaires* »⁵⁶². Dès lors, quels critères respecter pour la construction et la maturation du Pacte d'avenir commun ? Les prémisses utilisées comme sous-bassement à ce néopacte sont de deux ordres à savoir : la réflexion sur le rapport de l'Afrique avec elle-même et le rapport aux autres⁵⁶³. S'agissant du premier axe qui soulève le rapport de l'Afrique à elle-même, il prend sa source dans le legs colonial qui a engendré dans les Africains un sentiment perpétuel d'infériorité. À ce niveau, la philosophe camerounaise propose de faire une sorte de catharsis à la manière de Gaston Bachelard, pour épurer ce sentiment d'infériorité à la race blanche afin de reconquérir l'identité africaine longtemps usurpée par les colons. Ce sentiment s'illustre encore plus « *l'afropessimisme* »⁵⁶⁴ qui dit oui avec Jean François Bayart⁵⁶⁵ à la supériorité de la race blanche sur celle africaine. L'Afrique devrait donc dans une autre mesure favoriser une coopération Sud-Sud dans le but de densifier et privilégier leurs richesses et leurs relations. Le deuxième critère fait mention de la relation entre l'Afrique et l'extérieur. À ce niveau, il faudrait que l'Afrique reconnaisse son niveau embryonnaire dans tous les domaines face aux Etats du Nord. Cette honnêteté devrait les conduire à prendre réellement leur destin en main du fait des enjeux qui se font de plus en plus pressant avec la mondialisation tel que le soulève Habermas dans son plaidoyer pour un Etat postnational en Europe. L'Afrique devrait donc, du fait de cette infériorité organisationnelle, prendre l'idée de construction du néopacte proposé par Azab à Boto au sérieux pour le compléter aux Déclarations et Chartes qui sont encore pendues en théorie sans pratique.

II.2- Habermas et la rationalité communicationnelle.

L'intérêt de la pensée habermassienne pour l'Afrique se manifeste encore ici avec les thèmes qu'il évoque dans ses réflexions qui ont trait au vivre ensemble en l'occurrence : « *la*

⁵⁶¹ N.R. MIAFO YANOU, « *Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien* », op. Cit.

⁵⁶² Azab à Boto Lydie Christiane, « *Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un « Pacte d'avenir commun africain* », op.cit., p. 65.

⁵⁶³ L. C. AZAB A BOTO, « *Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un « Pacte d'avenir commun africain* », p. 66.

⁵⁶⁴ Philippe Lavodrama, « *La déraison raciste : afropessimisme imaginé et sémantique de la victimisationstigmatisation* », in *Imaginaire racial et projections identitaires*, Presses universitaires de Perpignan, pp. 245262.

⁵⁶⁵ J. F. BAYART, « *L'invention paradoxale de la modernité économique* », in *La réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, p. 12. Il soutient ici que « *l'Afrique noire s'est jusqu'à présent illustrée par son refus pluriséculaire de s'intégrer à l'économie capitaliste* ». Cité par Philippe Lavodrama, op.cit.

*citoyenneté mondiale ou cosmocitoyenneté, la problématique de l'Etat-nation, le droit, l'Etat de droit et la démocratie »*⁵⁶⁶. Tous ces thèmes traduisent, chez Habermas, leur appartenance à la construction d'une communauté harmonieuse. Parlant de la rationalité communicationnelle, c'est un concept qui « *comporte des connotations qui renvoient finalement à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus* »⁵⁶⁷. Certains concepts habermassiens font donc référence au vivre ensemble pour lequel nous militons ici à savoir : « *l'argumentation et la discursivité* », « *le désenfermement de nature cathartique* », « *l'ouverture à l'autre* », et la « *primauté de la consensualité* »⁵³⁹. L'auteur met au cœur de la recherche sur les possibilités du vivre-ensemble, un ensemble de corrélations avec la pensée habermassienne liée aux conditions de communication structurant une possible intersubjectivité entre les citoyens. Les Etats africains sont ici appelés à communiquer entre eux dans l'optique d'appuyer la construction d'une identité commune.

De plus, Habermas ne manque pas de préciser les conditions pouvant favoriser une communication satisfaisante pour toutes les parties prenantes. Ceci dit, il relève d'abord le « langage » qui a pour fonction de mettre en lumière les idées opposées de tous les acteurs présents. Etant donné qu'il y'a confrontation lors d'une discussion, il peut arriver que les parties prenantes partagent partiellement un point de vue ou qu'elles soient totalement en désaccord. Dans ce cas d'espèce, ce sont donc les arguments objectifs qui primeront avec le respect des lois de la communication. C'est pourquoi l'autre condition stipule que « *la rationalité inhérente à ce télos de l'entente qui est un ensemble de conditions de possibilités et de limitations qui fondent de manière transcendantale la compréhension intersubjective* »⁵⁶⁸. Le but ultime recherché qui est le consensus devrait toujours être atteint à cause de l'exigence d'une entente qui est recherché pour une cohésion plus concrète dans la communauté.

⁵⁶⁶ P. ONDOUA (sous la direction de), Lydie Christiane Azab à Boto, Martine Madeleine Minkada et Ulrich Aurélien Metende, *Le « vivre-ensemble » harmonieux. Ethique communicationnelle et « reliance »*, op. Cit., p.

⁵⁶⁷ J. HABERMAS, *La Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, pp. 26-27. Cité par Pius Ondoua, Op.cit. p. 19.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁶⁸ P. ONDOUA, *Le vivre ensemble harmonieux*, p. 24.

⁵⁴¹ *Ibid.*, pp. 168-169.

III- AU-DELÀ DE L'HYPOTHÈQUE DE L'ÉTAT DE NATURE : DE LA CONCRÉTISATION D'UNE NOUVELLE MONDIALITÉ

La référence à Thomas Hobbes dans sa théorie de l'état de nature révèle que l'homme est doté naturellement de cette nature bestiale, elle fait même consubstantielle à lui. C'est cette évidence de la nature de l'homme qui provoque la réflexion sur l'esquisse de solution que nous voulons trouver pour le relèvement de l'Afrique.

III.1- Du paradoxe de l'état de nature et du vivre ensemble.

La Philosophe camerounaise, héritière hobbesienne, nous livre ici une réflexion pointilleuse au sujet de cette mutation conceptuelle qu'on relève dans la pensée de Hobbes s'agissant de la nature de l'homme. Le débat est articulé autour d'idées mitigées dont un camp qui partage le fait que l'homme est naturellement sociable : Aristote, et l'autre soutient que l'homme est porté naturellement à l'état belliqueux. Hobbes se trouve dans la deuxième catégorie et par état de nature au sens général, nous dirons que « *c'est la situation dans laquelle l'humanité se serait trouvée avant l'émergence de la société, particulièrement avant l'institution de l'Etat et du droit positif* »⁵⁴¹. Cet état est caractérisé par « *la guerre permanente de tous contre tous dans lequel chaque homme use à sa guise de ses forces pour s'approprier ce qu'il désire et préserver sa vie et ses possessions en recourant à la violence contre les autres hommes* »⁵⁶⁹. C'est donc un état que Hobbes conçoit comme nécessaire dans l'être même de tout homme mais qui peut être surmonté. Il situe les sources de ce penchant à la violence dans la compétition, la défiance et la gloire⁵⁷⁰. Ces trois causes favorisent la construction d'une société de conflits qui parfois peut éviter toutes ces atrocités, mais du fait de l'orgueil et de la fierté de soi, s'enfonceront dans ce carnage. La nature de l'homme ne reste pour autant pas statique selon Hobbes, elle est appelée à muter, à entretenir sa soif de puissance.

Le paradoxe étant établi d'un côté par la nature belliqueuse de l'homme, l'autre côté révèle par contre le penchant de ce même homme à la sociabilité. Ici, Hobbes : « *Pense la société comme étant constituée par les liens volontaires, contractuels, entre les individus. Donc au départ, des éléments distincts, les individus, et quelque chose qui les fasse tenir ensemble* »⁵⁷¹. Il est plus question ici de la société civile qui met en relation les individus entre

⁵⁶⁹ F. LESSAY, « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », in *Revue de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIII siècles*, 1983, pp. 3-14.

⁵⁷⁰ P. ONDOUA et L. C. AZAB A BOTO, « Vouloir vivre » et vivre ensemble » de l'homme-louppou-l'homme » à la reliance, in *Le « vivre-ensemble » harmonieux. Ethique communicationnelle et « reliance »*, op. Cit. p. 169.

⁵⁷¹ P. DOCKES, « Hobbes, la peur et le lien social », in *Libertés et libéralismes*, éd. ENS, pp. 45-66.

eux en dehors de la relation avec l'Etat. On convoque ici l'instance de la raison avec Spinoza, instance capable de réguler les actions de l'homme et Descartes qui parle du bon sens, dans l'optique d'y appliquer une universalité de la raison. Alors : « *L'état de nature, insupportable, doit en effet être dépassé par l'ouverture nécessaire du sujet à l'autre, aux autres, dans l'intersubjectivité, et par la soumission de la nature essentielle de l'homme (conatus, désirs et passions) à la raison* »⁵⁴⁵. L'invite s'impose donc du fait que l'homme est un animal politique tel que l'avait théorisé Aristote, et qu'il est porté naturellement vers ses semblables. Mais il faut le dire, l'être se réalise plus authentiquement lorsqu'il effectue ce changement d'état. Il y'a donc nécessité et urgence pour l'humain :

*de passer de manière résolue d'une « socialité de l'arraisonnement violent », comme l'actuel socialité, à une socialité autre, nouvelle, que nous appelons « la socialité du convivre harmonieux », la « socialité de la symbionomie » ; il faut effectivement passer du « vouloir-vivre » dicté par la seule logique naturelle du conatus et de la violence au « vivre ensemble » rationnellement normé et régulé*⁵⁷².

En un mot, la raison devrait donc prendre le dessus pour tout réguler dans le but de favoriser un consensus et une vie harmonieuse et c'est ce que nous souhaitons dans le cas de l'Afrique.

III.2- La cosmoresponsabilité et la nouvelle mondialité.

La cosmoresponsabilité héritée de Kant est une issue bien meilleure à la cosmocitoyenneté habermassienne du fait de la reconnaissance universelle de la raison qu'elle accorde à tout homme. La limite de la cosmocitoyenneté réside en ceci qu'elle n'universalise que le fruit de la rationalité communicationnelle, alors que la cosmoresponsabilité ne dépend de rien sinon seulement de la nature humaine de chacun. Les Stoïciens comme Marc Aurèle, Diogène Laërce ont soutenu cela en fondant la cité sur la solidarité humaine. Mais la référence par excellence vient de Kant « *qui fixe les limites éthiques de l'action humaine sur l'impératif catégorique qui suggère que le sujet humain doit en toute chose être traité comme une fin et jamais comme un moyen* »⁵⁷³. Il y'a donc interdiction formelle d'instrumentaliser l'homme dans cette maxime kantienne et il y tient à son respect. Il importe donc de reconnaître l'humanité en tout homme indépendamment de sa condition physique.

Par ailleurs, l'être humain est intrinsèquement fragile et vulnérable bien que ces qualités soient dépréciées dans notre société contemporaine. Elles sont pourtant à l'origine du

⁵⁴⁵ P. ONDOUA et L. C. AZAB A BOTO, « *Vouloir vivre » et vivre ensemble » de l'homme-loup-poul'homme » à la reliance*, op.cit. p. 184.

⁵⁷² P. ONDOUA et L. C. AZAB A BOTO, « *Vouloir vivre » et vivre ensemble » de l'homme-loup-poul'homme » à la reliance*, pp. 185-186.

⁵⁷³ M. NGOSSO NGOSSO, Op.cit., p. 112.

développement de l'homme en général⁵⁷⁴ et s'inscrit dans la logique hégélienne qui dit que rien de grand ne s'est accompli sans passion dans ce monde⁵⁷⁵. La fragilité et la vulnérabilité de l'homme se manifeste encore avec le concours de trois instances dont le passé, le présent et le futur qui sont liées insufflant une dynamique qui mène l'homme vers une ouverture naturelle (futur). Cette relation trilogique témoigne de la dialectique qui s'appuie davantage sur l'ouverture de l'être et rejette tout ce qui est fermeture. La communauté idéale ici visée nous révèle que :

Malheureusement , l'actuelle mondialité est bien celle où les antagonismes récurrents, nous amènent à affirmer qu'il s'opère une véritable résurgence de l'état de nature faute, pour les citoyens du monde, de s'organiser au niveau mondial en tirant leur cohésion normative de l'éthique juridico-politique qui fonde leur identité cosmocitoyenne en transcendance par rapport aux ancrages à des traditions et à des valeurs qui fondent plutôt les identités de base⁵⁷⁶.

La communauté idéale devrait donc s'appuyer sur l'éthique communicationnelle et non sur un monde unipolaire comme le pensait Kant. La mondialisation est donc pleinement en action car elle influence tout dans le monde contemporain, imposant une nouvelle vision qui ne conduit qu'à une construction postnationale, vers une citoyenneté internationale et plus loin une citoyenneté universelle. L'Afrique doit donc passer par une citoyenneté sous régionale, ensuite une citoyenneté africaine pour espérer partager la citoyenneté universelle au vue des stigmatisations vécues par ses enfants tous les jours.

⁵⁷⁴ L.C. AZAB A BOTO, « Fragilité et vulnérabilité : dynamique d'une maîtrise de l'existence humaine », in Journal de philosophie, Vol. 1, n°1, 2022, pp. 51-68.

⁵⁷⁵ G. W. F. HEGEL (1822), *La raison dans l'histoire : introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, éd. Union Générale, 2006.

⁵⁷⁶ P. ONDOUA et L.C. AZAB A BOTO, « Vouloir vivre » et vivre ensemble » de l'homme-loup-pour-l'homme » à la reliance, 202.

CONCLUSION PARTIELLE

Parvenu au terme de cette troisième partie, il en ressort qu'elle tournait autour du problème de la pertinence de la pensée cosmopolitique de Habermas. Cette évaluation est partie de la critique positive liée aux insuffisances de cette pensée au septième chapitre. Pour cela, nous l'avons critiqué à trois niveaux. En premier, nous avons évoqué les insuffisances de la morale habermassienne, ensuite des liées à la souveraineté habermassienne, et enfin les marques contradictoires des droits de l'homme dans leur applicabilité. Toutes ces limites ont participé malgré tout à démontrer la véracité contemporaine de la pensée habermassienne car les Etats sont en proie aux crises de souveraineté (le Cameroun, la Libye, l'Ukraine, la Palestine...). Aussi la montée fulgurante du phénomène d'immigration posant la crise de l'étranger, fait qu'Habermas s'en inquiète surtout à l'aune de la mondialisation. Il y'a donc intérêt à revisiter les droits de l'homme avec pour intention de les revaloriser puisque l'homme devient de plus en plus chosifiée. Habermas prend cela à cœur et pose les droits de l'homme au centre de son projet inclusif de l'étranger. Par la méthode critique, nous sommes arrivés à démontrer que l'Afrique ne devrait pas être en reste puisqu'elle est aussi concernée par les flux migratoires influençant ses frontières. Elle doit reconquérir son identité africaine en revalorisant le néopanafricanisme pour une citoyenneté africaine effective à l'image de la citoyenneté européenne prônée par Habermas. Le Pacte d'avenir commun devrait donc appuyer ce projet futuriste qui devra commencer dans le changement radical des consciences des africains.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le désir naturel pour l'homme de construire un espace de vie commun dans l'optique de concrétiser l'idée d'inclusion de l'autre semble être une exigence paradoxalement soutenue par ce dernier. Ce paradoxe naît de ce que l'état de nature que Hobbes décrit, état pré-social, entre constamment en contradiction avec l'empathie expérimentée par l'acceptation véritable de l'autre, de l'étranger ou de l'immigré. C'est ce que Miafo Rostand explique, en parlant de Kant, lorsqu'il évoque l'antagonisme humain qui : « *désigne le penchant des hommes à entrer en société qui pourtant est lié à une résistance générale qui menace constamment de rompre cette société : c'est le paradigme kantien de l'insociable sociabilité* »⁵⁷⁷. L'insociable sociabilité de Kant se heurte donc à la problématique contemporaine de l'immigration sous-tendue par le phénomène de mondialisation avec pour crise particulière celle de l'étranger. C'est sur cette veine que se situe notre entreprise de recherche autour du thème : « le statut de l'étranger dans l'idée du cosmopolitisme : une lecture de l'intégration républicaine, essai de théorie politique de Jürgen Habermas ». C'est une entreprise de recherche qui pose le problème philosophique du construit d'un processus par excellence de l'inclusion de l'étranger à l'aune de la mondialisation. Aussi, c'est une entreprise qui donne lieu à la question principale suivante : Comment rendre à l'étranger un statut de citoyen du monde au regard de l'évolution fulgurante de la mondialisation ? Il s'agit là d'une question qui a acquis sens dans l'entrevue d'un construit visant l'inclusion totale de tout étranger sous-tendu par l'idée politico-morale et parce que constituant notre objectif principal, s'est déployée sous les voies de la diachronie, l'analyse et la critique autours de trois parties.

Sous l'intitulé « la conception de l'étranger dans l'histoire des idées politiques », la première partie de notre travail a consisté à retracer l'historique conceptuelle de la problématique de l'étranger basée pour la plupart sous le schème ou la forme du cosmopolitisme ancien. C'est une perspective construite autour de cette question secondaire : comment la problématique de l'étranger a-t-elle émergé de façon factuelle dans la philosophie allant de l'antiquité à l'époque moderne ? En effet, c'est une question qui, au moyen de la diachronie, a été élucidée autour de trois premiers chapitres. A cet effet, en référence au premier chapitre, il appert que la problématique de l'étranger s'est manifestée pour la première fois de façon plus emphatique, chez les Stoïciens avec pour référent particulier Diogène de Sinope. Le cosmopolitisme antique s'est affirmé beaucoup plus sous forme idéologique avant de muter à la conception politique en référence aux groupes humains construits en société ou communautés. De ce fait, des stoïciens comme Diogène de Sinope ou

⁵⁷⁷ N.R. MIAFO YANOU, *L'idée de paix selon Emmanuel Kant et le devenir du monde contemporain*, p. 417

Plutarque, passant par Platon et Aristote, il est clair que l'autochtonie est la coutume qui semble consubstantielle à tout habitant de la Grèce antique mais avec un bémol de considération de l'étranger.

De plus, la conception de l'étranger au Moyen Age et surtout l'influence que cette conception a reçue de la tradition chrétienne d'une part et de la féodalité d'autre part, a constitué l'intitulé de notre deuxième chapitre. La définition de l'étranger sous le prisme religieux a imposé la conception fraternelle de l'autre basée sur la catéchèse de l'amour du prochain. Cet amour pour le prochain a phagocyté la politique du Moyen-Age avec Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin au point où, le système de féodalité a donné une impression contradictoire au haut-moyen Age, donnant l'impression que la précédente conception de l'amour a été un peu battue en brèche par la résurgence de la politique de l'autochtonie avec des termes comme l'Aubain, l'Extraneus et bien d'autres. Mais le souci de l'intégration de l'étranger reste primordial et l'on le relève encore ici avec l'élaboration d'un régime de droit commun.

Le troisième chapitre quant à lui s'attèle à exposer, sous le nouveau terme de l'altérité, l'approche conceptuelle et d'intégration de l'étranger à l'ère moderne. Ici, on mobilise Montaigne, Diderot, Montesquieu et Rousseau qui théorise cette problématique sous le terme de l'altérité et pour finir, Kant qui fut le premier à juridiciser le cosmopolitisme ou à lui donner un caractère juridique. À cet effet, de la construction du droit des gens à celle du droit cosmopolitique avec la valorisation de l'hospitalité universelle, Kant vient remettre sur le plancher cette problématique de l'étranger en instaurant comme solution le sentiment de ne jamais accueillir l'autre comme ennemi par ce que ce dernier partage la même condition humaine que nous. C'est donc un juridisme qui, pour Kant, ouvre la porte à une citoyenneté universelle avec pour système politique l'érection d'une confédération des Etats. Cette citoyenneté universelle sous-tendue par une morale monologique, chez Kant, mais avec un but justifié, trouve donc des limites chez Habermas qui pense tout le contraire dans le système d'intégration de l'étranger.

La contemporanéité de la question de l'étranger étudiée sous le prisme du cosmopolitisme habermassien, se manifeste cette fois avec plus d'acuité sous le phénomène de l'immigration. C'est ce qui justifie l'intitulé de notre deuxième partie : « le statut de l'étranger sous l'entrevue cosmopolitique de Habermas », construite autour de cette interrogation : comment Habermas procède-t-il pour proposer une méthode plus efficace à l'inclusion de l'étranger à l'ère de la mondialisation ? À cet effet, notre quatrième chapitre a participé à élucider les fondements de la pensée cosmopolitique de Habermas en s'appuyant

sur le rejaillissement de la problématique de l'immigration. Critiquant la morale monologique kantienne au profit d'une morale dialogique, Habermas montre ici que le phénomène d'immigration impose qu'on s'intéresse à la problématique de l'étranger avec pour solution en vue, une communication entre l'étranger et l'autochtone. La cosmocitoyenneté habermassienne impose donc que la morale soit posée sur la table au vu de tous afin qu'elle soit discutée et pour que les décisions soient prises unanimement avec l'étranger ou l'immigré sur la table de discussion et l'autochtone.

Aussi, dans la continuité de l'élaboration d'une solution à la crise de l'étranger, le chapitre cinquième a mobilisé toutes les conditions habermassiennes de l'inclusion de l'étranger. Il mobilise à cet effet, à l'image de la méthodologie kantienne du cosmopolitisme, la souveraineté interne, celle externe et l'élaboration du droit cosmopolitique habermassien. Critiquant la démocratie de fermeture⁵⁷⁸ au profit de la démocratie d'ouverture⁵⁵³, Habermas met en place une politique délibérative valorisant le principe de communication et de dialogue entre les individus. L'état de droit est donc la condition par excellence qui favoriserait la réalisation de cette inclusion de l'étranger avec le passage de la citoyenneté civile ou nationale à la citoyenneté internationale. Le droit cosmopolitique quant à lui se fonde sur ce que Habermas a appelé le patriotisme constitutionnel qui est ce sentiment qui banalise les origines particularistes au profit de la construction d'un sentiment commun favorisant la construction d'une communauté planétaire valorisant l'égal respect de tous.

À la suite, le chapitre sixième présente les droits humains comme soubassement de l'inclusion de l'étranger. Ici, Habermas revalorise les textes de la Déclaration universelle des droits de l'homme car, en revenant sur la morale kantienne considérant l'humain toujours comme une fin et jamais comme un instrument, il recentre le substrat normatif de ces droits humains. L'inclusion de l'étranger se trouve donc reconsidérée et réactualisée en ceci que la reconnaissance universelle de la nature humaine exige que tout homme, de son statut d'immigré ou d'apatride, se sente chez lui quel que soit l'endroit du globe. Toute cette armature dressée par Habermas pour favoriser et reconsidérer le statut chosifiant que revêt l'immigré depuis le XXe siècle selon les prédictions de Hannah Arendt, se trouve

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 418. En référence à la contemporanéité, c'est un modèle gouvernemental qui donne lieu à la primauté de la souveraineté du dirigeant politique et de l'État sur celle du peuple. Cela s'observe notamment quant au droit de déclarer la guerre ou celui de l'inviolabilité du pouvoir politique. C'est un modèle gouvernemental qui sous le bayonnement du peuple, convient plus facilement à la guerre. (Cf. Miafo).

⁵⁵³ *Ibid.*, Paradigme gouvernemental sous lequel est affirmé conformément à certains référents, le primat de la souveraineté populaire sur celles du dirigeant politique et de l'État. Ainsi donc, c'est un paradigme qui dans son effectivité tend plus aisément à la paix civile. (Cf. Miafo).

malheureusement heurtée par la persistance de certains phénomènes tels la xénophobie, le chauvinisme, l'autodétermination exacerbée et j'en passe.

La solution habermassienne à la crise de l'étranger, non loin de donner des lueurs d'espoirs à un lendemain radieux acté par un vivre-ensemble harmonieux, trouve quelques limites qui devraient être prises en compte. Sous l'intitulé « Des insuffisances du cosmopolitisme habermassien à la revalorisation de son substrat normatif » constituant la troisième partie, la question directionnelle qui nous a tenu en haleine était : Pourrait-on réellement affirmer que cosmopolitisme habermassien n'a pas de faille malgré sa contemporanéité incontestable ? Pour répondre à cette question, nous avons présenté au chapitre sept les empreintes utopiques de la pensée habermassienne. Ces empreintes utopiques font jaillir dans la critique interne, les limites de la morale dialogique avec l'incertitude des pensées des interlocuteurs ou participants durant l'acte communicationnel ou la discussion. Nous notons aussi la résurgence de la crise de la citoyenneté avec la fragmentation de la souveraineté par les guerres et la mal gouvernance en l'occurrence, la conception utopique de la citoyenneté transnationale avec Will Kymlicka, mais aussi les influences idéologiques et contradictoires des droits de l'homme perçues en général comme instrument de domination par les grandes puissances.

Le chapitre huit nous montre la pertinence de la pensée cosmopolitique habermassienne malgré toutes ces crises persistantes. Pour cela, il est clair que l'immigration continue d'être le moyen par excellence d'étudier la crise de l'étranger et il est évident que les chiffres augmentent chaque jour surtout avec les vagues allant du Sud vers le Nord. La fragmentation de la souveraineté qui se vit par exemple au Cameroun avec la guerre du NOSO⁵⁷⁹, ou en Lybie avec la bipartition de l'Etat⁵⁸⁰, ou encore en Ukraine avec la guerre russo-ukrainienne et dans d'autres foyers, montre que le paradigme de la souveraineté étudié par Habermas trouve encore son compte, surtout que ces foyers bellicistes témoignent de la crise des droits de l'homme revalorisés par la pensée cosmopolitique du Philosophe Allemand.

Pour finir, le chapitre neuf orientant la réflexion vers une nouvelle vision de l'inclusion de l'étranger, convoque ici un néo-pacte, à l'image des pactes sociaux hobbesien et rousseauiste, nommé ici pacte d'avenir commun d'inspiration d'Azab à Boto, philosophe camerounaise. Ce néo-pacte convoque la responsabilité de toutes les composantes de la société dans l'optique de

⁵⁷⁹ L.C. AZAB A BOTO, « *Violence et fragilisation du pacte social au Cameroun : de la responsabilité collective à la paix participative* », op. Cit.

⁵⁸⁰ P. HAIMZADEH, « *Libye, combien de divisions ? Avec une carte des zones d'influence des deux camps* », 16 janvier 2015. Source numérique : <https://www.diploweb.com/libye-combien-de-divisions.html>

construire une communauté où l'égal respect est de mise et dans le cadre d'un Etat, où l'état de droit le mot d'ordre. À l'échelle mondiale, il serait assimilé à un « pacte mondial » qui exigerait que tous les citoyens des Etats se transposent à une citoyenneté universelle tout en gardant la responsabilité réciproque prônée dans un Etat républicain.

Au détour donc de notre entreprise de recherche qui portait sur le thème : *le statut de l'étranger dans l'idée du cosmopolitisme : une lecture de l'intégration républicaine, essai de théorie politique de Jürgen Habermas*, il convient de dire qu'elle portait sur la nécessité de construire un mécanisme d'inclusion de l'étranger sous la perpétuelle influence de la mondialisation. Ainsi, notre proposition s'arrimerait à l'idée d'inclusion habermassienne, sous-tendue par le néo-pacte d'avenir commun qui mérite d'être pris en compte et qui valoriserait les responsabilités subjectives. L'objectif principal étant l'atteinte véritable de « *l'homme-valeur comme l'humanité vraie de l'Humain* »⁵⁸¹.

⁵⁸¹ N.R. MIAFO YANOU, *L'idée de paix selon Emmanuel Kant et le devenir du monde contemporain*, op. Cit., p. 404.

BIBLIOGRAPHIE

I- Ouvrages et articles de Habermas Jürgen

1- Ouvrages

- *L'espace public* (1962), traduction de M. de Launay, Payot, 1978.
- *Théorie de l'agir communicationnel*, 1-2 vol, Paris, Fayard, 1981.
- *Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchidhomme, Paris, Cerf, 1986.
- *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Humanités), Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la Droit et démocratie entre faits et normes*, traduit de l'anglais par R-Rochlitz et Ch.-Bouchidhomme, Paris, Gallimard, nfr essais, 1997.
- *Après l'Etat-Nation, une nouvelle constellation politique*, Paris Fayard, 1998.
- *L'intégration Républicaine. Essai de théorie politique*, Paris Fayard, 1998.
- *Une politique délibérative*, Actuel Marx, no 24, 1998.
- *Diagnostics sur l'époque*, Douze essais, Suhrkamp, Francfort, 2003.

2- Articles

- « La Modernité, un projet inachevé », in *Critique*, n°413 ; octobre 1981.
- « La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public », in *Ligne*, n°7, sept. 1989.
- « Immigration et chauvinisme du bien-être », *La Revue nouvelle*, vol 90, novembre 1992.
- « Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe », in J. Lenoble et N. Dewandre, *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Esprit, 1992
- « The European nation-state: its achievements and its limits. On the past and future of sovereignty and citizenship », G. Balahrishnan (Ed.), *Mapping the nation*, London, Verso, 1996
- « Sur le droit et la démocratie » Note pour un débat, *Le Débat*, n° 97, 1997, p. 42-47.
Source numérique : <http://www.cairn.info/revue-le-debat-1997-5-page-42.htm>
- « Warum braucht Europa eine verfassung ? », Discours à l'Université de Hamburg (retranscription dans *Die Zeit*, 27/2001),
- « Le paradoxe de l'État de droit démocratique » in *les temps modernes*, 2009.

II- Ouvrages, articles et documents sur HABERMAS Jürgen

1- Ouvrages sur Habermas

- BADIE, Bertrand, *Vers la responsabilité cosmopolitique ? À propos d'Habermas, après l'Etat nation, les temps modernes 610*, Septembre-Octobre-Novembre, 2000.

- BOUCHINDHOMME, Christian, *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses, 2002.
- CHAMIAL, Philippe, Débat entre ces deux auteurs, In Habermas. Rawls John, débat sur la justice politique, Paris, cerf, 1997
- CROWLEY, John et ZAKI, Laïdi, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique, de Jürgen Habermas* Éd. Fayard, 2000. Chercheur au Centre d'études et de recherches internationales (Céris). Dernier ouvrage paru dans, L'Economie politique n° 006 - avril 2000.
- DUPEYRIX, Alexandre, *Comprendre Habermas*, Paris, A. Colin, 2009.
Habermas. Citoyenneté et responsabilité, Paris, MSH, 2012
- LEMASSON, Laurent, *La démocratie radicale de Jürgen Habermas, Entre socialisme et anarchie*, publié dans la revue française de science politique, 2008/1(Vol. 58).

2- Articles sur Habermas

- BERTEN, André, « Habermas critique de Rawls. La position universelle du point de vue de la pragmatique universelle », in *Chaire Hoover d'éthique économique et sociale*, Université catholique de Louvain, faculté des sciences économiques, sociales et politiques. Louvain la-Neuve, 1993.
« Habermas, l'éthique et la politique », in *Revue philosophique de Louvain* 87, 1989
- FERRY, Jean Marc, « Théorie critique et critique du totalitarisme », in *Revue française de science politique*, vol.34, n°1, février 1984.
« Vérité humaine et liberté humaine chez Habermas », in *Les études philosophiques*, 1981.
- FLUGEL, Oliver et AUBERT, Isabelle, « Procéduralisme et politique délibérative. La philosophie politique de Jürgen Habermas », in *Philonsorbonne*, 2008, pp. 31-45. Source numérique : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.152>
- FRYDMAN, Benoît, « Habermas et la société civile contemporaine », in *La société civile et ses droits*, B. Frydman (sous dir.), Bruylant, 2004, pp. 123-144.
- GOELDEL, Denis, « *La société multiculturelle selon Jürgen Habermas (I)* », in *Recherches germaniques* [en ligne], 48/2018. URL : <http://journals.openedition.org/rg/409>
- GUÉRARD DE LATOUR, Sophie, « Habermas et la question des droits culturels : un multiculturalisme éclairé ? », in *Lumière*, 2012, pp. 133-147

- HEINE, Sophie, « Jürgen Habermas et le patriotisme constitutionnel », in *Revue politique*, 14/10/2011
- PAGONI-ANDREANI, Maria, « Morale et communication selon Habermas », in *Le Développement socio-moral, Des théories à l'éducation civique*, pp. 53-61
- Presses Universitaires du Septentrion, Chapitre IV : *Morale et communication selon Habermas*, pp. 53-61.
- TINE, Antoine, « Jürgen Habermas : entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? », in *Éthiopiennes. Revue négro-africaines de littérature et de philosophie*, no 64-65m 1er et 2e trimestre, 2000, pp. 1-39.
- TONYEME BILAKANI, Théophile et AFANYIAKOSSOU-GBAGBA VISSEHO, Raoul (2023), « Postnationalisme habermassien et intégration en Afrique », in *Revue internationale du chercheur*, Volume 4 : n°1, pp 587-604
- ZARKA, Yves Charles, « Habermas, une conception postmétaphysique des droits de l'homme », 2019/2 (N°78), pp. 3-11

III- Ouvrages et articles généraux

1- Ouvrages généraux

- AGIER, Michel, *La condition cosmopolite : l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, 2013.
- ALAIN, *Le Citoyen contre les Pouvoirs*, Paris Genève, Coll. ressources, 1926.
- ALBROW, Martin, *The Global Age*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- ALLARD, Julie, « La 'cosmopolitisation' de la justice : entre mondialisation et cosmopolitisme », in *Dissensus-Revue de philosophie politique de l'ULG*, no 1, 2008.
- ARENDT, Hannah, *Eichmann in jerusalem*, Londres, 1963.
- , *Les origines du totalitarisme (1951)*, trad. En français par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu, Patrick Lévy, Micheline Pouteau, Martine Leiris et Hélène Frappat, Ed. Le Seuil, Coll. Points, 1972, 1973, 1982
- ARISTOTE, *La Politique*, traduit par Jules-Barthélémy Saint Hilaire, Seconde édition, Paris, Dumont à l'Institut, 1848.
- AURIEL, Pierre, « La démocratie au-delà de l'Etat. La nécessité d'une Constitution internationale et européenne dans l'œuvre de Jürgen Habermas », *Jus politicum*, n°19
- BACON, Francis (1620), *Novum Organum*, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF (épiméthée), 1986

- BASSIOUNI, Cherif (Rapporteur général), BEETHAM, David, BEEVI, Fatima ..., *La Démocratie : principes et réalisation, union interparlementaire*, Genève, 1998.
- BECK, Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Flammarion, Alto/Aubier, 2003
- Bible de Jérusalem, éd. Cerf, 4^e édition, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Verbum Bible
- BODIN, Jean, *Les six livres de la république (1576)*, Paris, Arthème, Fayard, 1986.
- BURKE, *Réflexions sur la Révolution française*, Hachette, 1989.
- Cartulaire des abbayes de Saint-Pierre de la Couture et de Saint-Pierre de Solesmes publié par les Bénédictins de Solesmes, Le Mans, 1881, n°81
- CHAUVIER, Stéphane, *Du droit d'être étranger. Essai sur le concept kantien d'un droit cosmopolitique*, Ed. L'Harmattan, 1996, p. (quatrième de couverture).
- DE MAISTRE, Joseph, *Considérations sur la France (1797)*, ch. 6, R. Laffont, 2007
- DEKKERS, *La fiction juridique. Etude de droit romain de droit comparé*, Paris, 1935
- DERRIDA, Jacques, *L'hospitalité*-Anne Dufourmatelle invite Jacques Derrida à répondre, Calman-Levy, 1997
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode (1637)*, éd. Laurence Renault, 2016
- DIDEROT, Denis, (1769), *le Rêve de d'Alembert*, Paris, 1830
- , *L'essai sur les règnes de Claude et de Néron*
- , *Supplément au voyage de Bougainville*, t. II, paris, Laffont, 1994
- DIOGENE, Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de Poche, 1999
- FRESSARD, Olivier, *Le cosmopolitisme, une antique doctrine*, éd. Le Blog Gallica, 29 septembre 2022
- GOELDEL, Denis, « *La société multiculturelle selon Jürgen Habermas (I)* », in Recherches germaniques [en ligne].
- HEGEL W., Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*, Ed. 10/18 Département d'Univers Poche, Trad. K. Papaioannou, 1995
- HOBBS, Thomas, *De cive (1641)*, trad. Samuel de Sorbière, éd. Ink book, 2012.
- , *Léviathan (1651)*, trad. F. Tricaud, France, Éd. Sirey 1971
- IFOAD, DAPFE4241-*Histoire des idées politiques, chapitre 2 : Les idées politiques du moyen-âge à la renaissance.*

- KANT, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. P. Jalabert, in œuvres philosophiques, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1986, p. 1123
- , *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet et introduction de Ferdinand Alquié, PUF, Paris, 1971.
- , *Essai philosophique sur la Paix perpétuelle*, G. Fischbacher, Libraire-éditeur, Paris, 1880.
- , *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. et notes par Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris, 1962.
- , *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1975.
- , *Théorie et Pratique* ; trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1977.
- , *Doctrine du droit*, Première partie de la *Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1993, p. 235.
- , *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. Philippe Folliot, coll. Les Classiques des sciences sociales, 2002.
- KRYNEN, Jacques, *L'empire du roi*, Paris, 1993
- LACROIX, Justine et PRANCHIERE, Jean Yves, *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, Ed. Le Seuil, Coll. La Couleur des idées, 2016
- LEMARIGNIER, Jean-François, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987-1108)*, Paris, 1965
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Martinus Nijhoff, 1961.
- LORAUX, Nicole, *Les enfants d'Athéna*, 1990.
- MALAURIE, Philippe et AYNES, Laurent, *Droit civil. Les obligations*, Vol. 1, 2^e éd., Paris, Ed. Cujas, 1990
- MENJOT D'ELBENNE, S. et R. ,Charles, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Vincent du Mans*, volume II, Mamers-Le Mans, 1886-1913, n°305, col. 180
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002
- MONTAIGNE, Michel (1774), *Journal de voyage*, Paris, Gallimard, 1983.
- , *Les Essais* (1580), Paris, Presse universitaire de France, 2013. Cité par Arnaud Buchs, « Montaigne : l'écriture de soi pour penser l'altérité », Vol 45, No 4, Presse universitaire Marie-Curie-Sklodowska.

- NJOH-MOUELLE, Ebénézer, *De la Médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Coll. Littérature d'Afrique, Ed. Clé, 2013
- , *Mondialisation, rapports de forces et illusion de solidarité*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2016, p. 23.
- NNE'E ONNA, Valérie, « Féminisation de la vie publique et politique : tendances internationales et réalités camerounaises », in *Humanité et liberté en Afrique Centrale*, Tome 2, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2010, p.
- ONDOUA, Pius, *Existence et valeurs. L'urgence de la philosophie*, Tome I, Paris, l'Harmattan, 2009,
- ONDOUA, Pius (sous la direction de), AZAB A BOTO, Lydie Christiane, MINKADA, Martine Madeleine et METENDE, Ulrich Aurélien, *Le « vivre-ensemble » harmonieux. Ethique communicationnelle et « reliance »*, Yaoundé, l'Harmattan, 2020.
- *Le vivre-ensemble harmonieux, éthique communicationnelle et reliance*, Yaoundé, l'Harmattan, 2020
- *Un monde différent ! Défi du présent, utopie créatrice de l'avenir*, Paris, l'Harmattan
- PEGUY, Charles, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Paris, Emile-Paul, 1911
- PLATON, *Ménexène*, in *Œuvres complètes*, trad. Louis Méridier, t. V, Paris, Les Belles-Lettres, 1970
- PLATON, *Politique*
- PLUTARQUE, *De l'exil*, 1517
- RAWLS, John, *Justice et démocratie*, trad. par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993.
- , *La justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice (2001)*, trad. par Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2008.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Du Contrat Social*, Paris, Marc-Michel Rey, 1762.
- RUANO-BORBALAN, Jean-Claude, *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, éd. Sciences humaines, 1998.
- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* ; I-II, Q. 105, art. 3. Les éditions du CERF, Paris, 1984
- SARTRE, Jean-Paul, *l'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1976.
- SENEQUE, *Vita beata*, Trad. M. J. Baillard, Paris, Librairie Hachette, 1881.
- STAROBINSKI, Jean (1993), « Montaigne en mouvement », Paris, Gallimard
- TCHINGANKONG YANOU, Moïse, *L'Etat global : Repenser l'intégration politique à l'épreuve des diasporas*, Academia, 2022.

- WACKERMANN, Gabriel, *Les frontières dans un monde en mouvement*, Paris, Ellipses, 2003.
- WALZER, Michael, *Sphères de justice : une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Par Pascal ENGEL, éd. Du Seuil, 2013.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine, *Atlas des migrations dans le monde*, Paris, Editions Autrement, 2005,
- ZAMBE, Jean, *Une relecture de l'altérité selon Paul Ricœur, Nos différences sont toutes humaines*, Paris, l'Harmattan, 2017.

2- Articles généraux

- ALLARD, Julie, « La cosmopolitisation de la justice : entre mondialisation et cosmopolitisme », in *Revue de philosophie politique de l'ULg*, n°1, décembre 2008
- AZAB à BOTO, Lydie Christiane, « Etats africains et souveraineté fragmentée : l'urgence d'un "Pacte d'avenir commun africain" », in *Institut de recherches et d'études philosophiques*
- AZAB à BOTO, Lydie Christiane, « Violence et fragilisation du pacte social au Cameroun : De la responsabilité collective à la paix participative », in *Revue Chrysippe, Revue internationale d'études sociales, de philosophie, d'éducation et d'éthique, Presses scolaires et universitaires du Benin (PSUB)*, juillet 2021
- BALIBAR, Etienne & Anne, *Sans Papiers : l'archaïsme fatal*, Paris, La découverte, 1999.
- BALIBAR, Etienne, « Qu'est-ce qu'une frontière ? », in *Asile, Violence, Exclusion en Europe. Histoire*,
- BELISSA, Marc et Gauthier, Florence, « Kant, le droit cosmopolitique et la société civile des nations », in *Annales historiques de la Révolution française*, Numéro spécial France-Allemagne. Interactions, références, 317/ Juillet-Septembre 1999, pp. 495-511
- BORNET, Philippe, « Platon et les étrangers », in *Revue de théologie et de philosophie*, 2000.
- CHALET, Phill, « Les limites de l'application des droits de l'homme, face à la démocratie moderne », in *Le Cercle du Droit*, 02 décembre 2021
- Cournarie, Laurent, « Critiques philosophiques des droits de l'homme : Burke, Marx, Arendt », in *Philosophie générale*, Avril 2021.
- COX, Robert, « Democracy in hard times », in Anthony McGrey (éd.), *The transformation of democracy*

- DE LA NAUZE, Louis Jouard, « De la loi des Lacédémoniens qui défendaient l'entrée de leur pays aux étrangers », in *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres*, Paris, 1753, t. 18, p. 251.
- DEJEAN, Frédéric, « Carens et l'immigration comme éthique pratique », in *le Devoir*, 24 Septembre 2016.
- DERRIDA, Jacques, « Hostipitalité », in *Pera Peras Poros : Atelier interdisciplinaire avec et autour de Jacques Derrida*, éd. Ferda Keskin and Onay Sozer, Istanbul, Cogito/YKY, 1999, p. 26-27
- DOCKES, Pierre, «Hobbes, la peur et le lien social », in *Libertés et libéralismes*, éd. ENS, pp. 45-66
- DUMONT, Gérard-François, « L'immigration en Europe. Quelle évolution démographique ? Quelles dynamiques géographiques ? Quels facteurs géopolitiques ? », in *Les Analyses de Population et Avenir*, 2019, pp. 1-21
- FERRY, Jean-Marc, « L'espérance cosmopolitique : idée d'un "cosmopolitisme réflexif" », in *Le cosmopolitisme, enjeux et débats contemporains*, Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- FOUCHER, Michel, *L'obsession des frontières*, Paris, Perrin, 2007.
- GOYARD-FABRE, Simone, « Réflexions sur le pouvoir fédératif dans le « constitutionnalisme » de John Locke », in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, n° 5, 1984, pp. 125-145.
- GWODA ADDER, Abel, « Le cosmopolitisme et la question des minorités ethniques »,
- HAIMZADEH, Patrick, « Libye, combien de divisions ? Avec une carte des zones d'influence des deux camps », 16 janvier 2015
- HAYOUN, Jonathan et COHEN SOLAL, Judith, *Conclusion Etranger à lui-même*, in *Zemmour et nous*, 2022, pp. 167-172
- HELMER, Etienne, « Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers », 2016,
- KAI, Nielsen, « Un gouvernement mondial : un impératif cosmopolite », in *Le cosmopolitisme, enjeux et débats contemporains*, Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- KLAUS-GERD, Giesen, « Les cosmopolitismes habermassien et derridéen face au terrorisme », in *Le cosmopolitisme, enjeux et débats contemporains*, Presses de l'Université de Montréal, 2010.

- KYMLICKA, Will, « *Le mythe de la citoyenneté transnationale* », in Critique internationale, 2004/2 (n°23)
- MBONDA, Ernest-Marie, « Immigration, cosmocitoyenneté et justice globale », in *Le cosmopolitisme, enjeux et débats contemporains* », Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- , « *La justice globale et le droit d'être migrant* »
- METAYER, Michel, « La morale et le monde vécu. Pour une éthique concrète », *liber* 2001, Montréal.
- MIAFO YANOU, Narcisse Rostand, « Emergence des sociétés closes et plaidoyer cosmopolitique kantien », in *Revue ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes stratégiques(RIGES)*, Ed. IRIG Digital Editions, mars 2024, pp. 156-169
- MOSSE, Claude, Citoyens et non-citoyens dans le monde grec [compte rendu], in *Annales*, 1986, pp. 839-840.
- NAL, Emmanuel, « L'étranger, l'être, la figure, le symbole : un messager du sens ? », in *Télémaque*, n°41, 2012, pp. 103-113.
- NANA, Marie Claire (Directeur de publication), « 317 réfugiés centrafricains rentrent au pays », in *Cameroon tribune*, n°13065/9264 du lundi 18 Mars 2024
- NOUIS, Lucien, « De la xénélasie spartiate à l'accueil valaisan : Jean-Jacques Rousseau et la question des frontières », in *Migrations/Translations*, Ed. Presses universitaires de Paris Nanterre, Coll. Chemins croisés, Nanterre, 2015.
- OLIVAR, Franck, « Le Barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie, Claude Lévi-Strauss », in *France inter*, 13 novembre 2020.
- Polycopié de COHEN-HALIMI, Michèle pour le cours LLPHI614, « L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique de Kant ».
- GOULET, Raphael, « Stoïcisme », in *Dictionnaire des dictionnaires*, Volume dirigé par J-F Mattéi, t.I, éd. Berg ,1895.
- RAFFIN, Marcelo, « Le cosmopolitisme en question : l'étranger comme menace », in *Philosophie politique et horizon cosmopolitique*, no 10, Journée de la philosophie à l'UNESCO, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959

- SENRA, Ricardo, « Quelles sont les principales guerres en cours dans le monde-et pourquoi certaines attirent-elles moins l'attention ? », in *BBC News Afrique*, 19 novembre 2023
- SEVE, Michel, « Aristote et la citoyenneté : quelques remarques », in *Cahiers du portique* n°14, 2014,
- SEYMOUR, Michel, « Le nationalisme cosmopolitique : des citoyens du monde et des nations sans frontières », in *Le cosmopolitisme, enjeux et débats contemporains*, Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- STERNBERGER, Dolf, *Verfassungspatriotismus (patriotisme constitutionnel)*, Insel, Frankfurt a. M., 1990
- SUREAU, François, « La crise de la souveraineté et l'exercice du métier des armes », in *Inflexions*, n°4, 2006
- TEISSERENC, Fulcran, « La question barbare : Platon ou Aristote ? », in *Revue de Philosophie ancienne*, Editions Ousia, 2014/1 (Tome XXXII)
- WEINSTOCK, Daniel, « Comment susciter l'émergence du demos mondial », in *Le cosmopolitisme, enjeux et débats contemporains*, Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- ZAKI, Laïdi, « Mondialisation et démocratie », in *Politique étrangère*, no 3, 2001
- ZANETTI, Véronique, « Le droit d'intervention humanitaire : une analyse conceptuelle », in *Le cosmopolitisme, enjeux et débats contemporains*, Presses de l'Université de Montréal, 2010.

IV- MÉMOIRE ET THESES DE DOCTORAT CONSULTÉS

- BAYSSON, Hubert, *L'idée d'étranger chez les philosophes des lumières*, Sous la direction de Christian Bruschi, Doctorat PHD, Université de Lyon, 2001.
- KOFFANÉ BAYIHA, Benoit, *L'éthique de la souveraineté selon Jean Bodin et Jürgen Habermas : esquisse d'une solution à la crise du fondement de l'État moderne à l'ère de la mondialisation*, thèse de doctorat Ph.D en philosophie, Université de Yaoundé I, 2020.
- MIAFO YANOUE, Narcisse Rostand, *L'idée de paix selon Emmanuel Kant et le devenir du monde contemporain*, thèse de doctorat Ph. D en philosophie, Université de Yaoundé I, 2020,

- NGOSSO NGOSSO, Mathieu Thierry, *Citoyenneté, cosmocitoyenneté et mondialisation chez Habermas*, Mémoire de DEA en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2009

V- DOCUMENTS, DICTIONNAIRES ET WEBOGRAPHIE

- BARAQUIN, Noëlla, BAUDART, Anna, DUGUE, Jean et al. *Le dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand colin, 2000.
- Charte africaine des droits de l'Homme et des Peuples,
- Charte des Nations Unies, San Francisco, 26 juin 1945.
- Communiqué du Consul du Cameroun à Bata en Guinée Équatoriale. Bata, le 26 octobre 2022, (2022b).)
- Convention de la Haye 1907 portant sur l'adoption d'une Convention pour le règlement pacifique des conflits internationaux
- Convention de Vienne sur le droit des traités de 1969
- Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948,
- JACOB, André, *Encyclopédie philosophique universelle*, « les notions philosophiques dictionnaire 2 », Paris, P.U.F, 1990.
- La Charte de l'organisation mondiale,
- LAROUSSE, *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Sous la direction de Michel Blay, Paris, CNRS Editions, 2003,
- Loi n° 2022/015 du 14 juillet 2022, modifiant et complétant certaines dispositions de la loi n° 97/012 du 10 janvier 1997 fixant les conditions d'entrée et de sortie des étrangers au Cameroun.
- Loi n° 97/012 du 10 janvier 1997, fixant les conditions d'entrée et de sortie des étrangers au Cameroun.
- Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1976,
- <http://doi.org/10.4000/rg.2141>
- <http://journals.openedition.org/rg/409>
- https://www.cohenhalimi_llphi_614kant_et_l_histoire_pdf
- <https://books.openedition.org/psorbonne/21295>
- <https://books.openedition.org/septentrion/51207>
- <https://books.openedition.org/septentrion/51207/lang.fr>

- <https://cerclededroit.be/les-limites-de-lapplication-desdroits-de-lhomme-face-a-la-democratie-moderne/>
- <https://clio-cr.clionautes.org/letranger-dans-la-grece-antique.html>
- <https://doi.org/10.4000/leportique.4028>
- https://dptphilosophie-univfhb.org/lenous/Livre9-2012_Kouame.pdf
- https://fr.aleteia.org/2020/01/27/ce_saint_surnommé_le_docteur_angélique
- https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Convention_de_Vienne_sur_le_droit_des_traités
- https://fr.m.wikipedia.org/wiki/l'époque_moderne
- https://fr.m.wikipedia.org/wiki/mur_de_Berlin=l'affaiblissement_de_l'Union
- https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Patriotisme_constitutionnelisme
- https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Réformes_clisthénienes
- https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Revolution_américaine
- <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Shoah>
- <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/cosmopolitisme>
- https://fr.m.wikipedia.org/Jurgen_Habermas
- <https://fr.wikipedia.org/wiki/X%C3%A9n%C3%A9lasie>
- <https://fr.wiktionary.org/wiki/eurocentre>
- <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9613688w/f2.item>
- <https://gallica.bnf.fr/blog/29092022/le-cosmopolitisme-une-antique-doctrine>
- <https://gallica.bnf.fr/blog/29092022/le-cosmopolitisme-une-antique-doctrine>
- <https://juspoliticum.com/article/La-democratie-au-dela-de-l'Etat-La-necessite-d'une-constitution-internationaleet-europeenne-dans-l'oeuvre-de-jurgen-Habermas-1196.html>
- <https://www.bbc.com/afrique/articles/cd1pvr5z3zdo.amp>
- <https://www.cairn.info/l-etat-9782200616861-page-168-htm>
- <https://www.cairn.info/revue-cites-2019-2-page-3.htm>
- <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2004-2-page-97.htmle-mythe-de-la-citoyenneté-transnationale>
- <https://www.cairn.info/revue-dephilosophie-ancienne-2014-1-page-87.htm&wt.src=pdf>
- <https://www.cairn.info/revue-inflexions-2006-3-169.htm>
- <https://www.diploweb.com/libye-combien-de-divisions.html>
- <https://www.histoire-immigration.fr/les-mots/qu-est-ce-qu-un-étranger>

- <https://www.hrw.org/fr/news/2023/01/12/afrique-les-conflits-et-la-violence-sont-une-menace-pour-lesdroits-humains>
- <https://www.hrw.org/fr/world-report/202>
- <https://www.iom.int/fr/termescles-de-la-migration>
- <https://www.iom.int/fr/termes-cles-de-la-migration>
- <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/christianisme>
- <https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-/480740/le-devoir-de-philo-carens-etl-immigration-comme-éthique-pratique>
- <https://www.letemps.ch/opinions/lire-crise-refugies-hannaharendt>
- <https://www.migrationdataportal.org/fr/themes/droits-des-migrants>
- <https://www.philomag.com/lexique/stoicisme>
- <https://www.schoolmouv.fr/cours/les-chrétiens-et-le-christianisme-dans-l'empire-romain/fiche-de-cours>
- <https://www.unapei.org/actions/autodetermination-concept-pratique>
- www.cairn.info_conclusion_étranger_à_lui-meme
- www.foad.uadb.edu.sn_chapitre2.Les_idées_politiques_du_moyenage_à_la_renaissan
[ce](http://www.foad.uadb.edu.sn_chapitre2.Les_idées_politiques_du_moyenage_à_la_renaissan)
- www.insee.fr
- www.Jean-jaures.org

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	ii
REMERCIEMENTS	iv
RÉSUMÉ.....	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
PREMIÈRE PARTIE :	14
LA CONCEPTION DE L'ÉTRANGER DANS L'HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES ..	14
CHAPITRE I :.....	17
LA QUESTION DE L'ÉTRANGER DANS LA PÉRIODE ANTIQUE	17
I- DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE L'ÉTRANGER ET DE LA THÉORISATION DU COSMOPOLITISME PAR DIOGÈNE DE SINOPE.....	17
I-1- Platon et l'autochtonie comme entrave à l'inclusion des étrangers dans la Grèce antique	18
I-2- La théorisation du cosmopolitisme de Diogène de Sinope et son influence dans la politique inclusive de Platon.	22
II- LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIEENNE DE L'ÉTRANGER	25
II-1- Aristote et la question de la citoyenneté	25
II-2- L'intégration collective par l'octroi des droits de cité aux étrangers.....	27
III- LE POINT DE VUE DES STOÏCIENS	28
III-1- L'autochtonie grecque comme entrave à l'inclusion de l'étranger chez les Stoïciens	28
III-2- De l'exclusion de l'étranger à l'institution stoïcienne d'une citoyenneté universelle	29
CHAPITRE II :.....	32
L'ÉTRANGER AU MOYEN-ÂGE : UN STATUT A LA TRAME CHRÉTIENNE ET FÉODALE.....	32
I- L'ÈRE PATRISTIQUE ET LA DÉFINITION DE L'ÉTRANGER SOUS LE PRISME RELIGIEUX.....	32
I-1- De la conception biblique de l'étranger à la contextualisation moyenâgeuse de ce concept	33
I-2- Les conceptions de l'étranger selon Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin	35
II- LA CATÉGORISATION DE L'ÉTRANGER À L'ÈRE FÉODALE ¹³²	37
II-1- Du conceptualisme primaire de l'étranger : l'Aubain.....	37
II-2- Mutation conceptuelle de l'étranger : le Forain ou l'Extraneus.....	39
III- L'ÉTRANGER ET SON RAPPORT AVEC LES ROYAUMES ENTRE LES XIV ^E ET XV ^E SIÈCLES	39

III-1- De la redéfinition de l'étranger à l'aune de la souveraineté royale au déploiement manifeste de cette souveraineté.....	40
III-2- Le système de l'origo : fondement de la citoyenneté par filiation	41
IV- VERS L'ÉLABORATION D'UN SYSTÈME DE DROIT COMMUN.....	42
IV-1- Les régimes juridiques appliqués sur l'étranger à l'ère médiévale.	43
IV-2- L'instauration d'un régime de droit commun.....	45
CHAPITRE III :	47
L'ÈRE MODERNE ET L'IDÉE DE L'ÉTRANGER.....	47
I- LE SOI PENSE PAR L'AUTRE CHEZ MONTAIGNE ET DIDEROT.....	47
I.1- Du mouvement de l'Autre dans son altérité vers le soi chez Montaigne.	48
I. 2. De la conception de l'Autre par Diderot.	49
I.3. Montaigne et Diderot : De la sensation de l'unité de l'Autre et du soi.....	51
II- DE LA CONNAISSANCE DE SOI PAR L'AUTRE CHEZ MONTESQUIEU ET DU COSMOPOLITISME ROUSSEAUISTE.	52
II.1-Montesquieu et l'Autre comme miroir du soi.	52
II. 2. Rousseau et la construction de son cosmopolitisme.....	53
II.3- Le paradoxe de l'idée cosmopolitique chez Rousseau et son lien avec Montesquieu.	54
III- EMMANUEL KANT : DE SES PROPOSITIONS A LA JURIDISATION DU COSMOPOLITISME.....	56
III.1-De la genèse d'un droit civil républicain à la construction d'une idée cosmopolitique	56
III.2 Le droit des gens et la formation d'une fédération d'Etats libres.	60
III.3 L'hospitalité universelle comme socle du droit cosmopolitique kantien.....	62
CONCLUSION PARTIELLE.....	65
DEUXIÈME PARTIE :	67
LE STATUT DE L'ÉTRANGER SOUS L'ENTREVUE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS.....	67
INTRODUCTION PARTIELLE	68
CHAPITRE IV :	71
DES FONDEMENTS DE LA PENSÉE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS AU REJAILLISSEMENT DE LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTRANGER EN OCCIDENT ...	71
I- UNE RELECTURE HABERMASSIENNE DU TRIPTYQUE POLITIQUE KANTIEN..	71
I.1-Du triptyque de la citoyenneté kantienne comme socle de son républicanisme.....	71
I.2- De la construction juridique d'une fédération des peuples.....	74
I.3- L'hospitalité comme réalisation du droit cosmopolitique kantien.	76
II- LA NOUVELLE FORME DE MANIFESTATION DE LA CRISE DE L'ÉTRANGER .	77

II.1- De la manifestation de la crise de l'étranger dans l'Union Européenne par l'immigration.....	78
II.2- L'Europe, Continent de prédilection des immigrants et de la crise de l'inclusion	80
III- DES INFLUENCES HISTORIQUES AU COSMOPOLITISME HABERMASSIEN ET DES MANIFESTATIONS DE LA CRISE D'INCLUSION DE L'ÉTRANGER DANS LA RÉPUBLIQUE FÉDÉRALE D'ALLEMAGNE (RFA)	81
III.1 Des évènements historiques, propédeutiques au cosmopolitisme habermassien.	81
III.2-De la réalité de l'exclusion de tout étranger dans la RFA	83
CHAPITRE V :	86
LES CONDITIONS HABERMASSIENNES DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER.....	86
I- DU PARADIGME HABERMASSIEN DE LA SOUVERAINETÉ INTERNE	86
I.1- De la démocratie comme système de gouvernance par excellence.	87
I.2- De la construction de la citoyenneté nationale à la réalisation de la souveraineté populaire.	90
I.3- Du lien interne entre l'État de droit et la démocratie.	92
I.4- De la saisie des identités pour une meilleure mobilisation intra-étatique.	94
II- DE LA CONCEPTION HABERMASSIENNE DE LA SOUVERAINETÉ EXTERNE ..	96
II.1- Le droit international comme substrat relationnel entre les Etats.	97
II.2- De la nécessité d'une constitution démocratique internationale.	98
III- DE LA DÉCLINAISON DU DROIT COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS	101
III.1- De la rationalité communicationnelle comme socle du cosmopolitisme habermassien	101
III.2- De l'influence de la mondialisation sur le passage de l'Etat-nation à l'Etat cosmopolitique	103
CHAPITRE VI :	105
DE LA RECENTRATION SUR L'HUMAIN : UNE PARTICULARITÉ DU COSMOPOLITISME HABERMASSIEN.....	105
I- LES DROITS DE L'HOMME COMME SOCLE DE L'INCLUSION HABERMASSIENNE	105
I.1- De la consubstantialité entre la morale et les droits de l'homme.	105
I.2- Le patriotisme constitutionnel comme gage de l'intégration juridique de l'étranger..	108
I.3- De l'interrogation d'un droit à l'immigration ou d'être étranger, à l'acceptation de l'Autre grâce au substrat normatif des droits de l'homme.	111
II-DES PARTICULARITÉS IDENTITAIRES A L'ÉLABORATION D'UNE IDENTITÉ UNIVERSELLE.....	113
II.1- Des minorités identitaires comme tremplin d'une revalorisation habermassienne des droits de l'homme.....	113
II.2- Du rejet de l'eurocentrisme à la reconsidération de l'identité internationale.	116

III- DE LA FLEXIBILITÉ DE LA SOUVERAINETÉ DES ETATS FACE À LA NÉCESSITÉ DU RESPECT INTERNATIONAL DES DROITS DE L'HOMME	118
III.1- De la théorisation de la souveraineté étatique et de ses influences externes	118
III.2- De l'ouverture à l'altérité en République Fédérale d'Allemagne (RFA) comme disposition propédeutique à une inclusion habermassienne à l'échelle mondiale.	120
CONCLUSION PARTIELLE	122
TROISIÈME PARTIE :	124
DU CARACTÈRE ILLUSOIRE DU COSMOPOLITISME HABERMASSEN A L'OPTIMISME D'UNE EFFECTIVITÉ DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER.....	124
INTRODUCTION PARTIELLE	125
CHAPITRE VII :.....	127
DES EMPREINTES UTOPIQUES DU COSMOPOLITISME HABERMASSEN.	127
I- DES INSUFFISANCES DE LA MORALE HABERMASSENNE	127
I.1- Du paradoxe conceptuel de la morale habermassienne.	127
I.2- Du relativisme moral de Habermas comme ouverture à toute dérive	129
II-DES LIMITES LIÉES A LA SOUVERAINETÉ HABERMASSENNE.....	130
II.1- Des limites de la démocratie délibérative en lien avec la notion de raison communicationnelle.	130
II.2- Limites du paradigme habermassen des sociétés ouvertes par l'émergence contemporaine des sociétés closes	132
II.3- De la conception illusionniste d'une citoyenneté transnationale.	136
III- DES APORIES A L'APPLICATION DES DROITS DE L'HOMME	138
III.1- De l'instrumentalisation des droits de l'homme au profit des Grandes Puissances.....	139
III.2- De la critique philosophique des droits de l'homme.	141
CHAPITRE VIII :	144
DE LA PERTINENCE DE LA PENSÉE COSMOPOLITIQUE DE HABERMAS.....	144
I-L 'IMMIGRATION COMME PIVOT DE RÉFLEXION LIÉE À LA PROBLÉMATIQUE DE L'ÉTRANGER.	144
I.1 Le cosmopolitisme habermassen : relation de cause à effet entre l'immigration et le statut de l'étranger	144
I.2 Du rapport conflictuel entre le droit à l'immigration et le droit à l'autodétermination.	146
II-FRAGMENTATION DE LA SOUVERAINETÉ DES ETATS ET ENJEUX CONTEMPORAINS	148
II.1- L'actualité des crises de la souveraineté interne des Etats.	148
II.2- Des avantages de la pensée cosmopolitique habermassen pour la souveraineté externe des Etats.	150

III- DE LA REVALORISATION DES DROITS DE L'HOMME IMPACTANT LA RÉALISATION DE LA COSMOCITOYENNETÉ HABERMASSIENNE À L'AUNE DE LA MONDIALISATION.....	151
III.1- La mondialisation comme catalyseur de la cosmocitoyenneté.	151
III.2- De l'éthique habermassienne de la discussion : une relecture contemporaine de l'Altérité.	152
CHAPITRE IX :	154
VERS UNE NOUVELLE VISION DE L'INCLUSION DE L'ÉTRANGER : HABERMAS ET L'AFRIQUE.....	154
I- L'UNION AFRICAINE ET LE NEOPANAFRICANISME : DEVENIR DES CONVENTIONS ET CHARTES.	154
I.1 L'Union Africaine (UA) et ses défis contemporains.	154
I.2 De l'esquisse de solution pour le développement de l'Afrique à la lumière du post nationalisme habermassien.....	156
II- DE L'EXIGENCE D'UN VIVRE ENSEMBLE HARMONIEUX COMME IDEAL AFRICAIN	158
II.1- Du « Pacte d'avenir commun » comme solution participative au vivre-ensemble harmonieux.	158
II.2- Habermas et la rationalité communicationnelle.	159
III- AU-DELÀ DE L'HYPOTHÈQUE DE L'ÉTAT DE NATURE : DE LA CONCRÉTISATION D'UNE NOUVELLE MONDIALITÉ	161
III.1- Du paradoxe de l'état de nature et du vivre ensemble.	161
III.2- La cosmoresponsabilité et la nouvelle mondialité.	162
CONCLUSION PARTIELLE	164
CONCLUSION GÉNÉRALE	165
BIBLIOGRAPHIE	171